

# Série História(s) do Presente

Por Miguel Bandeira Jerónimo e José Pedro Monteiro

# O que revelam os véus

**Ensaio** Há outras possibilidades e caminhos de interrogação da “controvérsia do véu”, mais atentas aos contextos históricos, recusando simplismos e essencialismos, menos politizadas, mas sem deixar de ser políticas. Talvez sejam menos apelativas para a propaganda e os zelotes de serviço, mas são certamente mais rigorosas e humanas

MARC DEVILLE/GAMMA-RAPHO/GETTY IMAGES



### Umás pelas outras

Numa das últimas “controvérsias do véu” na Turquia, em 2008, surgiu o movimento “Nós Olhamos Umás Pelas Outras”, que procurou romper com a partidarização calculista do assunto. Em baixo, raparigas turcas veladas em Ancara, em 1988



### The Politics of the Veil

Joan Wallach Scott, Princeton University Press, 2007



Através da revisitação crítica de 12 livros, ao longo de 12 meses, a série **História(s) do Presente** recupera um conjunto de processos históricos que modelaram inequivocamente o nosso presente. Da longa persistência de modelos de organização concentracionária em “campos” durante o século XX à recorrente ameaça, proveniente de vários sectores, sobre os fundamentos racionais do conhecimento, passando pelas preocupações relativas ao crescimento demográfico ou à sustentabilidade do planeta, a série oferecerá ao leitor uma visão mais poliédrica dos passados que construíram o mundo como o conhecemos hoje. Para acompanhar sempre no primeiro domingo de cada mês.

### Polícia da fé, polícias da moda

Na Bulgária, a desagregação do império soviético criou novos problemas de administração pública de modalidades de culto e expressão cultural, durante décadas remetidas para o espaço privado e, em muitos casos, fortemente vigiadas e constringidas, senão mesmo violentamente suprimidas. O caso da heterogénea população muçulmana, com uma presença significativa e secular no território, é exemplar. Exemplar é também a problemática relacionada com o uso do “véu” pelas jovens muçulmanas, no que nos diz sobre o facilitismo interpretativo com que muitas vezes se abordam certos processos e práticas sociais. Por exemplo, essa opção significou e pode significar a procura por uma identidade individual autónoma, distintiva, de natureza política, social ou religiosa. Pode ser um *rito de passagem* em universos sociais distintos. Ou um símbolo de inscrição “urbana” e recusa de uma vinculação simbólica e material ao mundo rural. Nada que incomode quem não hesita, nem hesitou, a equacioná-lo com uma identidade histórica colectiva, sem fissuras.

A tensão entre o domínio da expressão individual, relativamente livre, e as tentativas de imposição de um sentido político e cultural unívoco, mais amplo e profundo, é evidente. Isso não impede que muitos dos mais acérrimos proponentes e oponentes do uso do véu ignorem, de modo recorrente, o primeiro aspecto. Opções estilísticas – simplificando, uma escolha entre a minissaia e várias formas de encobrimento – tendem a ser tomadas ora como símbolos de um “ocidente” decadente e desorientado ou de um “oriente” atávico e despótico. São vistas como expressões de (i)moralidade, de identidades colectivas concorrentes, cristalizadas por uma trajetória histórica sem espinhos. Tornaram-se poderosas armas de arremesso político, como se detivessem alguma propriedade mágica para transformar realidades políticas e socioeconómicas desagradáveis. Como se não fossem também formas de expressão individual decorrentes de uma miríade de motivações. Num contexto de gradual integração europeia da sociedade búlgara, com várias transformações sociais, políticas e económicas associadas, estas questões tornaram-se ainda mais visíveis.

Um caso singular protagonizado por duas adolescentes em Smolyan, junto à fronteira com a Grécia, espoletou um debate nacional em 2006. Perante a sua vontade em juntar um *hijab* ao vestuário

escolar, foram proibidas de o fazer, por autoridades locais e nacionais. Em razão da sua persistência e do envolvimento de organizações não governamentais, como a União para a Cultura e Desenvolvimento Islâmicos que se dirige essencialmente aos *pomaks* (descendentes de búlgaros que se converteram ao islão durante o domínio otomano), o ministro da Educação aprou-se do argumentário esgrimido em França para sustentar a sua posição. Uma queixa foi depositada na comissão búlgara de protecção contra a discriminação. Como em muitas outras situações, a linguagem dos direitos humanos e da liberdade de expressão foi usada como justificação pela União para contrariar a interdição do véu.

