

Sexularismo: secularismo e igualdade de gênero

Joan W. Scott¹
Mônica Saldanha²

Resumo: Este artigo apresenta a tradução do inglês ao português do capítulo “Sexularism: On Secularism and Gender Equality”, que compõe o livro “The Fantasy of Feminist History”, de Joan Wallach Scott, publicado em 2011 pela Duke University Press. O texto confronta a presunção colonialista de que o secularismo ocidental representaria a superação da desigualdade de gênero, operando com os pares binários do pensamento moderno para demonstrar que a desigualdade substantiva pode ser obscurecida, senão deliberadamente ocultada, por meio da narrativa progressista liberal. Scott nos leva desde a Revolução Francesa - expondo os modos por meio dos quais se constroem esses pares binários, recorrendo à noção de complementaridade hierárquica que delimita as fronteiras imaginárias entre o Ocidente secular e o Oriente teocrático, seu Outro - até uma das manifestações mais recentes desse exercício colonial: as leis que visam proibir o uso do véu islâmico, o hijab, em nome de uma pretensa defesa da igualdade que, em seu cerne, reproduz as próprias estruturas hierarquizantes contra as quais se posiciona na superfície. Agência, diferença sexual e igualdade são alguns dos tópicos pelos quais Scott navega, explorando os paradoxos do secularismo e expondo seu caráter inegavelmente generificado.

Palavras-chave: secularismo; gênero; diferença sexual; colonialismo; religião.

¹ Doutora em História pela Universidade de Wisconsin. Professora Emérita na Escola de Ciências Sociais do Instituto de Estudos Avançados, em Princeton, EUA.

² Mestre em Educação pela Universidade de São Paulo. E-mail: saldcoelho.msc@gmail.com.

O título deste capítulo surgiu como um erro de digitação³. A cada vez que eu escrevia secularismo, apertava o x ao invés do c. Aconteceu tantas vezes que eu pensei que talvez devesse descobrir o que estava acontecendo. É verdade que as duas letras estão lado a lado no teclado, mas, pelo método de digitação que aprendi anos atrás, é necessário pressioná-los com dedos diferentes. Então eu imaginei, com Freud em mente, se esta não seria uma mensagem do meu inconsciente, um deslize dos dedos, senão da língua. O erro, se é que havia um, conseguiu transmitir algo do que eu vinha pensando acerca de um assunto vasto e espinhoso: que nas invocações mais recentes do secular as questões de sexo e sexualidade se articulam de maneira equivocada.

Presume-se frequentemente que o secularismo encoraja a livre expressão da sexualidade e que isso, por consequência, põe fim à opressão das mulheres porque remove a transcendência de sua posição como fundamento das normas sociais e trata as pessoas como seres autônomos, agentes em busca de prazer, capazes de traçar o próprio destino⁴. Dizem-nos que, ao alçar a iniciativa humana imperfeita ao lugar da inquestionável vontade divina, o secularismo quebrou as amarras do tradicionalismo e inaugurou a idade moderna democrática. A definição de modernidade é bastante variável, mas tipicamente inclui individualismo, o qual, em certas narrativas – entre elas a feminista – equivale a liberdade sexual. A história está flagrantemente ausente destas perspectivas, exceto enquanto teleologia: a ideia universal que inevitavelmente expande suas aplicações e efeitos ao longo do tempo.

Atualmente, o secularismo surge com frequência nas discussões sobre o Islã, acusado de se apegar a valores e formas de existência que estão em desacordo com a

³ Posteriormente à escrita deste capítulo, tomei conhecimento de uma palestra online de Ann Pellegrini, na Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, intitulada “Sexularism: Religious Freedom, American Style” (<http://www.uctv.tv/search-details.aspx@showID=15371>). O uso do termo por Pellegrini remete às formas pelas quais o sexo - especificamente as moralidades sexuais associadas aos saberes religiosos - mantém sua influência sobre as sociedades seculares modernas Ver também “Love the sin: sexual regulation and the limits of religious tolerance”, de Janet R. Jakobsen e Ann Pellegrini (2020).

⁴ Nesse contexto, Martha Nussbaum argumenta que “oportunidades de satisfação sexual são um aspecto importante da integridade corporal, uma capacidade funcional humana central” e que o Estado secular constitui o espaço no qual “o verdadeiramente humano” é definido (NUSSBAUM, 2001, p. 78-79).

modernidade. Nos debates contemporâneos sobre os Muçulmanos – cujo foco é investigar se eles podem ser integrados às sociedades ocidentais, uma vez que sua cultura é fundamentalmente discordante da “nossa” e uma vez que seus valores são incompatíveis com a democracia política – o secularismo é geralmente o padrão inquestionável de julgamento, tomado como uma ideia, seja atemporal ou em constante evolução, que significa o projeto humano universal de emancipação, especialmente no que se refere às mulheres. Não importa se a referência é a teocracia Iraniana, o comportamento punitivista do Talibã ou a população imigrante na Europa, há uma ênfase particular nas condições das mulheres usando lenços, véus e burkas. Para que os ideólogos do republicanismo francês justificassem o banimento de lenços islâmicos nas escolas públicas, valores primordiais – ou pelo menos aqueles herdados da Revolução Francesa – são colocados em jogo. O líder da comissão que recomendou o banimento dos lenços afirmou: “A França não pode permitir que Muçulmanos destruam seus valores essenciais, que incluem a rígida separação entre religião e Estado, igualdade entre os sexos e liberdade para todos” (McGoldrick, 2006, p. 89)⁵. De forma semelhante, uma corte federal suíça, decidindo contra uma professora que queria usar o hijab durante as aulas, argumentou que “é difícil reconciliar o uso de um lenço para os cabelos com o princípio da igualdade entre os gêneros – que é um valor fundamental da nossa sociedade, consagrado em uma cláusula específica da Constituição Federal” (Ibid., p. 128)⁶. Feministas na França e em outros locais usaram argumentos parecidos, talvez simbolizados por Elisabeth Badinter, ao afirmar que “o lenço para os cabelos é um terrível símbolo de submissão”, associado ao “imperialismo religioso” contra o qual o estado secular foi criado para lutar (Ibid., p. 266). É como se a chegada do secularismo tivesse resolvido todos os problemas da diferença sexual na história, trazendo em seu despertar o fim daquilo que Tocqueville chamou de “a mais antiga das desigualdades, aquela entre homem e mulher” (Tocqueville, 1964, p. 129). Desta

⁵ Quanto ao debate acerca do véu na França, ver Scott (2007) e Bowen (2006).

⁶ Ver, também, McGoldrick (2006, p. 206).

perspectiva, comunidades e sociedades religiosas são relíquias de uma outra era e mulheres de véu, com suas sexualidades cobertas, são a quintessência do retrocesso.

Neste capítulo eu questiono as simples oposições – moderno/tradicional, secular/religioso, sexualmente liberado/sexualmente oprimido, igualdade de gênero/hierarquia patriarcal, Ocidente/Oriente – a partir de três perspectivas diferentes. A primeira tem a ver com a história da secularização, que, conforme argumento, evidencia que o status igualitário para homens e mulheres não era uma preocupação primária para aqueles que delinearão a separação entre Igreja e Estado. Aqui podemos reencontrar meus erros de digitação, uma associação inconsciente que toma forma em uma derrapagem metonímica: do secularismo ao sexismo. A segunda perspectiva é a noção de agência individual que tantas vezes informa as discussões sobre os efeitos emancipatórios do secularismo. Poderíamos dizer que minha substituição involuntária do c pelo x marca como erro a equalização entre secular e sexualmente liberado – sua pressuposta sinonímia. E, finalmente, argumento que, de uma perspectiva psicanalítica, o secularismo não resolveu os problemas que a diferença sexual traz para a organização social e política. Pode ser que aquela dificuldade que tivemos ao pronunciar o título deste capítulo – sexularismo – capture algo do problema persistente que é tentar reconciliar a diferença sexual e a igualdade de gênero, até mesmo em uma pretensa era secular.

História

A Revolução Francesa é um dos momentos fundadores da modernidade: um produto do Iluminismo, uma transformação política de proporções gigantescas que substituiu a ordem da superstição de padres e o poder dos reis pela ordem da razão – e, portanto, da lei. Entre os muitos processos iniciados pelos representantes eleitos pelo povo foi a secularização. A mítica Igreja Católica Romana em sua encarnação francesa foi institucionalizada pelo Estado; padres que juraram aliança à República Francesa

tornaram-se agentes pagos pelo Estado, enquanto os clérigos que se recusaram ficaram obrigados a atuar de forma ilícita junto à população marginal; símbolos de devoção religiosa (estátuas de santos, crucifixos, sinos de igreja) foram substituídos pela personificação alegórica dos conceitos seculares (liberdade, fraternidade, igualdade, o contrato social, filosofia, razão, virtude) em suas formas clássicas e idealizadas. Até as palavras de consolação em pelo menos um cemitério foram laicizadas: “A morte é o sono eterno” nega qualquer possibilidade de vida celestial após a morte. Os revolucionários organizaram festivais para substituir os festejos religiosos; artistas, músicos, escritores, atores e roteiristas foram mobilizados no enorme esforço de propaganda com o objetivo de criar laços de fidelidade com a nova ordem.

