

DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99735>

RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR: UM COMENTÁRIO FEMINISTA

*RELIGIOUS REASON AND SECULAR AFFECT:
A FEMINIST COMMENTARY*

Fabiana Maizza¹

O artigo de Saba Mahmood “Razão religiosa e afeto secular” possui um ponto central que sustenta, de forma direta ou indireta, todos os outros argumentos da autora. A ideia de que para os sujeitos não-seculares — aqueles a que a autora se refere como sujeitos da razão religiosa — o que chamamos de religião se inscreve em suas falas, seus trejeitos, seu andar, seus corpos, seus seres, seus cotidianos, suas vidas... Ou seja, está longe de ser algo do domínio da representação, da escolha ou do exterior do ser. Esta segunda visão da religião em que algo exterior e fora do sujeito é reflexo, como argumenta a autora (baseando-se em autores como Webb Keane, entre outros/as), da criação do estado moderno, pautado em termos jurídicos, em leis e direitos, é algo que foi proporcionado pelo expansivo papel do cristianismo protestante em sua invenção. O conceito moderno de religião teria nascido da globalização do cristianismo protestante a partir do movimento missionário colonial, que fornece uma ideologia semiótica em que “ser moderno” subentende ser capaz de separar objeto e sujeito, significante e significado, forma e essência. Em outras palavras, o “Estado de direito” contemporâneo, pelo qual se reivindicam “o direito de expressão”, “a liberdade de expressão”, entre outras exigências em nome da “liberdade”, é um Estado compatível com — pois, formado por — uma única leitura possível do que possa ser religião: algo que transcende o sujeito. Porém, no mundo da razão religiosa o Profeta Maomé não é apenas um símbolo religioso, mas sim uma maneira de estar no mundo: uma imanência, uma virtude, um afeto. É nesta aparente

¹ Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. E-mail: fabimaizza@hotmail.com.

incompatibilidade que a autora decide reler os eventos da publicação (e republicação) de *charges* satíricas do Profeta em um jornal dinamarquês em 2005 (e 2008) que ofenderam religiosos muçulmanos no mundo todo enquanto a grande maioria dos europeus/europeias se confortava na ideia de que o jornal “tinha o direito” de publicar o que bem entende, pois “a liberdade de expressão” não pode se “dobrar ao fanatismo religioso” que, além de “antidemocrático”, seria também perigoso, pois agiria em nome do “terrorismo”².

Minha leitura procurará fazer uma analogia entre as questões colocadas pela suposta incomensurabilidade “religioso” *versus* “secular” com a discussão sobre mulheres do Islão *versus* o feminismo liberal e social-marxista — tema que a própria autora aborda em outros trabalhos (Mahmood, 2012). Pretendo, assim, levar a discussão para um tema bastante caro a Mahmood: o Islão dentro do debate acadêmico feminista. Em seguida, procurarei evidenciar, pensando com Mahmood e outras autoras feministas, a contradição de mulheres europeias defenderem o Estado (e seus direitos) quando o próprio Estado pode ser lido como símbolo da “derrota do sexo feminino” — para usar as ideias de Engels em seu clássico livro *A origem da Família, da propriedade privada e do Estado*, publicado originalmente em 1884. Fecharei então com a famosa anedota de Virginia Woolf que nos faz pensar na questão: direito em nome de quem? Em suma, procurarei uma leitura do texto de Mahmood através de tensionamentos feministas.

A reação das pessoas que se consideram modernas e não religiosas à reação dos muçulmanos, que se sentiram pessoalmente atacados pelas *charges* do jornal dinamarquês, nos leva diretamente ao debate das feministas brancas,

² O texto de Mahmood foi publicado em 2009, mas em 2015 exatamente a mesma questão e as mesmas bandeiras se levantam depois do ataque ao jornal francês *Charlie Hebdo*, quando dois irmãos militantes religiosos vingam a imagem do Profeta matando 15 funcionários do periódico em sua sede parisiense. Aqui também e durante anos consecutivos, o hebdomadário teria publicado *charges* satíricas do Profeta, consideradas mais do que ofensivas por diversas pessoas da religião muçulmana. Após o ataque, dois movimentos simultâneos e incompatíveis se formam: “Eu sou Charlie” e “Eu não sou Charlie”.