Após décadas de políticas de “assimilação” forçada e de limitação religiosa por parte do regime comunista, o problema era colocado como sendo de *liberdade*. Os direitos religiosos sobrepunham-se aos direitos das mulheres. O problema da igualdade de género emergiu nos debates, mas foi consistentemente desvalorizado pelas partes em disputa. O caso em questão foi aproveitado para promover formas mais comprometidas de pertença religiosa, ou mesmo de reforço de uma visão “purificada” desta. Várias publicações, produzidas para a população *pomak*, eram claras na afirmação das obrigações morais das mulheres (por exemplo, estrita obediência à hierarquia religiosa e às suas interpretações das escrituras) e na dimensão pecaminosa de não se cobrirem. A polícia da fé era também a polícia da moda. O véu não era apenas um símbolo (como seria a cruz). Acima de tudo era tomada como um dogma religioso e um elemento constituinte de uma relação individual com o divino. A estrita observância a ambas, para além do mais, significava a recusa da decadência ocidental, simbolizada pelo uso generalizado da minissaia, inclusive nas regiões *pomak*.

Como em muitas outras circunstâncias, as forças nacionalistas e conservadoras não enjeitaram a oportunidade. As comunidades muçulmanas seriam as responsáveis pelas árduas condições sociais e económicas que decorreram da “transição” política. A associação da pobreza a regiões *pomak* (sempre essencializadas de um ponto de vista cultural) foi explorada com insistência. Para gáudio destes e de outros grupos, seguramente desconfortáveis com a comunhão de opinião, em 2006, a dita comissão apoiou a decisão do ministério,

chegando a punir a União por incitar à conflitualidade étnica. A possibilidade de banir *qualquer* símbolo religioso em escolas gerou uma contestação significativa, ironicamente proveniente em larga medida dos sectores cristãos maioritários. Em 2016, a Bulgária banuiu o uso público de *nigabs* e *burqas*, numa proposta liderada pela coligação nacionalista da Frente Patriótica. O argumento securitário, incluindo o da maior visibilidade dos sistemas de vigilância pública, foi avançado como fundamental. O que foi prontamente disputado, entre outras vozes críticas, pela Amnistia Internacional, que considerou a medida uma clara violação dos direitos da mulher à liberdade de expressão e de religião. De pouco serviu.

### Nem “robôs islâmicos”, nem “objectos sexuais”

Em 2005, o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos sancionou positivamente a proibição dos véus nas universidades turcas. Leyla Sahin, oriunda de uma família praticante, confrontou a Universidade de Istambul com a sua vontade de usar o véu na vida escolar. Foi proibida de o fazer, em Fevereiro de 1998, apesar de invocar a Convenção Europeia dos Direitos Humanos, nomeadamente os artigos que garantem a liberdade de profissão de fé, proibição de discriminação e liberdade de expressão. Sahin personificou – tal como, décadas antes, Sule Yüksel Senler, jornalista, activista e autora do romance de culto sobre o assunto *Huzur Sokagi* (Rua da Serenidade) – o que um especialista intitulou “feminização simbólica da política de direita”. Em 2008, tornou-se parlamentar, como representante do Partido da Justiça e do Desenvolvimento turco (AKP), de Recep Tayyip Erdogan. O apoio do tribunal europeu deveu-se em parte ao facto da conciliação do uso obrigatório do véu por questões religiosas, e enquanto decorrência de liberdade de expressão, com os princípios de igualdade de género, pilar declarado, mas escassamente protegido, da Convenção Europeia dos Direitos Humanos, ser vista como improvável.

Também em 2008, o AKP aprovou duas emendas constitucionais, ratificadas pelo então presidente Abdullah Gül, com o objectivo de revogar a proibição do uso do véu no ensino superior e no sector público, que fora decretada pelo Tribunal Constitucional em 1989. Tal ocorreu com o apoio do Partido do Movimento Nacionalista, um partido de extrema-direita, ultranacionalista. Para regozijo do principal opositor político do



processo, o Partido Republicano do Povo (advogado de preceitos secularistas e que encarava as emendas como demonstração dos verdadeiros objectivos do AKP, ou seja, a *islamização* do regime político), o Tribunal Constitucional anulou essas emendas. Essa decisão, é óbvio, não implicou o esmorecimento do tema. O impasse continuou, sempre num contexto de um ambíguo processo de potencial adesão à União Europeia, que certamente condicionou a “controvérsia do véu”.