Um exemplo foi a Festa da Unidade e Indivisibilidade, organizada pelo pintor Jacques-Louis David e pelo compositor François-Joseph Gossec, em 10 de agosto de 1793. Suas cinco estações levaram os cidadãos através daquilo que a historiadora de arte Madelyn Gutwirth descreve como “processo de iniciação pseudo-maçônico” (Gutwirth, 1992, p. 275). A Fonte da Regeneração era a primeira estação, sobre a natureza. Gutwirth a descreve a partir de um desenho na Biblioteca Nacional: “Foi erguida uma enorme estátua de uma Hathor egípcia, sentada entre seus dois mastiffs, cujos seios – castamente cobertos pelos braços cruzados – vertiam o leite (que nós lembramos ser apenas água) do renascimento... Os beneficiários imediatos de sua grandiosidade eram distintos legisladores do Estado, alinhados diante dela para consumir simbolicamente sua doação” (Ibid., p. 264). Gutwirth fornece uma leitura psicanalítica incisiva desta cena e de tantas outras também marcadas pela abundância de imagens de seios (especialmente, mas não somente, durante a fase da Revolução Jacobina):

A aridez pura e estéril desta apropriação, imagens de seios divorciadas de seus contextos originais de transcendência - os laços que conectam sexo, nascimento, morte e eternidade - e da calorosa afinidade humana carnal, caracterizam-no como um fenômeno fetichista. No centro do esforço jacobino para reafirmar a igualdade humana, seus homens insistiram ao máximo na premissa de que os signos da alteridade podem ser explorados para expressar um ideal. A insistência desesperada na repetição das formas de

dimorfismo sexual de outras épocas caracteriza suas principais representações. A revolução separa o seio de seu contexto; isto é, o poder de ação das mulheres, seu coração e mente. A preocupação dos revolucionários com os seios indica que a divisão de gênero marca a nova mentalidade republicana tão profundamente a ponto de parecer irreparável. A estranheza da mulher à cultura republicana foi reificada por sua representação. Cada vez mais bloqueada por suas estruturas verbais e visuais repetitivas, até a era do Thermidor, a nova cultura política francesa já havia abandonado definitivamente qualquer possibilidade de construir algo semelhante à paridade entre homens e mulheres, mesmo na diferença (Ibid., p. 365).

Analisando algumas outras representações, especialmente a imagem popular da "República da França Oferecendo seus Seios a todos os Franceses", que ela categoriza como um pôster democrático, Gutwirth conclui que a "representação do seio" não serve mais ao seu antigo propósito como símbolo de caridade universal; em vez disso, "foi restaurado como um acessório do erotismo masculino" (Ibid., p. 365).

Se Gutwirth cita o que pode ser visto como a representação mais benigna (porque é abstrata) do feminino, Richard Cobb fornece evidências obtidas dos relatos do trabalho do "exército popular". Ele escreve que os ativistas da descristianização "às vezes aproximavam-se da misoginia" em suas associações entre mulheres e sacerdotes. Para citar apenas um dos muitos exemplos que o autor descreve, há relatos de um delegado "bradando contra o fanatismo e, em particular, contras as mulheres, que são mais facilmente seduzidas por ele; diz que a Revolução foi feita por homens e não se deve permitir que as mulheres a façam recuar" (Cobb, 1961, p. 450).

Citei Gutwirth e Cobb porque o material dos dois pesquisadores me permite articular os outros dois temas de secularismo e igualdade de gênero. Desejo argumentar, ao contrário do que muitos afirmam, que não apenas inexiste uma conexão direta entre eles, mas que a igualdade prometida pelo secularismo sempre foi perturbada pela diferença sexual, pela difícil – senão impossível – tarefa de atribuir significado último às diferenças anatômicas entre mulheres e homens. Aqueles que insistem na superioridade do secularismo sobre a religião, como se as duas categorias estivessem em eterna oposição em vez de serem discursivamente interdependentes, contam a

história da evolução da modernidade. Da sua perspectiva, pode haver interrupções e distrações, percalços e confusões, mas o ideal secular – sinônimo de progresso, emancipação e liberdade frente às estruturas do tradicionalismo baseado na religiosidade – inevitavelmente prevalece no final. Esta é a visão apresentada pelo filósofo Charles Taylor em “Uma era secular”. Discutindo a “igualdade imaginária de Locke”, Taylor aponta que ela estava “desde o início, profundamente fora de sincronia com o modo como as coisas aconteceram de fato... A complementaridade hierárquica foi o princípio através do qual a vida das pessoas efetivamente operava – do Reino... à família. Nós ainda temos uma percepção vívida desta disparidade no caso da família, porque é apenas na nossa época que as antigas imagens de complementaridade hierárquica entre homens e mulheres vem sendo amplamente desafiada. Contudo, este é um estágio tardio em um processo de ‘longa marcha’” (Taylor, 2007, p. 167).

É claro que a evidência que apresentei acerca da Revolução Francesa poderia ser usada para corroborar esta visão de “longa marcha”. De fato, argumentou-se que depois de um início difícil, em razão dos vestígios de leis e costumes do Antigo Regime, a noção de direitos individuais se espalhou dos grupos da elite masculina para todos os membros da sociedade. O ritmo do progresso era irregular mas inevitável, nesta visão, mesmo que levasse séculos para que ele chegasse a se realizar (Rosanvallon, 2004, p. 47, 55).

Eu gostaria de questionar essa narrativa e sugerir que a visão de “longa marcha” é, em vez disso, uma característica do discurso do secularismo. Concordo com Talal Asad que, disputando a teleologia hegeliana de Taylor, caracteriza a “longa marcha” como um mito do liberalismo: “O que tem sido frequentemente descrito como exclusão política das mulheres, os sujeitos coloniais destituídos de propriedade na história liberal, pode ser reescrito como a extensão gradual do projeto de emancipação universal incompleto do liberalismo” (Asad, 2003, p. 59). Evocando uma crítica da noção idealizada do secular na forma de uma genealogia do secularismo, Asad comenta que “o secular não é singular em sua origem nem estável em sua identidade histórica, embora

funcione a partir de uma série de oposições particulares” entre elas o religioso e o político, o público e o privado (Ibid., p. 25). A esta lista eu acrescentaria a oposição entre razão e sexo. Na versão idealizada do secularismo, a restrição das paixões para uma esfera privada torna possíveis conversações e comportamentos racionais no âmbito do público e do político. Em outras palavras, as hierarquias da esfera privada são os referentes para a organização da esfera pública.

Neste secularismo idealizado, há uma ligação entre religião e sexo que precisa ser explorada, não porque a religião e o erótico são um só (apesar de esta ser uma ideia que outros pretendem discutir), mas porque a secularização nas terras cristãs do Ocidente acontece definindo a religião como um assunto de consciência privada, do mesmo modo e ao mesmo tempo em que se privatizam assuntos familiares e sexuais. É evidente que a distinção entre público e privado não é fixa, mas sim um limite hipotético que requer constante regulação por parte das autoridades públicas.

A família foi definida como uma instituição privada, o lugar das emoções e da intimidade, e, deste modo, foi considerada chave para a ordem pública. As leis definiram os termos do casamento, do divórcio, da herança e o que valia como práticas sexuais aceitáveis, mesmo que esses assuntos pertencessem teoricamente ao campo da educação moral religiosa. Instituições religiosas foram objeto de regulações semelhantes pelos Estados seculares da Europa Ocidental. Aliás, um pesquisador argumentou: “A relação histórica entre família e soberania estatal constitui uma fonte contínua de entrelaçamentos entre religião e política” (Agrama, 2010, p. 519).

A distinção público/privado operava entre a família e o Estado para estabelecer a cidadania de acordo com a diferença sexual. Quando a razão se tornou o atributo definitivo da cidadania e quando a abstração permitiu a permutabilidade de um cidadão individual por outro, a paixão fixou-se não apenas à cama marital (ou ao quarto da cortesã), mas ao corpo sexualizado da mulher. Sendo assim, tanto a harmonia doméstica quanto a desordem pública foram delineados com forma feminina; o “anjo da casa” e a “*pétroleuse*” rebelde são dois lados de uma mesma moeda (Christ, 1977; Gullickson,

1996). A masculinidade foi definida em contraste com essas representações: homens são a face pública da família e os árbitros racionais do âmbito político. Sua existência enquanto seres sexuais foi de uma só vez assegurada em relação à mulher e deslocada para elas. A demarcação público/privado, tão crucial para a divisão secular/religioso, descansava sobre uma visão da diferença sexual que legitima a desigualdade política e social entre homens e mulheres.

Não é simplesmente que a religião e o sexo sejam para a consciência privada o que a política e a cidadania são para a atividade pública. São categorias entrelaçadas porque, no processo de secularização do Ocidente, as mulheres (a personificação do sexo) foram usualmente associadas com a religião e as crenças religiosas, como demonstram os exemplos franceses que citei inicialmente. De fato, a feminilização da religião foi um fenômeno que ocasionou comentários ansiosos de protestantes americanos durante o século XIX; a suscetibilidade das mulheres à influência de sacerdotes foi usada durante muito tempo para justificar a proibição ao voto em países católicos da Europa; e o papel das mulheres como mantenedoras e personificação da tradição, incluindo práticas religiosas comuns, criou dilemas para líderes de revoluções de libertação nacional no século XX. A assinalação discursiva da mulher e da religião para a esfera privada – nas primeiras articulações do ideal secular – não tinha a ver com a regulação religiosa da sexualidade feminina. Mais precisamente, a religiosidade feminina era vista como uma força que ameaçava minar ou destruir as atividades constitutivas da política; assim como a sexualidade feminina, ela era excessiva, transgressora e perigosa. Sendo assim, e retornando por um minuto aos exércitos revolucionários franceses, temos este comentário veemente de um missionário na região de Gers: “E vocês, suas putas desgraçadas, vocês são as prostitutas deles [os sacerdotes], particularmente aquelas que frequentam as malditas missas e ouvem suas bobagens” (Cobb, 1961, p. 450).