heterossexuais, de classe média e burguesas que, a partir de sua posição de privilégio, se consideram o exemplo de “mulher livre” e feminista a ser seguido por mulheres mundo afora. Os argumentos trazidos por Mahmood em “Razão religiosa e afeto secular” se encaixam nesta discussão não por acaso, pois o posicionamento da autora com relação à religião se sustenta de forma idêntica quando o debate se volta para o feminismo. Se na leitura secular os muçulmanos que se sentiram pessoalmente ofendidos não estavam fazendo a divisão necessária entre sujeito (o estatuto divino atribuído a Maomé) e o objeto (representações pitorescas de Maomé), no posicionamento dos seguidores de Maomé o Profeta é visto como uma forma de habitar o mundo, corporalmente e eticamente. O comportamento do Profeta é tido não como mandamento, mas como virtude, e nesse sentido seus seguidores procuram emular a forma como ele se vestia, comia, falava, dormia, andava, etc. Da mesma maneira, para as mulheres do movimento *da’wa* no Egito — que faz parte daquilo que ficou conhecido como “renascimento islâmico” — usar véu e procurar agir de forma “dócil” e “tímida” é uma maneira de adquirir as virtudes da modéstia e piedade feminina (Mahmood, 2012, p. 16), necessárias para sentir “felicidade”, “pureza”, “sabedoria” (Mahmood, 2012, p. 210). *Al-hayā*, algo que poderíamos traduzir por “ser modesta e agir com timidez”, é um modo de ser e estar no mundo, particularmente importante para a plenitude feminina no Islão. Enquanto que para o feminismo liberal e social-marxista, formado sobretudo por mulheres ocidentais, o uso do véu e a “agência dócil” são lidos como passividade e seriam a prova do poder de opressão masculino: as mulheres, enquanto seres subjugados, deveriam lutar por sua liberdade, recusando, por exemplo, o porte do véu.

É interessante perceber aqui que, de uma forma geral, as feministas social-marxistas e as liberais, em sua grande parte mulheres brancas de classe média “ocidentais”, tendem a defender certa liberdade que seria proporcionada na luta contra a opressão do estado patriarcal. Essa liberdade, como sabemos, se cristaliza em termos de determinados direitos, tais como direito a um corpo liberto/livre, direito a reprodução, direito a aborto, direito a creche, direito ao divórcio, direito a liberdade sexual,

direito a trabalho fora de casa, direito ao modo de se vestir, entre outros. O irônico dessas reivindicações é que elas surgem como necessárias devido à própria modernidade que essas mesmas feministas reivindicam como “a verdadeira libertação das mulheres”. Isto, pois, foi a própria construção do Estado moderno que retirou das mulheres o domínio sobre seus corpos, sobre sua sexualidade, sobre sua reprodução, e as colocou em um domínio que poderíamos qualificar de “exclusivamente doméstico”. A retomada de controle sobre esses pontos é agora reivindicada por elas como o mote para um feminismo universal unificado, em que todas as mulheres do mundo devem lutar por liberdade e pelo direito de igualdade com os homens — e contra o sistema patriarcal. No entanto, nem todas as mulheres do mundo passaram pelo processo de construção do capitalismo, e as que passaram não o fizeram da mesma maneira que as mulheres brancas europeias.

Silvia Federici, em sua famosa argumentação sobre a inquisição e perseguição das bruxas na Europa, sobretudo na virada do século XVI para o XVII, dirá que o surgimento do capitalismo e da ciência coincide com a guerra contra as mulheres. A caça às bruxas procurou destituir o controle que as mulheres haviam exercido sobre sua função reprodutiva e serviu para preparar o terreno para o desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressor (Federici, 2017), no qual uma nova divisão sexual do trabalho confina as mulheres ao trabalho reprodutivo — mas, agora, sem o controle de seus corpos. A caça às bruxas foi, sob essa perspectiva, o processo bem-sucedido da eliminação de um saber empírico feminino, relativo a ervas e remédios curativos, que havia sido acumulado e transmitido de geração a geração durante centenas de anos. A perseguição à curandeira popular culmina no surgimento da medicina profissional, que exclui as mulheres da esfera do conhecimento. Para Federici, a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque em escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época (Federici, 2017), mas são também as condições que possibilitam o seu surgimento.

Nesse sentido, é a própria invenção do capitalismo que destitui as mulheres de seus saberes. Capitalismo que hoje é reivindicado pelas mulheres