No seio deste debate, um movimento particular não recebeu o protagonismo que talvez merecesse. Tratou-se de uma iniciativa intitulada “Nós Olhamos Um Pelas Outras”, que procurou romper com a partidarização calculista do assunto. Fruto de uma coligação de extracção ideológica diversa, criada precisamente em 2008, entre sectores feministas, grupos LGBT e activistas religiosos (nomeadamente a ONG islâmica Organização para os Direitos das Mulheres Contra a Discriminação), o movimento declarava recusar o conjunto de estereótipos públicos que tornavam as mulheres que usavam o véu ou em “robôs islâmicos” ou em “objectos sexuais”. Ou “ignorantes, fanáticas, maliciosas” ou “exibicionistas, sedutoras”. Num caso, recusavam o racismo associado; no outro, o sexismo. A nota de imprensa era clara: “Nós, mulheres, crentes e não crentes, veladas ou não, mulheres que agem de acordo com os direitos e liberdades das mulheres, nós somos contra os que dizem: ‘Se tu existes, então eu não.’” E continuava: “Nós, as mulheres, rejeitamos o controlo sobre os nossos corpos em nome do modernismo, do secularismo, da república, da religião, da tradição, dos costumes, da moralidade, da honra ou da liberdade.” Uma citação de Hannah Arendt, “Ignorar uma pessoa condu-la a duvidar da sua própria existência”, encerrava o esclarecedor texto.

Sem perder o alcance eminentemente político, a estratégia passava por despolitizar a identidade, não deixando que a discussão ficasse enrincheirada nas antigas disputas entre mundividências “kemalistas” e “islâmicas”. As primeiras, geradas pelo reformismo de Mustafa Kemal Atatürk contra o passado otomano e a favor de uma relativa “ocidentalização” da sociedade turca desde a fundação da República, em 1923, tendem a reduzir a questão do véu a um mero instrumento de incompatibilidade “cultural”. Se nas primeiras décadas da República, marcadas pela abolição do califado e da *Sharia* e pela chamada Lei do Chapéu, que substituiu o *fez* ou *tarbush*, o desvelar era tomado como uma recusa da tradição e

*As modas e as práticas do velamento resultam de relações dinâmicas, por vezes paradoxais e amiúde pouco claras, entre religião e política, ‘ética e estética’, ‘piedade e beleza’ e ‘sobriedade e atracção’. Entre relativa autonomia e submissão*



do ruralismo empobrecedor, em finais do século, o velamento era tomado como um desafio simbólico à autoridade estatal. As segundas, forjadas na tensa acomodação do islão a um contexto secularista, numa sociedade maioritariamente muçulmana (sunita), tendem a interpretar e a promover o velamento como demonstração clara de lealdade religiosa e compromisso cultural. Talvez seja um truismo necessário dizer que, ao longo do tempo, o significado e as práticas do velamento mudaram consideravelmente. Há usos do véu que procuram o apagamento das conotações religiosas. Outros revelam de modo claro o abandono da suposta sobriedade “tradicional” no que diz respeito às cores e padrões.

Este movimento feminino procurava evitar deixar-se prender no atoleiro do “choque de civilizações” e da política do medo e do controlo social. Mas o delicado encontro de opiniões por parte dos sectores coligados enfrentou vários desafios. E soçobrou. A pressão de sectores religiosos ultraconservadores contra o envolvimento da comunidade LGBT no movimento foi um deles. Outro foi o apoio que alguns dos grupos muçulmanos que dele faziam parte concederam às intoleráveis palavras de Selma Aliye Kavaf contra a homossexualidade, proferidas em 2010, enquanto era ministra dos Assuntos das Mulheres e da Família pelo AKP. Estes factores, entre outros, resultaram na marginalização do “Nós Olhamos Um Pelas Outras” no interior do movimento feminista, predominantemente *kemalista*. Mas o seu insucesso não deve implicar

a desvalorização do que mostraram ser concebível: outras possibilidades e caminhos de interrogação da “controvérsia do véu”. Talvez menos apelativas para a propaganda e os zelotes de serviço, mas certamente mais rigorosas e humanas.