O perigo da sexualidade feminina não era tomado como um fenômeno religioso, mas como natural. Os secularistas removeram Deus de seu papel como autor do “design

inteligente” e colocaram a natureza em seu lugar. Eles não viam a natureza como uma força que vinha de fora, mas como uma essência que poderia ser deduzida de cada ser vivo, incluindo os humanos. Agir de acordo com a natureza era exercer suas capacidades inatas e, para os humanos, estas capacidades eram determinadas pelo sexo. Os maiores teóricos políticos do século XVII presumiam que os atores políticos da humanidade eram homens. Eles não citavam explicações religiosas para a exclusão das mulheres da cidadania ativa; ao contrário, apontavam as qualidades que derivavam da incontestável diferença sexual biológica. Thomas Laqueur documentou os meios através dos quais os escritos médicos do século XVIII informaram a teoria política: “As verdades da biologia substituíram hierarquias de ordem divina ou costume imemoriais como a base da criação e da distribuição de poder nas relações entre mulheres e homens” (Laqueur, 1990, p. 193). Homens eram indivíduos, possuindo em seu ser aquela propriedade que lhes possibilitava a celebração de contratos. E os homens podiam abstrair-se de sua personificação física e social: era disso que o sujeito universal se tratava. As mulheres, por outro lado, eram dependentes, uma consequência da dedicação dos seus corpos à reprodução; elas não possuíam a si mesmas e, portanto, não eram indivíduos. E não havia forma de abstrair as mulheres de seu sexo. Quando os revolucionários franceses que tentaram domesticar a Igreja Católica baniram as mulheres dos encontros políticos e da cidadania ativa, foi com base na biologia: “As funções privadas às quais as mulheres se destinam em razão de sua própria natureza estão relacionadas à ordem geral da sociedade; a ordem social é resultado das diferenças entre homens e mulheres. Cada sexo é invocado às ocupações que lhes cabem; suas ações são circunscritas a um círculo que não se pode atravessar, porque a natureza, que impôs esses limites ao homem, comanda de forma imperiosa e não aceita quaisquer leis” (Levy; Applewhite; Johnson, 1979, p. 215).

A questão é que tanto nos momentos originários do secularismo (sua forma democrática ou republicana) como ao longo de sua história, as mulheres não foram

consideradas politicamente iguais aos homens⁷. A diferença sexual foi considerada uma base legítima para a desigualdade. Como Carole Pateman resume: “A diferença sexual é uma diferença política; a diferença sexual é a diferença entre liberdade e sujeição” (Pateman, 1988, p. 6). A Constituição dos Estados Unidos incluiu uma cláusula de laicidade em 1791, mas mulheres não puderam votar até 1920. A Revolução Francesa subordinou a Igreja ao Estado por um período, a lei que determinou a atual laicidade só foi aprovada em 1905 e mulheres só foram emancipadas em 1944. Apesar de os Estados Unidos e a França terem seguido caminhos diferentes na regulação e privatização da religião, o resultado para as mulheres foi o mesmo.

Nesses países, apesar de mulheres hoje terem direito a voto, ainda há apenas uma pequena porcentagem delas nos corpos legislativos – hoje, mulheres somam apenas 19% dos representantes na Assembleia Nacional Francesa e aproximadamente 17% na Câmara dos Representantes dos Estados Unidos⁸. Além disso, mesmo depois da emancipação, permaneceram em vigor leis civis e familiares que colocam mulheres em uma posição dependente e inferior, apesar de seus direitos formais. Nos Estados Unidos, embora haja estatutos reconhecendo os direitos independentes da mulher no casamento, ainda no século XX juízes continuaram aplicando noções tradicionais da legislação que definem o casamento a partir do serviço doméstico da mulher para seu marido (Cott, 1987, p. 185-187). De maneira similar, na França, previsões dos códigos civis e criminais datadas da era napoleônica permaneceram válidas até os anos 1965-1975, quando foram revistas. Até então, os maridos controlavam os ganhos financeiros de suas esposas, decidiam se elas podiam realizar serviços remunerados e determinavam unilateralmente onde a família deveria viver. Mulheres casadas não podiam abrir contas bancárias independentes e suas transgressões sexuais eram punidas de forma mais

⁷ Esta não é uma nova percepção, mas o resultado das pesquisas historiográficas do feminismo de segunda onda, o que por vezes é deixado de lado nos debates contemporâneos acerca da população muçulmana.

⁸ Para mais informações quanto à presença de mulheres no Legislativo de diversos países, veja as estatísticas compiladas pela União Interparlamentar (<http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>).

severa do que as masculinas. Por exemplo, o adultério feminino era punido com prisão, enquanto o masculino só poderia ser objeto de ação criminal se sua amante fosse introduzida no domicílio familiar. Nesses países, o teto de vidro é evidente em todos os lugares, mesmo em um momento histórico de alteração das normas sexuais – especialmente durante a crise financeira de 2008-10, quando homens de gravatas e ternos pretos se reuniram em volta de mesas em salas de conferência e escritórios de governo para elaborar soluções para a mais recente das crises capitalistas.

Se tudo que eu descrevi até aqui ainda pode ser acomodado na “longa marcha” da história, outros fatores deixam esta tarefa mais difícil. A emancipação formal das mulheres não pôs fim a sua subordinação social. Mesmo quando, depois de anos da revolução feminista, mulheres conquistaram o direito ao voto nessas democracias, referências a uma divisão sexual do trabalho determinada pela biologia foram usadas para colocá-las em uma posição subordinada em relação aos homens. Em muitos países a emancipação feminina foi concebida como uma extensão de direitos de grupo, não individuais. Os direitos formais das mulheres enquanto cidadãs não se traduzem em igualdade social e econômica; a cidadania não mudou as normas que definem a mulher como diferente. Estes direitos podem garantir igualdade política formal, mas substantivamente – na família, no mercado de trabalho e na arena política – dificilmente há igualdade. A teórica política Wendy Brown coloca desta forma: “A igualdade política formal da mulher não é um sinal nem o veículo da sua integração. Ao contrário, essa igualdade é fundada na presunção da diferença organizada pela divisão sexual heterossexual do trabalho e sustentada pela estrutura da família heterossexual, o que atenua a necessidade de tolerância e ao mesmo tempo reforça a diferença entre igualdade formal e substantiva” (Brown, 2004, p. 36). Se nos últimos anos houve uma revolução sexual – o que Eric Fassin entende como uma extensão da lógica democrática ao campo do sexo e da sexualidade – isto ainda está por se traduzir em igualdade de maneira geral (Fassin, 2006; 2008). De fato, é impressionante que os mesmos políticos franceses que, em 1999, ridicularizaram as demandas feministas por uma lei que

garantissem a igualdade de acesso a cargos eletivos entre homens e mulheres (“é um concerto de vaginas”, um senador comentou ao ouvir as demandas feministas) tenham se tornado os grandes advogados da igualdade feminina nos anos 2003 (Bachelot; Fraisse, 1999, p. 12), quando estava em debate a questão dos muçulmanos. É exatamente a permanência da discriminação de gênero (assim como de outras) nas sociedades seculares que é ocultada quando secularismo e religião são categoricamente contrastados. Isto acontece porque o gênero – a delimitação de papéis normativos para homens e mulheres – é mais frequentemente interpretada como um fenômeno totalmente social; os dilemas físicos que se apresentam na diferença sexual não são levados em consideração. Quando forem, talvez percebamos que o processo de secularização serviu, historicamente, para intensificar em vez de atenuar os dilemas que se referem à diferença sexual.

Para que possamos confirmar a veracidade desta tese, temos que abordar a história da secularização não como um processo singular e evolutivo, mas a partir de uma série de perguntas que separam suas muitas vertentes. Há algumas histórias diferentes que precisam ser escritas desta perspectiva alternativa, mas todas têm como objetivo investigar os significados mutáveis do termo “secularismo”, assim como sua relação com o sexo e a sexualidade. Uma dessas histórias tem a ver com a formação do estado no Ocidente e a sua disputa de poder com as instituições religiosas – o aspecto mais literal da secularização. Aqui os efeitos da privatização da religião precisam ser pensados em relação à privatização da esfera doméstica e em relação aos modos através dos quais o estado regulou estes domínios. Uma segunda história tem a ver com a disseminação dos ideais seculares para outros lugares: o que eles são, como se tornaram um bastião da modernidade fora do Ocidente. Uma terceira história tem a ver com a sexualidade: modificações das representações de macho e fêmea, masculinidade e feminilidade; e as histórias políticas e sociais das relações entre homens e mulheres. Uma quarta história consideraria a demografia, o modo como a preocupação acerca do controle de natalidade fez com que os governantes de nações seguissem políticas

direcionadas à regulação dos casamentos e à definição do que conta como família. Uma quinta história consideraria a ciência, a medicina e a tecnologia e questionaria como o desenvolvimento destas áreas possibilitou mudanças nas normas envolvendo gênero e sexualidade. Uma sexta história olharia para o desenvolvimento econômico, reunindo o Estado, o mercado, o gênero, especialmente o modo como teorias de economia política concebem e então implementam divisões sexuais de trabalho no mercado e na família. Essas diferentes vertentes, é claro, se interseccionam e influenciam mutuamente, mas não da forma como a “longa marcha” da história imagina. As intersecções são díspares, descontínuas e contingentes; elas não se configuram ao mesmo tempo e da mesma forma. É por isso que precisamos de histórias para iluminá-las e prestar conta de todas elas; apenas deste modo uma genealogia do secularismo será possível. Quando tivermos uma genealogia desse tipo, teremos revelado a origem recente do discurso que considera a emancipação sexual como um resultado do secularismo. Este discurso está localizado em um contexto histórico particular, no qual a linguagem hiperbólica de “conflito de civilizações” e a “crise” do secularismo começaram a caracterizar o que viriam a ser discussões mais cheias de nuances sobre os complexos relacionamentos entre o Islã e o Ocidente e dentro de cada um deles.