brancas como o caminho para a libertação feminina. Como nos explica Hazel Carby, uma pensadora afro-britânica (Black British), as mulheres brancas, feministas social-marxistas, reivindicam o trabalho assalariado dentro do capitalismo industrial de estilo ocidental como a única maneira de assegurar e aumentar a libertação feminina (Carby, 1997). Carby nos lembra também que a criação da ciência fez com que práticas relacionadas ao corpo das mulheres passassem de mãos femininas para mãos masculinas. No entanto, a ciência é vista como um elemento central para o pensamento considerado “progressista”, inclusive pelas próprias feministas social-marxistas e liberais, que encontram na ciência a forma mais reconfortante para pensar o sistema sexo/gênero — usando o termo forjado por Gayle Rubin (2017) — longe das práticas que elas consideram reminiscências do período feudal, ou simplesmente “bárbaras”, tais como “circuncisão feminina”, “clitoridectomia” e outras mutilações do corpo feminino, mas também a poligamia e casamentos arranjados, que elas relacionam de forma reducionista a falta de desenvolvimento tecnológico (Carby, 1997). Além disso, as europeias agem como se a imigração de mulheres para a Grã-Bretanha (e outros países europeus) possibilitasse às mulheres do mundo a entrada em uma sociedade mais liberal e com leis e costumes mais “progressistas/iluministas” do que suas sociedades de origem (Carby, 1997). Carby nos lembra que o contato de culturas africanas e asiáticas com sociedades brancas em geral não trouxe uma mudança mais progressista nos sistemas sexo/gênero. Bem pelo contrário, o colonialismo visou sempre destruir estruturas de parentesco que não se moldavam em termos da família nuclear, muitas das quais permitiam mais autonomia e poder às mulheres, como fica claro, por exemplo, se olharmos as investidas coloniais a diversos povos na África (Carby, 1997).

O livro *Três Guinéus*, de Virginia Woolf, é uma longa resposta a uma carta em que seu correspondente lhe perguntava “como fazer para impedir a guerra” e lhe pedia para assinar um manifesto para “proteger a cultura e a liberdade intelectual”. Virginia Woolf se recusa a assinar o manifesto, não porque ela acreditava que a guerra era inevitável, mas porque se recusa a qualquer lealdade a sua pátria, e pede às mulheres recusarem os ideais defendidos por seus pais e irmãos, “homens cultivados”, que tentam preservar

seus mundos. Ela declara: se houver uma guerra, não a faça em nome das mulheres, “não em nosso nome”, é seu refrão. Essa história foi relatada por Vincienne Despret e Isabelle Stengers (2011, p. 17-26), que contam também que, em 2002, esse grito foi reutilizado pelos manifestantes americanos contra a invasão de Bush ao Iraque; e em 2004 pelas feministas do grupo *nextgeneration*, no Dia Internacional das Mulheres (Despret; Stengers, 2011).

As jovens europeias do *nextgeneration* argumentavam que os colonizadores europeus legitimaram suas leis em nome de “civilizar as colônias” e que a missão civilizadora era muitas vezes fundamentada em termos de “proteger as mulheres de suas culturas opressoras e dos homens”. Mas, ao voltarem para casa, esses mesmos “cavalheiros” eram os maiores oponentes às lutas da primeira onda do feminismo. No entanto, como bem colocado por Hazel Carby, as próprias sufragistas tinham muitas vezes atitudes imperialistas com implicações racistas (Carby, 1997) — e aqui não podemos deixar de pensar no potente discurso de Sojourner Truth, *E não sou uma mulher?* O que nos leva à pergunta: *As mulheres muçulmanas precisam ser salvas?*, título do livro de Lila Abu-Lughod (2013), em que a autora argumenta que o vocabulário ocidental de opressão, escolha e liberdade não é adequado para descrever a vida das mulheres no Islã. A autora denuncia um tipo de mentalidade que deseja justificar a interferência estrangeira, incluindo a invasão militar, em nome de socorrer as mulheres do Islamismo. O que vemos nessas tensões e idas e vindas na historicidade ocidental é que, apesar de hoje muitas jovens europeias defenderem a ideia de que políticas anti-imigracionistas, islamo-fóbicas e etnocêntricas não podem falar em nome da emancipação feminina (Despret; Stengers, 2011), são justamente essas vozes racistas e colonialistas que tendem a emergir quando nós, feministas brancas, não *desaceleramos* o nosso pensamento — usando o conceito de Stengers.

Voltando ao texto de Mahmood, a questão parece ser que a suposta incomensurabilidade entre democracia e religião só se sustenta quando recusamos sistematicamente repensar nossas instituições e a história de suas criações. Nesse caso, nos apoiamos no pensamento ocidental que exalta a objetividade, a racionalidade, a coerência, sem perceber que esses adjetivos são justamente os que qualificam e descrevem aquilo de mais violento para

outros povos, mas também para as mulheres, no pensamento do homem branco europeu. Enfim, se a luta contra outros mundos pretende se justificar por meio da racionalidade e dos “direitos democráticos”, que ela não o faça em nome de mulheres feministas ou, ao menos, das feministas que se recusam a assumir a posição eurocentrada e condescendente dos homens brancos.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim women need saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

CARBY, Hazel. White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. In: MIRZA, Heidi Safia (ed.). *Black British feminism, a reader*. London: Routledge, 1997. p. 45-53.

DESPRET, Vincienne; STENGERS, Isabelle. *Les faiseuses d'histoire: que font les femmes à la pensée?* Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2011.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 1884.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 9-62.

Recebido em: 29/10/2019

Aprovado em: 29/10/2019