**Fé, piedade, privacidade, disfarce, autodefesa, negação...**

Estudos recentes sobre a questão do véu em África revelam aspectos comuns. O significado e o sentido das práticas de velamento variam historicamente, social e geograficamente. Por exemplo, dinâmicas reformistas na educação ou momentos de significativa transformação político-económica suscitam novas codificações e re-significações do seu uso. Essas práticas decorrem ainda de múltiplas motivações e propósitos, muitas vezes reduzidos a interpretações superficiais e facciosas.

Em Zanzibar, onde os usos do véu têm uma longa história pré-colonial e remetem para dinâmicas de distinção social complexas, a revitalização da prática do *niqab*, em substituição do tradicional *buibui*, parece estar mais associada a formas de estetização do quotidiano e a mecanismos de preservação da privacidade do que a processos de intensificação de fidelidade religiosa. Nada disto obsta à identificação de um padrão semelhante por todas as regiões com presença muçulmana significativa em África e pelo Médio Oriente, demonstrando ligações religiosas difíceis de desprezar. A circulação das normas religiosas percorre caminhos similares às das normas e opções estéticas e de estilo

JANA CAVOJSKA/SOPA IMAGES/GETTY IMAGES



### As pomak de Ribново

Num contexto de gradual integração europeia da sociedade búlgara, a “controvérsia do véu” tornou-se mais visível. Ao lado, raparigas durante um casamento em Ribново, localidade de maioria pomak, descendentes de búlgaros que se converteram ao Islão durante o domínio otomano

as práticas de velamento não parecem determinar, *em si mesmo*, qualquer grau de autonomia ou dependência social das que as observam. Ler nelas, *necessariamente*, expressões de total independência ou, pelo contrário, de subjugação é escassamente confirmado pelas investigações empíricas disponíveis. O riquíssimo livro colectivo coordenado por Elisha P. Renne, *Veiling in Africa*, é esclarecedor em todos estes sentidos. As modas e as práticas do velamento resultam de relações dinâmicas, por vezes paradoxais e amiúde pouco claras, entre religião e política, “ética e estética”, “piedade e beleza” e “sobriedade e atracção”. Entre relativa autonomia e submissão, podemos acrescentar. Tudo isto atravessado por dimensões geracionais, educacionais, económicas, de estatuto social, entre outras.

Com notórias diferenças, só compreensíveis quando descemos aos contextos locais e os compreendemos comparativamente e na sua intersecção com processos que os extravasam, muitas das dinâmicas de descarada instrumentalização política e de distorção interpretativa identificadas nestes três casos são comuns a muitos outros associados à questão do velamento.

### As “novas” mulheres “novas”

Foi contra estas tendências que Joan Wallach Scott escreveu *The Politics of the Veil* (2007). Figura central da historiografia contemporânea, não apenas por ter insistido na centralidade da questão de género na problematização histórica, Scott debruçou-se sobre a intensa polémica que se instalou em França, em 2004, a propósito do uso do véu nos estabelecimentos escolares. Insuspeita de qualquer simpatia pela prevalência de sociedades patriarcais e reconhecidamente empenhada na luta contra as desigualdades de género, a autora obriga-nos ao desconforto de repensar respostas fáceis a problemas complexos. Desde logo, recusando um uso essencialista e a-histórico dos conceitos. Por exemplo, a usual distinção entre “tradição” e “modernidade” que acompanhou todo o debate é solidamente questionada. É-o com recurso a um exercício simples, mas em grande medida ausente neste debate público: como é que as adolescentes que pretendiam usar véu nos espaços públicos justificavam a sua decisão? Ao contrário do que se possa pensar, muitas delas faziam-no contra a vontade dos pais e dos círculos familiares próximos. Outras porque encontravam no gesto a recuperação de uma espiritualidade que julgavam