Mais História

Neste capítulo eu ainda não posso começar a ilustrar o que seria uma genealogia do secularismo, mas posso oferecer alguns pontos de partida para sua conceitualização.

Secularização

A história da secularização no Ocidente cristão está atada à emergência dos Estados-nação e à separação de política e religião. Independentemente de quais fossem os objetivos dos teóricos do que atualmente chamamos secularismo e dos políticos que

desejam implementá-lo - seja retirar as disputas confessionais do âmbito da política nacional e internacional, negar autoridade política aos líderes eclesiásticos ou subordinar o poder das igrejas ao controle estatal - o fato é que eles fazem pouquíssimas referências às relações entre mulheres e homens ao abordar o relacionamento entre as instituições da Igreja e do Estado.

Um caso digno de análise é o da lei francesa de 1905 que separou Igreja e Estado, uma das muitas leis representativas do secularismo europeu moderno. A lei não menciona gênero em momento algum enquanto delimita a separação entre Igreja e Estado. A liberdade de consciência individual é o primeiro artigo da lei de separação; o segundo diz respeito à recusa da república em reconhecer ou apoiar qualquer religião em particular. Há normas proibindo símbolos religiosos em monumentos públicos; normas sobre o pagamento de capelães pelos seus serviços em escolas públicas, hospitais e prisões; tentativas de definir o que constitui uma religião passível de reconhecimento; e a criação de uma “polícia dos cultos” para assegurar o cumprimento da lei.

No processo de trazer as instituições religiosas para o controle do Estado, há diversas referências ao Conselho de Estado como consultor (o conselho é a mais alta corte administrativa da França, cujo papel é lidar com a legalidade das ações tomadas pelo poder público). Por oitenta anos, nenhum dos julgamentos relacionados à lei de 1905 teve como objeto a igualdade de gênero, embora outras decisões do Conselho tenham se referido ao status da mulher e à discriminação contra elas, com foco em diferentes contextos institucionais – local de trabalho, escola, universidade.

A igualdade de gênero entra em foco na discussão sobre secularização pela primeira vez em 1987 quando, na tentativa de colocar as práticas francesas em conformidade com a proibição de discriminação sexual da Convenção Europeia, o Conselho decide que a ordenação religiosa das mulheres católicas deveria ser tratada da mesma forma que a dos homens (Conseil d’Etat, 2004, p. 295). Mesmo quando deliberou pela primeira vez quanto à legitimidade de se banir os véus nas escolas, em

1989, o Conselho não levantou a questão da igualdade de gênero. Na realidade, o Conselho embasou sua decisão em termos de ameaça à ordem pública e propaganda religiosa nas escolas públicas. Em 2004, às vésperas da aprovação da proibição do véu, um relatório do Conselho observou que suas decisões anteriores tiveram menos influência das “questões ligadas ao Islã e ao lugar e status das mulheres muçulmanas na sociedade” (Conseil d’Etat, 2004, p.341) do que viriam as próximas viriam a ter. A questão da igualdade das mulheres como uma característica da separação entre Igreja e Estado emergiu apenas recentemente no corpo de princípios que guia os sentidos da lei de 1905 há aproximadamente um século. Surgiu somente no contexto de debates acalorados quanto ao espaço dos imigrantes norte-africanos na sociedade francesa.

Imperialismo

No processo de secularização do Ocidente, o status das mulheres tornou-se uma preocupação da modernidade associada a aventuras imperialistas. Poderes coloniais frequentemente justificam suas conquistas em termos que fazem do tratamento às mulheres – sua segregação e exploração sexual, mas não sua igualdade – um indicador de civilização. Muito antes de as mulheres conquistarem o voto na França, descrições da vida no Norte da África salientavam a superioridade das relações de gênero na França comparadas às existentes no mundo Árabe. Julia Clancy-Smith descreve desta forma: “Na imaginação imperialista, por trás dos altos muros da casa Árabe, mulheres sofrem opressões em virtude das leis e costumes islâmicos.

Na medida em que o olhar colonial fixou-se progressivamente nas mulheres muçulmanas entre 1870 e 1900, o Islã foi deslocado por muitos escritores franceses do campo de batalha para o quarto” (Clancy-Smit, 1998, p. 154-155). Na Argélia, desde 1840, o tratamento dado às mulheres era uma forma de distinguir os Árabes dos Kabyles (escolhidos como assessores dos administradores coloniais porque se assemelhavam mais aos franceses), considerados superiores. Paul Silverstein descreve a

construção do que ele chama de “mito” da superioridade Kabyle desta forma: “de acordo com os pesquisadores, os Kabyle mantêm suas mulheres em alto nível de respeito; as mulheres Kabyle são as senhoras da casa, andam em público sem véus e no geral 'têm mais liberdade do que as mulheres árabes; elas contam mais na sociedade” (Silverstein, 2004, p. 52). E no ápice da guerra argelina pela independência (1954-62), as esposas dos administradores coloniais franceses organizaram associações de mulheres com o objetivo de libertar as mulheres nativas das amarras da lei islâmica.

Em 1958, uma cerimônia que envolveu mulheres muçulmanas sem véus foi organizada para mostrar a missão civilizadora em ação; a França não era, como os nacionalistas argumentavam, o opressor, mas – neste cenário – o libertador (Shepard, 2006). A remoção do véu provava isso. Podemos ver as similaridades nas justificativas oferecidas pela administração Bush para a guerra no Afeganistão – uma missão de libertação do Islã para as mulheres que lá viviam – mesmo enquanto promovia uma agenda que comprometia direitos conquistados a duras penas pelas mulheres em seu local de origem, frequentemente em nome da verdade religiosa cristã.

Nacionalistas argelinos, muitos comprometidos com alguma forma de modernidade, tinham dificuldade de apresentar suas próprias formas de emancipação para mulheres enquanto resistiam às imposições de ideais colonialistas. Frantz Fanon, que foi membro do Frente de Libertação Nacionalista, comentou: “a tenacidade do invasor em sua empreitada de retirar o véu das mulheres para fazer com que elas se aliassem ao trabalho de destruição cultural, teve o efeito de reforçar os padrões de comportamento tradicional” (Souffrant, 1996, p. 177).

O artigo de Fanon "Algeria Unveiled" - que carrega o conflito interno entre a necessidade de, por um lado, insistir na integridade de uma cultura argelina tradicional em contraposição às tentativas francesas de absorvê-la e, por outro, o desejo de modernizar essa cultura - revela os meios através dos quais a pressão de forças históricas contingentes molda resultados sociais e políticos (Fanon, 1965). Fanon deve ter imaginado que participar da revolução poderia de algum modo elevar as mulheres ao

nível dos homens, mas na realidade a independência não trouxe uma divisão igualitária nas responsabilidades políticas entre mulheres e homens (Lazreg, 1994; Majid, 1998). A questão acerca de como produzir uma versão nacional da modernidade secular permaneceu um aspecto chave das políticas por muitas décadas.

As metáforas já familiares quanto ao perigo das ligações religiosas das mulheres e a necessidade de controlar suas paixões – implícita ou explicitamente entendida como sexuais - ficaram evidentes de forma específica na história argelina. Eles tomaram outro rumo durante a guerra civil nos anos 90, quando forças islâmicas ressurgiram insistindo nas práticas religiosas femininas (materializadas no uso do véu) como uma forma de conter a sexualidade feminina e, assim, resistir ao materialismo ocidental.

Exportando a Modernidade

A exportação do secularismo como um produto da modernidade não aconteceu apenas sob a égide da dominação colonial. No Irã do século XIX, Afsaneh Najmabadi argumenta, influências do Ocidente levaram a uma ansiedade quanto ao sexo e à sexualidade masculina. Muito antes das reformas de Shah no século XX, “o projeto modernista da emancipação feminina – centrado na ideia de uma heterossocialização desejável, no abandono ao uso do véu pelas mulheres e na ideia de encorajá-las a socializar com homens, na transformação do casamento em um contrato romântico em vez de sexual – embasou-se no (e produziu-se a partir do) repúdio ao homoerotismo masculino. Este projeto também fez pressão pela erradicação das práticas homossexuais entre homens” (Najmambadi, 2004, p. 60). Emancipação não garante libertação, uma vez que o contrato marital romântico ainda assumia a divisão do trabalho na qual a casa e suas funções privadas são domínio das mulheres, enquanto o mundo público da política é do homem.