## Estudos de Género e investimento público – um problema

Os Estudos de Género constituem uma área científica interdisciplinar e autónoma que compreende os Estudos Feministas, os Estudos sobre as Mulheres e os Estudos LGBTQ+. Em Portugal, este campo destaca-se por um significativo contributo para a modernização, dinamismo e internacionalização da investigação, caracterizando-se pela capacidade de atracção de estudantes de doutoramento e investigadoras/es em graus diversos da carreira científica, pela existência de redes de pesquisa fortemente internacionalizadas, pela obtenção de financiamentos competitivos a nível europeu e pelo impacto social e político da área, através, por exemplo, da transferência de conhecimento fundamental à formulação, implementação e/ou avaliação de políticas públicas. Dada a natureza interseccional do género e da sexualidade, também o campo teórico atravessa outras áreas do conhecimento, promovendo aprendizagens partilhadas nas esferas da educação, da saúde, da habitação, da diversidade cultural ou do envelhecimento, para citar alguns exemplos. No entanto, apesar de reconhecidos os critérios que lhe conferem excelência, os recursos necessários à sustentabilidade continuada destes sucessos permanecem ausentes das Políticas para a Ciência. Em 2017 o documento *Reforçar o Sucesso e a Excelência dos Estudos de Género em Portugal: Recomendações ao nível de Políticas para a Ciência*, subscrito por especialistas em Estudos de Género, identificou um pacote de medidas consideradas fundamentais para o bom desenvolvimento deste campo científico no país. Entre esse conjunto de observações, constava: a) a integração de pelo menos um/a especialista na área dos Estudos de Género em painéis de avaliação

de projetos e bolsas em concursos científicos; b) a norma dos 40% como patamar mínimo de representação para cada um dos sexos na composição de painéis de avaliação; e c) a promoção de concursos públicos dirigidos à comunidade científica nacional, via Fundação para a Ciência e Tecnologia, na área específica dos Estudos de Género.

Cada uma destas recomendações formuladas com base em modelos já testados com sucesso noutros países continua hoje por responder. A decisão de investir proactivamente no *mainstreaming* de género na política científica não deve ser adiada, sob pena da manutenção dos enviesamentos históricos assentes na desigualdade entre mulheres e homens e na ideologia patriarcal que lhe subjaz e que se materializa em poderosos obstáculos à investigação. Nesta matéria, assegurar condições justas para o acesso a

financiamento autónomo assume crescente importância.

Disso se deram conta, por exemplo, a Netherlands Organisation for Scientific Research, que integra especialistas de género em painéis de avaliação de bolsas individuais, e o Research Council of Norway, que em 2014 aprovou uma política de promoção da igualdade de género que inclui a inclusão de especialistas de género nos processos de avaliação da investigação.

Em Portugal, a falta de investimento público direto na área dos Estudos de Género ameaça o desenvolvimento continuado da área, desmerecendo as metas já alcançadas. Sem ele, o caminho da igualdade de oportunidades independentemente da identidade ou expressão de género continua a passar ao lado da política científica.

**Ana Cristina Santos**  
Centro de Estudos Sociais,  
Universidade de Coimbra



de vida, ainda que com algumas diferenças óbvias. Para os refugiados Oromo (oriundos da Etiópia), no Quênia, o véu preto (*abaya*) também permite mecanismos sociais tendentes à preservação da privacidade. O disfarce possibilita estilos de vida de outro modo menos exequíveis (sair à noite, por exemplo) ou encena uma superficial integração, facilitadora de oportunidades sociais várias num contexto desfavorável e estranho. Tem ainda a vantagem de dificultar a vigilância de agentes etíopes infiltrados nos campos e fora deles. No Senegal, a justificação dos usos do véu pelas mulheres oscila entre a obrigação da fé e o livre exercício de escolha e autonomia individual, num processo de negociação de papéis sociais e familiares. Na Nigéria, os usos do véu resultam de uma tentativa de diminuir a vulnerabilidade social e “moral” das mulheres, sem deixar de estar associado a afirmações estéticas.