Esses padrões não estão associados unicamente ao liberalismo, a Revolução Russa ofereceu outro tipo de exemplo. Depois que os bolcheviques chegaram ao poder,

mulheres tiveram garantidos direitos civis, legais e eleitorais totalmente igualitários, mas, ainda assim, permaneceram como figuras secundárias no Partido Comunista e no governo. Elas tinham mais oportunidades econômicas do que no passado, com certeza, mas, embora fossem encorajadas a unirem-se à força de trabalho, raramente podiam ser encontradas nas posições de liderança administrativa ou política. Em representações icônicas, o secular, racional e fisicamente potente homem trabalhador jovem representava a revolução e o futuro; enquanto o religioso, a “*baba*” supersticiosa – a mulher idosa vestida de *babushka* – personificava sua antítese. Escrevendo em 1978, o historiador Richar Stites relata que Alexandra Kollontai reclamou, em 1922, que “o Estado soviético era gerido por homens e as mulheres só poderiam ser encontradas nas posições subordinadas”. “E assim permanecemos”, ele conclui, “do passado mais remoto até os dias de hoje” (Stites, 1987, p. 327).

Agência

Nas definições de secularismo, a ideia de igualdade é quase sempre ligada à agência autônoma dos indivíduos, os sujeitos preeminentes do secularismo. Eles são retratados como pessoas capazes de decidir livremente, imunes às pressões que as comunidades tradicionais impõem aos seus membros.

Sendo assim, Riva Kastoryano defende o banimento dos véus islâmicos nas escolas públicas francesas invocando a necessidade de proteger a autonomia da mulher das autoridades religiosas politicamente motivadas: “a lei sozinha não consegue libertar o indivíduo – especialmente quando o indivíduo é uma mulher – das pressões de sua comunidade que se tornaram normas tradicionais nas áreas em que elas se concentram, como nas periferias da França. Ainda assim, a lei é importante para a libertação de muçulmanos frente ao Islã enquanto força política que pressiona as comunidades de migrantes muçulmanos onde quer que eles estejam” (Kastoryano, 2009, p. 12). Assim como muitos franceses secularistas, ela assume que as pressões comunitárias sejam

sempre forças negativas e que a única razão pela qual uma mulher usaria um véu é porque ela é forçada a isso.

Na realidade, quando houve testemunhos de mulheres que usam véu, sua ênfase esteve na escolha, na sua agência individual inspirada pela religião. Nos debates gerais sobre religião e secularismo, historiadores têm lembrado as feministas que associam religião, patriarcado e a subordinação das mulheres de que a primeira onda do feminismo fundamentou seus argumentos em princípios religiosos profundamente enraizados. Aliás, mulheres brancas protestantes foram as participantes de movimentos pela temperança, pela abolição, pela paz e pela pureza, ganhando espaço na vida pública como vozes da moralidade cristã (Sands, 2008, p. 315). Seus argumentos se embasavam em passagens bíblicas e em suas interpretações de textos teológicos. Feministas da segunda onda com frequência se esquecem desta realidade em sua ênfase secular e antirreligiosa. A percepção histórica a se construir aqui não é evolutiva – o feminismo não evoluiu do religioso para o secular – mas contextual: o que distingue o movimento dos séculos XVIII e XIX e o movimento do final do século XX?

Um ponto interessante dos estudos recentes sobre religião, muitos conduzidos à luz do trabalho teórico quanto à construção dos sujeitos, é seu exame crítico da natureza da agência religiosa. Ambos os escritos da historiadora da religião Phyllis Mack - sobre mulheres Quacker na Inglaterra do século XVIII - e da antropóloga Saba Mahmood - acerca das mulheres nas seitas pietistas islâmicas no Egito do final do século XX - questionam, cada um à sua maneira, o conceito secular e liberal de agência como “o livre exercício de comportamento autodeterminado”, a expressão de um self preexistente (Mack, 2005, p. 434). Mack argumenta que, para entender as ações extraordinárias perpetradas pelas mulheres Quackers, “precisamos de uma concepção de agência na qual a autonomia é menos importante que a transcendência do sujeito e na qual a energia para agir no mundo é gerada e sustentada por um ato anterior de entrega pessoal” (Ibid., p. 439). Em contraste, Mahmood sugere que a “capacidade de agir não implica somente a resistência às normas, mas muitas formas por meio das quais alguém

pode interagir com elas” (Mahmood, 2005, p. 15). Ela nos recorda a definição foucaultiana de subjetivação: “os próprios processos e condições que garantem a subordinação de um sujeito são também os meios através dos quais ela se torna um agente e uma identidade autoconscientes” (Ibid., p. 17). Foucault analisou sujeitos liberais nesses termos; Mahmood sugere que essa definição também se aplique aos sujeitos religiosos e isso a conduz a uma crítica profunda sobre a insistência na autonomia individual em alguns discursos emancipatórios seculares feministas.

Mack explora o paradoxo cristão da liberdade na servidão a Deus. Ela escreve que as mulheres Quacker “definem a si mesmas como instrumentos da autoridade divina”, que encontram na transcendência do sujeito a “liberdade de fazer o que é certo” (Mack, 2005, p. 439). Ela continua: “a contradição entre o ideal de transcendência do sujeito e o cultivo de um self competente foi resolvida canalizando as energias do indivíduo para fora, em direção a impulsos de caridade em relação aos outros” (Ibid., p. 454). Em contraste, Mahmood sustenta que as mulheres pietistas islâmicas estudadas por ela não veem suas práticas religiosas como uma expressão do *self*⁹, mas como corporificação de uma vida virtuosa, que aspire a um ideal ético quanto às “tradições discursivas historicamente contingentes na qual estão localizadas” (Mahmood, 2005, p. 32). Para alguns muçulmanos, aponta Talal Asad, essa tradição postula “um corpo coletivo de muçulmanos ligados entre si pela sua fé em Deus e no Profeta – uma fé que é corporificada em formas prescritas de comportamento” (Asad, 2003, p. 229-230).

Essas tradições, de acordo com Mahmood, não são referências ao passado, mas “modernas” e precisam ser entendidos como tal. “A relação entre o islamismo e o secularismo liberal”, ela escreve, “é de proximidade e imbricação mútua, não de simples oposição ou... acomodação; por isso precisa ser analisada nos termos dos encontros historicamente transformadores, ambíguos e imprevisíveis que essa proximidade gerou”

⁹ Tendo em vista o caráter conceitual do termo *self*, a tradução poderia implicar distorções de significado e inconsistência em relação à literatura especializada, que se utiliza do termo em língua inglesa, motivo pelo qual se optou pela manutenção do original em inglês.

(Mahmood, 2005, p. 25). Mack se recusa a colocar suas Quackers em conflito com o Iluminismo secular; ela prefere afirmar que havia “um novo tipo de energia psíquica; uma agência espiritual nas quais as noções liberais de livre arbítrio e direitos humanos se uniram a noções religiosas de aperfeiçoamento individual, disciplina de grupo e transcendência do sujeito e na qual a energia foi canalizada não no estado interior do indivíduo, mas nas condições de outros grupos desprivilegiados (Mack, 2005, p. 445). As Quackers do século XVIII operavam com um discurso de escolha individual, enquanto as muçulmanas do século XX definem suas práticas em termos comunitários.

Seja direcionando a si mesmas para as necessidades alheias ou se submetendo a requisitos éticos, essas mulheres religiosas agiam dentro de um conjunto de restrições normativas. Nem Mack nem Mahmood negam que a desigualdade de gênero é uma característica desses movimentos; na verdade, Mahmood reconhece a própria repugnância inicial pelas “práticas do movimento das mesquitas... que pareciam circunscrever o espaço feminino na sociedade egípcia à subordinação” (Mahmood, 2005, p. 37). Mas ela vai além e insiste na importância de que se compreenda não apenas o que está envolvido no conservadorismo dos movimentos de devoção, mas também as fontes, dentro do nosso feminismo secular, do desejo de condená-las como instâncias de subordinação forçada ou falsa consciência sem compreender seus fundamentos: “traçando as múltiplas formas de agência que informam as práticas dos integrantes da mesquita, eu espero compensar a profunda inabilidade, dentro do pensamento político feminista atual, de visualizar formas válidas de florescimento humano fora dos limites de um imaginário liberal progressista” (Ibid., p. 155).

No calor das controvérsias acerca do uso do véu, prestou-se mais atenção às críticas que condenam o véu como um símbolo sexista do que às explicações das mulheres que os utilizam. Uma vez que tomaram o signo como se ele carregasse apenas um significado, as críticas não precisaram perguntar às mulheres por que elas cobriam suas cabeças; mais além, qualquer resposta que contradiga sua interpretação é descartada como falsa consciência. Há um tipo de fundamentalismo reverso agindo

aqui, com secularistas insistindo na percepção de que existe apenas uma verdade quanto ao véu. “Eu sou uma feminista e eu sou alérgica ao véu”, uma professora francesa disse a uma estudante muçulmana, ao exigir que a menina removesse seu hijab (Chouder; Latrèche; Tevanian, 2008, p. 30). Quando a garota argumentou que ela havia escolhido usá-lo contra a vontade de seus pais, a professora disse que “ao remover seu véu, você retornará à normalidade”. “O que isso significa?” perguntou a garota. “O que é normal em uma sala em que os estudantes estão autorizados a usar dreadlocks? Isso aparentemente é normal, mas não meu véu” (Ibid., p. 42).