É ainda imperioso acrescentar que, como em muitas outras geografias e contextos, as práticas de velamento não são necessariamente constantes, diárias. Ajustam-se a circunstâncias sociais, às suas recompensas e aos seus riscos simbólicos e materiais. Não podem ainda ser interpretadas como significando a ausência de disputas, por vezes acérrimas, no interior de comunidades muçulmanas sobre os pressupostos e o impacto do uso do véu. Este último é por vezes objecto de fortíssima contestação, em função de posições sociais ou diferentes pertenças étnicas, por exemplo. As distinções entre mundos urbanos e rurais é a este respeito muito importante. Acresce ainda que



## À procura de uma “História relacional que interroga toda a sociedade”

• Desde a publicação do livro bilingue *Writing Women's History in Southern Europe, 19th-20th Centuries. Écrire l'histoire des femmes en Europe du Sud, XIXe-XXe siècles*, que coordenei com a historiadora alemã Gisela Bock, passaram 15 anos. Como sublinhávamos na introdução: “Este tema acarreta perguntas tanto como respostas: dar nota do que já foi alcançado, o que está por explorar e como proceder tendo em conta a multiplicidade de tópicos individuais e as diversas abordagens e perspetivas” (p. 1). Retomando essa abordagem, gostaria, de uma forma muito sucinta, mencionar algumas iniciativas relevantes nesta área de investigação. Não se trata de fazer um balanço historiográfico, apenas de mostrar “até que ponto o ‘género’ — como um termo, um conceito e uma perspectiva — foi mobilizado por historiadores dos países do Sul da Europa” (p. 3) focando-me, aqui, em Portugal. Hoje, o termo é amplamente utilizado nas Ciências Sociais: são inúmeros os encontros e as publicações que o mencionam. Apenas para citar um exemplo, na minha instituição — o Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa — decorre todos os anos, em Maio/Junho, a semana “Falar de género” que tem por característica essencial a sua natureza interdisciplinar.

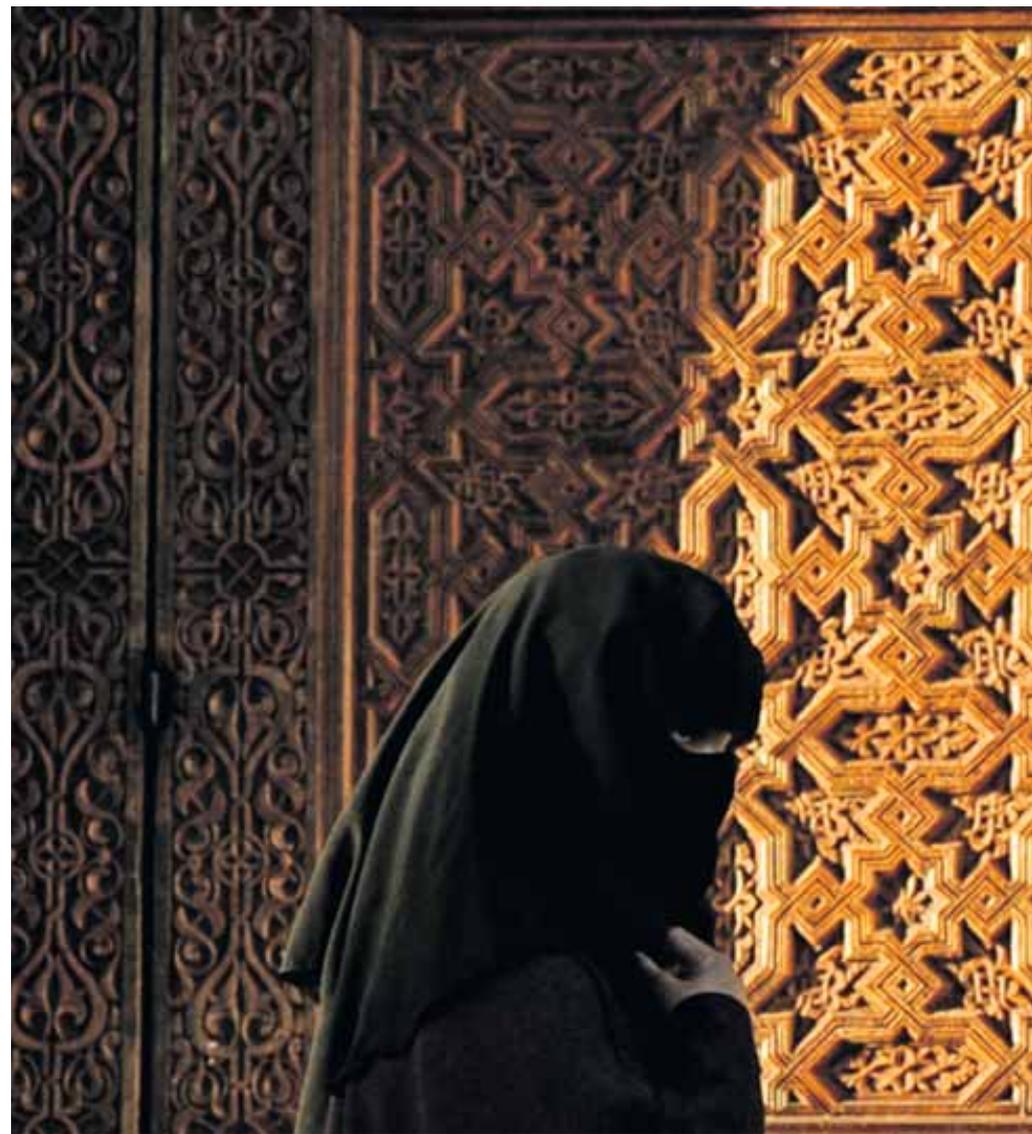
Se a palavra “género” entrou no domínio público, a sua mobilização como uma “categoria útil de análise histórica” ainda não está suficientemente difundida junto das e dos historiadores. Assim, enquanto conceito, o “género” carece em Portugal de uma maior aplicação. As reticências prendem-se com vários fatores que



deveriam estar ultrapassados no século XXI. Atualmente, o desafio consiste em escrever a história utilizando o conceito de género. A chamada “história das mulheres” e/ou “história do género”, que se tem desenvolvido desde aproximadamente há meio um século ou mais — consoante os países —, assume esta perspetiva e já produziu inúmeras excelentes contribuições. Atenta ao que acontece no estrangeiro, incorporou o conceito de género tal como o definiu a historiadora norte-americana, Joan W. Scott. Resta agora difundir esta abordagem junto de todo(a)s o(a)s historiador(a)s bem como do(a)s cientistas sociais mais globalmente. Em rigor, algumas disciplinas, como a Sociologia, foram mais recetivas a esta abordagem do que a História.

Falta ainda um longo caminho a percorrer em Portugal antes de chegar a uma “história decididamente relacional que interroga toda a sociedade”, segundo a feliz formulação de Georges Duby e Michelle Perrot, inscrita na *História das Mulheres no Ocidente*, obra traduzida em mais de dez línguas. Isso implica que cada historiador(a) tome consciência da importância do conceito de género e que o utilize na sua investigação. No que me diz respeito, é o que faço desde que cheguei a Portugal há mais de 20 anos e continuarei a fazê-lo enquanto investigadora responsável de um projeto financiado pela FCT intitulado “Mulheres e associativismo em Portugal, 1914-1974” que contribuirá para a História *tout court*.

**Anne Cova**  
**Instituto de Ciências Sociais,**  
**Universidade de Lisboa**



perdida. As motivações não eram homogêneas.