Este tipo de desafio franco é a indicação de uma certa agência: a forte afirmação do direito de ter sua religião reconhecida como um aspecto de sua contínua autoconstrução – mesmo que este *self* tenha se estabelecido, ou se percebido, na submissão a Deus¹⁰. Os vários depoimentos dados por meninas que usam véus invocam o tema da escolha para explicar seu retorno para o que Asad chama de corporificação do comportamento prescrito. Isto é, em parte, estratégico, uma vez que o discurso do individualismo liberal é dominante nas nações seculares. Mas também é uma forma de desafiar o discurso ao ligar a escolha não à emancipação, mas à decisão de se submeter. Aqui há dois exemplos vindos da França: “É minha escolha, no fim das contas, se eu não quero mostrar meu corpo” (Ibid., p. 127). “Eu uso o véu para me submeter a Deus – e eu sou totalmente responsável pela minha submissão – mas isso também significa que não me submeto a mais ninguém, nem mesmo meus pais. Eu me ofereço a Deus e esse Deus promete me proteger e defender. Então, aqueles que desejam tentar me dizer o que fazer, que vão para o inferno” (Ibid., p. 288). O New York Times recordou a história de Havva Yilmaz, uma garota turca que, contra o desejo de seus pais, preferiu sair da escola a remover seu véu, que ela havia escolhido usar aos dezesseis anos. “Antes de eu

¹⁰ A antropóloga Mayanthi Fernando (2010) argumenta que as meninas francesas muçulmanas que usam o hijab enfrentam uma situação impossível. Seu compromisso com a religião se materializa no uso do hijab e não pode se restringir ao âmbito privado como o Estado exige. Contudo, trata-se de uma obrigação religiosa escolhida livremente. Uma vez que o secularismo francês não aceita a ideia de uma livre escolha pela submissão, as meninas são tratadas como pessoas desonestas ou vítimas de pressões da comunidade.

decidir me cobrir, eu sabia quem eu não era” (Tavernise, 200), ela explicou. “Depois de me cobrir, finalmente descobri quem eu sou”. A socióloga Nilüfer Göle diz que o que está em jogo em comentários como esse é a apropriação pessoal e a significação reversa do que a modernidade vê como inferioridade e como símbolo da opressão feminina – neste caso, o véu: “Isso expressa a exteriorização e o desejo de ressignificar o estigma como símbolo de poder e distinção para mulheres muçulmanas” (Göle, 2005, p. 27)¹¹.

A defesa de seu direito à expressão religiosa levou muitas dessas mulheres ao ativismo público, mas não ao tipo normalmente associado a radicais islâmico que desejam impor aos outros seu modo de fazer as coisas. Também não há apoio à prática de cobertura das mulheres por força de norma estatal, como na Arábia Saudita e no Irã. As militantes protestam contra formas de discriminação que as mulheres experienciam em seus países – uma discriminação que tem o véu como objeto, mas que também envolve diferenças religiosas, étnicas, sociais e econômicas. O objetivo dessas mulheres não é obrigar todas a adotarem suas práticas, mas serem reconhecidas como membros legítimos de suas comunidades nacionais.

Na Turquia, Yilmaz liderou um movimento para derrubar a proibição dos véus nas universidades. “Como eu posso fazer parte de um país que não me aceita?”, ela perguntou. Embora uma tentativa de revisão da lei pelo Primeiro Ministro tenha sido indeferida pela Corte Constitucional da Turquia em junho de 2008, Yilmaz e suas amigas juraram continuar: “Se nós trabalharmos juntas, podemos lutar contra isso” (Tavernise, 2008). O Coletivo de Feministas pela Igualdade, fundado na França em 2004, reafirmou o direito de usar ou não o véu; dedicou-se a lutar contra a discriminação sexista; e recusou qualquer modelo único de emancipação (Chouder; Latrèche; Tevanian, 2008, p. 310-311): “nós lutamos contra a obrigatoriedade do véu e contra a obrigatoriedade de não usá-lo, pelo direito de ter nossas cabeças cobertas ou

¹¹ Posteriormente ela escreve: “Hoje, a retomada do véu Islâmico significa a adoção - voluntária ou imposta, dependendo do caso - de um sinal de estigma sobre as mulheres que o utilizam. Elas buscam transformá-lo em um sinal de prestígio” (p. 123).

descobertas; é a mesma luta: a luta pelo direito de escolha e, mais precisamente, pelo direito de cada mulher dispor de seu corpo como quiser” (Ibid., p. 327). Estes são valores liberais reconhecidos – liberdade de escolha e controle das mulheres sobre seus corpos – colocados a serviço de uma obediência religiosa materializada. Uma membra do Coletivo disse: “Eu sou uma mulher francesa, de cultura ocidental e religião muçulmana” (Ibid., p. 238)¹².

A mensagem aqui é claramente mista: discursos de devoção religiosa e comportamento ético corporificado combinados com afirmação de noções modernas de direitos individuais e democracia pluralista são tão suscetíveis à mudança quanto quaisquer outros discursos. Embora a luta enfoque liberdade e expressão religiosa em espaços públicos, assume-se a neutralidade do Estado. Aliás, leis que proíbem o uso do véu são compreendidas como um tipo de violação da neutralidade do Estado e da liberdade de consciência religiosa dos cidadãos. Tampouco há tolerância quanto ao argumento de que o Estado deve proteger a mulher dos conservadores religiosos que em tese as forçam a usar véus. Essas jovens mulheres (e a maioria delas é jovem) considera essa suposição uma forma de paternalismo que contradiz compromissos fundamentais com a igualdade; deste modo, é tão questionável quanto as normatizações estatais que obrigam o uso do véu.

O argumento contra o paternalismo do Estado foi defendido em 2005 diante da Suprema Corte do Conselho Europeu (*Sahi v. Turkey*) na eloquente divergência do juiz Françoise Tulkens, da Bélgica. A maioria havia acolhido a decisão da corte turca de proibir o uso de véus em universidades, considerando-a consistente com os valores seculares do Estado e com a igualdade de mulheres e homens perante a lei. O juiz Tulkens discordou, apontando que nenhuma conexão entre a proibição do véu e a igualdade sexual havia sido demonstrada:

¹² Para um exemplo semelhante, mas de origem turca, ver a nota 38 no capítulo 3 deste livro.

A requerente, uma jovem estudante universitária, disse – e não há nada sugerindo que ela tenha mentido – que usa o véu em razão de sua própria vontade. Nesse contexto, não consigo enxergar como o princípio da igualdade sexual pode justificar que se proíba uma mulher de seguir uma prática que, na inexistência de provas em contrário, deve ser entendida como livremente adotada. Igualdade e não discriminação são direitos subjetivos que devem permanecer sob controle de seus beneficiários. Posições “paternalistas” como essa vão contra a jurisprudência desta Corte, que desenvolveu um direito real à autonomia pessoal. Finalmente, se o uso do véu realmente ferisse o princípio da igualdade entre mulheres e homens, o Estado teria o dever positivo de proibi-lo em todos os lugares, sejam públicos ou privados (European Court of Human Rights, 2005, p. 15).

É exatamente em defesa de uma certa visão de agência individual que o juiz Tulkens e outros que citei se opõem à proibição estatal do uso do véu. Mas esta é uma visão que – implicitamente no posicionamento de Tulkens, explicitamente nos comentários das jovens de hijab – reconhece uma divisão entre autogoverno e autonomia, uma distinção que Asad associa ao conceito islâmico de “*umma*”: “O sistema da Sharia, baseado na razão prática e na moralidade vinculante para cada fiel, existe independentemente dele ou dela. Ao mesmo tempo, toda pessoa muçulmana tem a capacidade psicológica de perceber e se conformar a essas regras” (Asad, 2003, p. 197). A submissão, então, nesta visão, é – paradoxalmente – uma escolha tomada livremente. Este é o cerne da ironia na questão colocada por uma mulher, em protesto contra a proibição francesa: “Se meu véu é um 'símbolo de opressão', devo concluir que estou oprimindo a mim mesma?” (Chouder; Latrèche; Tevanian, 2008, p. 53).

Muitas mulheres que defendem seu direito ao uso do véu admitem que nem todas as mulheres cobertas escolheram livremente usá-lo. Mas isso não é diferente, elas insistem, das mulheres que se sentem pressionadas por namorados e maridos a se adequaram aos padrões da moda ocidental, ou – para dar um exemplo extremo – de prostitutas forçadas por seus cafetões a usarem minissaias e maquiagem carregada. Há um espectro de explicações possíveis para as escolhas de uma mulher quanto a suas roupas, então por que insistir em um motivo único para o uso do véu? (Bouzar; Kada, 2003, p. 58-59).

Sendo assim, agência não é uma propriedade inata de um indivíduo abstrato, mas o atributo dos sujeitos que são definidos – sujeitados a – discursos que fazem deles, ao mesmo tempo, subordinados e capazes de agir. Conseqüentemente, a crença religiosa por si só não nega a agência; em vez disso, ela cria formas particulares de agência cujos significados e histórias não podem ser presumidos apenas pela presença do véu. Se um desses significados tem a ver com a ideia de subordinação das mulheres aos homens, comenta uma mulher muçulmana, este não é um problema exclusivo do Islã: “A dominação masculina é tão difundida, por que se considera mais provável que ela exista quando uma mulher usa um véu? Este não é um problema do véu ou do Islã, é a relação entre homens e mulheres que é uma relação de dominação” (Chouder; Latrèche; Tevanian, 2008, p. 217). Desta perspectiva, o Islã é apenas uma variação da “mais antiga das desigualdades” de Tocqueville e o secularismo não é a antítese da religião, apenas se refere a uma estrutura diferente por meio da qual podemos abordar o problema que a diferença sexual coloca para os sujeitos modernos.

Diferença Sexual

Estas breves citações de histórias muito diversas contêm um tema recorrente: a diferença sexual, vista como uma distinção natural fundamentada nos corpos físicos, é a base para que se representem as alternativas entre passado e futuro, superstição e racionalidade, público e privado. A impossibilidade de reconciliação destas opções é reforçada ao fazermos a conexão com homens e mulheres – uma divisão fundamental que parece não admitir ambiguidades, mesmo que os papéis que os sexos desempenham na realidade não se encaixem tão perfeitamente em uma categoria ou na outra. Na medida em que estas representações aliviam ansiedades, ainda que inconscientes, elas asseguram a plausibilidade do secular. Na medida em que estruturam os significados do secularismo, estas representações alimentam suas expectativas normativas e, mais além, contribuem para a produção de sujeitos seculares sexuados. Nesse sentido, as

observações da psicanálise – que é, afinal, um comentário crítico sobre o racionalismo secular – são úteis. Certamente pode-se argumentar que a melhor teorização quanto à sexualidade à subjetividade sexual nas sociedades seculares modernas está nos escritos de Freud e seus seguidores¹³.

O enigma da diferença sexual é o coração da teoria psicanalítica. A despeito de normas que tentam prescrever comportamentos compreendidos como adequados aos requisitos corporais de homens e mulheres, mantém-se a indeterminação acerca dos assuntos que o secularismo supostamente teria resolvido. Esta indeterminação se expressa por meio da fantasia, mas também em tentativas contraditórias de impor significados definitivos. Como devemos definir o prazer que os sujeitos liberais são, em tese, livres para desfrutar? Qual é a relação entre os direitos do indivíduo e as operações do desejo? O desejo de quem está em análise – de homens? De mulheres? De ambos? De nenhum? – em um relacionamento sexual? O comentário de Lacan “a relação sexual não existe” é simplesmente uma observação pessimista sobre o amor ou um astuto diagnóstico sobre a assimetria entre os desejos masculino e feminino nas sociedades modernas?

Assim como Freud, Lacan pressupõe que identidades psíquicas não correspondem a corpos físicos: masculinidades e feminilidades, homem e mulher, são posições psíquicas e não expressões de uma composição biológica inata. Ademais, não são formas claramente definidas, mesmo que haja normas sociais que pretendem oferecer definições irrefutáveis. Em vez disso, há um vão entre anatomia e sexagem e,

¹³ Tenho consciência de que há teóricos queer que se opõem veementemente a esta visão. Como expressou Michael Warner: “Vindo do campo dos estudos de gênero, trans e queer, é difícil, para mim, acatar o tipo de discurso sobre o dimorfismo sexual fundamentado na psicanálise, tão comum nos debates franceses, assim como é difícil pensar que o desejo seja igual para todos” (E-mail pessoal, 26 de agosto de 2010). Defendo que há uma diferença entre a leitura literal de “dimorfismo sexual” feita por alguns psicanalistas e divulgadores do discurso psicanalítico - sinteticamente, a noção de que anatomia é destino - e as teorias de Freud e Lacan, bem como de seus citados seguidores. Para esses teóricos, a diferença sexual é um problema, não uma prescrição, e as fantasias que ela suscita permitem todo tipo de identidade, identificações e práticas: queer, heterossexuais, transgênero, entre outras. O desejo, por sua vez, longe de ser considerado “igual para todos”, é compreendido como um processo cuja direção e substância são questões abertas, que devem ser analisadas de forma contextual e específica.

portanto, entre os processos de subjetivação psíquica e social (ou cultural), o primeiro lançando dúvidas sobre as prescrições do segundo. O vão – a falta de coerência entre fisiologia, sexualidade e desejo – não pode ser fechado e explica a recorrente e talvez perpétua dificuldade de se fixarem os significados da diferença sexual. A diferença sexual é um problema indissolúvel.

O problema é constituído por uma assimetria entre as diferentes posições sexuais (masculino ou feminino) que prevê um relacionamento complementar, paralelo ou até mesmo inverso. Quando Lacan disse que qualquer posição em que um sujeito se coloque exclui a relação com outro sujeito, ele não quis dizer que as pessoas não fazem sexo – é claro que fazem. O que ele quis dizer é que – como coloca Bruce Fink – “não existe relacionamento direto entre homens e mulheres enquanto eles são homens e mulheres. Em outras palavras, eles não 'interagem' uns com os outros como homem em relação a mulher e mulher em relação ao homem. Algo fica entre eles impedindo essa relação; algo distorce suas interações”. Este algo é o falo, o significante do desejo (Fink, 1995, p. 104).

De acordo com Lacan, a individuação da criança é acompanhada por uma perda imaginária de integridade, do tempo em que todas as demandas eram supridas por um Outro cuja atenção estava exclusivamente focada na criança. Dominar a linguagem e separar-se da primeira figura parental (normalmente a mãe) envolvem certa alienação, a perda do que, em retrospectiva, parece ter sido prazer (*jouissance*) associado à total completude. Esta perda ou falta imaginária é o que Lacan entende por castração. O desejo é a vontade impossível de recuperar esta perda ou preencher o vazio; seu significante é o falo.

Sujeitos masculinos e femininos diferenciam-se em suas relações com o falo. O sujeito masculino é totalmente definido nos termos da castração simbólica, entendida como a proibição paterna sobre o desejo incestuoso da criança reunir-se com sua mãe – um desejo que, no entanto, continua a alimentar suas fantasias e que ele reflete em outros objetos (aos quais Lacan se refere como “objeto (a)”). O poder deste desejo vem

da crença de que pode haver uma exceção à castração: imagina-se que o pai simbólico, a fonte da proibição, não é regido pelas suas próprias leis e essa exceção sugere a possibilidade de que a castração pode ser evitada ou negada. Lacan se refere a isto em termos de antinomia ou contradição: de um lado, todos os homens são castrados; de outro, há um que não é castrado, não é limitado pela lei (esta é a “exceção fálica”). Mas se há um sujeito não castrado, pode haver outros (qualquer um daqueles que se identifica com o pai) – ou assim supõe a fantasia, garantindo a possibilidade de plenitude ou presença total para sujeitos masculinos.

Em contraste, o sujeito feminino presume que, assim como a mãe, ela já é castrada. Ela nem reage à proibição nem pode se identificar como exceção. Portanto, ela não partilha as fantasias masculinas de atingir a presença completa (Lacan, 1977; 1998). Entretanto, ela é alimentada pelo desejo e este é articulado em relação ao falo (“uma mulher geralmente ganha acesso ao significante do desejo em nossa cultura através de um homem ou de uma 'instância masculina', ou seja, alguém que se encaixe na categoria psicanalítica de 'Homem'”) - mas não inteiramente submetido a ele (Lacan, 1998, p. 113). Lacan postula uma outra *jouissance* para as mulheres que, ao menos em parte, “escapa ao reino do falo”, mas não é generalizável do mesmo modo que a exceção masculina (Lacan, 1998, p. 112). A masculinidade é, então, associada ao universal (uma plenitude que abrange tudo, a possibilidade de identificar-se com o falo) e a feminilidade ao particular (não há significante do desejo correspondente à mulher; ela é definida por suas diferenças em relação a este significante).

Se considerarmos que os sujeitos sexuais modernos da teorização de Lacan estão situados na história da modernidade, podemos formular uma série de perguntas que poderão ser respondidas historicamente: Como a identificação da masculinidade com o universal e da feminilidade com o particular conecta-se às ideias seculares de público e privado, às abstrações da cidadania e à definição de mulher como “o sexo”? Estes são atributos atemporais da diferença sexual ou características específicas dos sujeitos seculares, o que poderia significar que as identificações são padrões de

desenvolvimento psíquico historicamente contextualizados? Há meios próprios por meio dos quais o secularismo aborda a diferença sexual? É relevante definir se Deus ou a natureza ou a cultura é a fundação sobre a qual descansam as explicações sobre a diferença sexual? Por que isso importa? Há abordagens particulares sobre a sexualidade que podem ser chamadas de “seculares”? Elas estão necessariamente ligadas à igualdade de gênero em sua implementação substantiva e formal? Ou a igualdade de gênero é, paradoxalmente, minada pelos processos psíquicos associados ao secularismo, que insistem nas diferenças irreconciliáveis entre homem e mulher, entre as esferas que os separam? O que os secularistas entendem por igualdade? Como esse significado se modificou ao longo do tempo? E o que a igualdade tem representado em relação às ansiedades psíquicas quanto ao significado da diferença sexual? Pensar sobre a diferença sexual desta forma – como desafio às explicações que entendem práticas econômicas, sociais e políticas como totalmente racionais – nos permite ir além da história emancipatória que o secularismo conta sobre si mesmo.

Conclusão

Não estou afirmando que não existem diferenças entre aquilo que chamamos de sociedades seculares e religiosas quanto à forma como tratam as mulheres. É claro que há diferenças, diferenças que influenciam as possibilidades abertas às mulheres (e homens) no curso de suas vidas. Mas em que medida essas diferenças são uma questão de “secularismo” ou “religião”? Quando vistas a partir de uma perspectiva histórica, fica evidente que essas diferenças nem sempre são tão marcadas como o debate contemporâneo sugere (influências religiosas persistem nas sociedades chamadas seculares) e que a nitidez desta distinção opera na invisibilização de problemas que permanecem observáveis nas sociedades ditas seculares, atribuindo tudo que é negativo à religião. Esta abordagem também presume que, ao contrário do secularismo, a religião não é afetada pelas mudanças nas circunstâncias históricas e não é ela mesma um

fenômeno moderno, quando claramente é. Uma das grandes questões do secularismo, obliterada neste processo, é a ideia de igualdade – ou, mais precisamente, a ideia de um relacionamento entre a igualdade e a diferença. Qual a medida da igualdade em face da diferença? Como podemos reconciliar as diferentes formas de igualdade – política, substantiva e subjetiva – e o fato de que uma não necessariamente garante a outra? Este é um problema com o qual o secularismo liberal tem lutado no curso de sua longa história, não apenas em relação a mulheres e homens. Uma tentativa de resolução – que estamos agora testemunhando de forma dramática em relação ao Islã – é o deslocamento do problema para sociedades inaceitáveis, com outros tipos de organização social. É a este deslocamento que direciono minha crítica, insistindo, em contrapartida, em uma abordagem histórica mais matizada e complexa frente a dois conceitos supostamente antitéticos: o religioso e o secular. Esta abordagem não apenas oferece maior compreensão sobre os dois lados da divisão, mas também põe em xeque a separação em si, revelando sua interdependência conceitual e o papel político que ela ocupa. Assim se ampliam as formas através das quais podemos pensar não apenas sobre os outros e sobre nós, mas também sobre a natureza da relação entre nós – aquela que existe, mas também a alternativa que podemos construir.

Referências

AGRAMA, Hussein Ali. Secularism, sovereignty, indeterminacy: is Egypt a secular or a religious State?, **Comparative Studies in Society and History**, v. 52, n. 3, p. 495-523, 2010.

ASAD, Talal. **Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BACHELOT, Roslyne; FRAISSE, Geneviève. **Deux femmes au royaume des hommes**. Paris: Hachette, 1999.

BOUZAR, Dounia; KADA, Saïda. **L'une voilée, l'autre pas: le témoignage de deux musulmanes françaises**. Paris: Albin Michel, 2003.

BOWEN, John. **Why the French don't like headscarves: Islam, the State, and public space.** Princeton: Princeton University Press, 2006.

BROWN, Wendy. Tolerance and equality: the "Jewish Question" and the "Women Question". In: SCOTT, Joan; KEATES, Debra (Eds.). **Going public: feminism and the shifting boundaries of the private sphere.** Urbana: University of Illinois Press, 2004, p. 15-42.

CHOUDEUR, Ismahane; LATRÈCHE, Malika; TEVANIAN, Pierre. **Les filles voilées parlent.** Paris: La Fabrique, 2008.

CHRIST, Carol. Victorian masculinity and the angel in the house. In: VICINUS, Martha (Ed.). **A widening sphere: changing roles of Victorian women.** Bloomington: Indiana University Press, 1977, p. 146-162.

CLANCY-SMITH, Julia. Islam, gender and identities in the making of French Algeria, 1830-1962. In: CLANCY-SMITH, Julia; GOUDA, Frances (Eds.). **Domesticating the Empire: race, gender, and family life in French and Dutch colonialism.** Charlottesville: University of Virginia Press, 1998, p. 154-174.

COBB, Richard. **Les Armées Révolutionnaires**, Vol. 1: Instrument de la terreur dans les départements. Avril 1793–Floréal An II, Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 1961.

CONSEIL d'Etat. **Réflexions sur la laïcité.** Paris: Conseil d'Etat, 2004.

COTT, Nancy. **The grounding of modern feminism.** New Haven: Yale University Press, 1987.

EUROPEAN Court of Human Rights, **Grand Chamber Judgement: Leyla Sahin v. Turkey.** Dissent opinion of Judge Tulkens, 2005.

FANON, Franz. Algeria unveiled. In: FANON, Franz. **A dying colonialism.** New York: Grove, 1965, p. 35-67.

FASSIN, Eric. The rise and fall of sexual politics: a transatlantic comparison, **Public Culture**, v. 18, n. 1, p. 79-92, 2006.

_____. **L'empire du genre.** L'histoire politique ambiguë d'un outil conceptuel, **L'homme**, n. 187-188, p. 375-392, 2008.

FERNANDO, Mayanthi. Reconfiguring freedom: Muslim piety and the limits of secular public discourse and law, **American Ethnologist**, v. 37, n. 1, p. 19-35, 2010.

FINK, Bruce. **The lacanian subject**: between language and jouissance. Princeton: Princeton University Press, 1995.

GULLICKSON, Gay. **Unruly women of Paris**: images of the commune. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

GUTWIRTH, Madelyn. **The twilight of the Goddesses**: women and representation in the French Revolutionary Era. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.

JAKOBSEN, Janet; PELLEGRINI, Ann. **Love the sin**: sexual regulation and the limits of religious tolerance. New York: New York University Press, 2003.

KASTORYANO, Riva. **Religion and incorporation**: Islam in France. Unpublished paper presented at the Annual Meeting of the International Studies Association, New York, February, 2009.

LACAN, Jacques. Subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious. In: LACAN, Jacques. **Écrits**. New York: W. W. Norton, 1977, p. 292-324.

_____. **On feminine sexuality**: the limits of love and knowledge. New York: W. W. Norton, 1998.

LAQUEUR, Thomas. **Making sex**: body and gender from the Greeks to Freud. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LAZREG, Marnia. **The eloquence of silence**: Algerian women in question. New York: Routledge, 1994.

LEVY, Darlene; APPLEWHITE, Harriet; JOHNSON, Mary (Eds.). **Women in revolutionary Paris, 1789-1795**: selected documents, translated with notes and commentary by the editors. Urbana: University of Illinois Press, 1979.

MACK, Phyllis. Religion, feminism, and the problem of agency: reflections on eighteenth-century Quakerism. In: KNOTT, Sarah; TAYLOR, Barbara. **Women, gender, and Enlightenment**. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, p. 434-459.

MAHMOOD, Saba. **Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAJID, Anouar. The politics of feminism in Islam. **Signs**, v. 23, n. 2, p. 321-361, 1998.

MCGOLDRICK, Dominic. **Human rights and religion: the Islamic debate in Europe.** Portland: Hart, 2006.

NAJMABADI, Afsaneh. Gender and the sexual politics of public visibility in Iranian modernity. In: SCOTT, Joan; KEATES, Debra (Eds.). **Going public: feminism and the shifting boundaries of the private sphere.** Urbana: University of Illinois Press, 2004, p. 44-68.

NUSSBAUM, Martha. **Women and human development: the capabilities approach.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PATEMAN, Carole. **The sexual contract.** London: Polity, 1988.

ROSANVALLON, Pierre. **Le modèle politique français: la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours.** Paris: Seuil, 2004.

SANDS, Kathleen. Feminism and secularisms. In: JAKOBSEN, Janet; PELLEGRINI, Ann. **Secularisms.** Durham: Duke University Press, 2008, p. 308-329.

SCOTT, Joan. **The politics of the veil.** Princeton: Princeton University Press, 2007.

SILVERSTEIN, Paul. **The invention of decolonization: the Algerian war and the remaking of France.** Ithaca: Cornell University Press, 2006.

SOUFFRANT, Eddy. To conquer the veil: woman as a critique of liberalism. In: GORDON, Lewis; SHARPLEY-WHITINIG, T. D.; WHITE, Renée (Eds.). **Fanon: a critical reader.** Cambridge, Mass: Wiley-Blackwell, 1996, p. 170-178.

STITES, Richard. **The Women's Liberation Movement in Russia: feminism, nihilism, and bolshevism, 1860-1930.** Princeton: Princeton University Press, 1978.

TAVERNISE, Sabrina. **Youthful voices stirs challenge to secular Turks.** New York Times, October 14, 2008.

TAYLOR, Charles. **A secular age.** Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Souvenirs.** Paris: Gallimard, 1964.

Sexualism: On secularism and gender equality

Abstract: This article presents the translation from English to Brazilian Portuguese of the chapter "Sexualism: On Secularism and Gender Equality," which is part of the book "The Fantasy of Feminist History" by Joan Wallach Scott, published in 2011 by Duke University Press. The text challenges the colonialist presumption that Western secularism represents the overcoming of gender inequality, operating within the binary pairs of modern thought to demonstrate that substantive inequality can be obscured, if not deliberately hidden, through liberal progressive narrative. Scott takes us from the French Revolution - exposing the ways in which these binary pairs are constructed, resorting to the notion of hierarchical complementarity that delimits the imaginary boundaries between secular West and theocratic East, its Other - to one of the most recent manifestations of this colonial exercise: laws aiming to prohibit the use of the Islamic veil, the hijab, in the name of a purported defense of equality that, at its core, reproduces the hierarchical structures it opposes on the surface. Agency, sexual difference, and equality are among the topics Scott navigates, exploring the paradoxes of secularism and exposing its undeniably gendered character.

Keywords: secularism; gender; sexual difference; colonialism; religion.

Recebido: 14/12/2023

Aceito: 03/06/2024