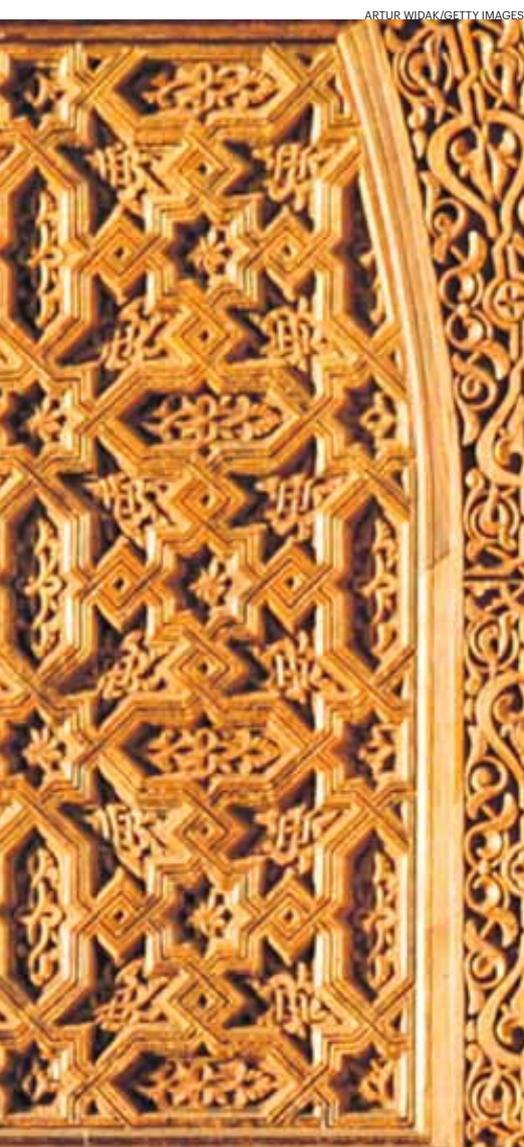
Essa recusa de se enredar em essencialismos não resulta apenas de uma razão heurística: ela existe porque o uso de abstrações decorre de lógicas de natureza política, eivadas de nacionalismo e discriminação. A necessidade de evitar acusações de discriminação numa base étnica ou religiosa fez com que o próprio articulado da lei de 2004 proibisse o uso de qualquer símbolo religioso ostensivo, potencialmente afectando cristãos ou judeus. Mas a oposição entre laicidade e confessionalismo, que inflamou a opinião pública francesa, respondia claramente à crescente islamofobia no país. Os próprios ciclos de erupção da discussão do véu respondiam a agendas de natureza política orientadas em função da questão muçulmana: a ascensão da Frente Nacional nos anos 80, a possibilidade de um governo fundamentalista argelino nos 90, e o contexto posterior ao 11 de Setembro de 2001. Em todos estes casos, a pressão proveniente da extrema-direita levou, voluntária ou involuntariamente, os sucessivos governos de centro-direita ou centro-esquerda, a incorporar alguns dos argumentos das franjas (o que se está a tornar recorrente nos dias que correm, diga-se).

O véu, que não tapa o rosto, o *niqab* ou a *burqa* passaram a ser tudo uma e a mesma coisa. O mesmo sucedeu com palavras como “imigrante”, “árabe” ou “muçulmano”. O véu, ao mesmo tempo, unifica e dispersa. Os que o usam são fechados numa “comunidade” projectada como inimigo interno e

externo, descontrolada, insidiosa. Esses “indesejáveis”, mais ou menos definidos, foram amalgamados num grupo inassimilável, independentemente de sondagens, à época, mostrarem que apesar de a maioria ser contra a proibição, não era necessariamente favorável ao uso do véu. Dispersa, no sentido em que os múltiplos usos quotidianos, as diversas motivações políticas, religiosas, estéticas, os vários condicionamentos económicos e sociais são indistintamente agrupados num único e poderoso símbolo, que tudo explica e determina, “o véu”.

Lendas sobre o secularismo, donde decorreria o compromisso da República com a igualdade de género, foram retroprojectadas no passado, não obstante as limitações ao sufrágio universal feminino até 1945 e a persistência de escolas separadas por sexo até bastante tarde. A guerra “cultural” foi tão longe quanto desvalorizar o problema evidente das profundas desigualdades desenhadas ao longo de linhas raciais e religiosas. Ou ao ignorar que, por exemplo, a melhor forma de combater formas de opressão das mulheres seria precisamente através da escola, a mesma escola que podia agora ser vedada na decorrência da nova lei. Os mesmos que decretam o fim das ideologias em nome de um “choque de civilizações” revelam-se lesto a ignorar as consequências práticas do chauvinismo em marcha.

Entenda-se, a escolha não é entre a apologia do véu e uma qualquer defesa irredutível da “tradição” e, por outro, a interdição de qualquer manifestação de diferença cultural, definida em função



ARTUR WIDAK/GETTY IMAGES

### Queimar véus

Em 1927, as mulheres foram incitadas a queimar os seus véus (*paranjis*) durante o *hujum* (ataque) no Uzbequistão. Na página anterior, uma acção de queima em Andijan

### O véu unifica e dispersa

O véu, que não tapa o rosto, o *niqab* ou a *burka* passaram a ser tudo uma e a mesma coisa. O mesmo sucedeu com palavras como “imigrante”, “árabe” ou “muçulmano”. O véu, ao mesmo tempo, unifica e dispersa

até à Guerra da Argélia, quando o véu e a poligamia eram apresentados como sinónimos do obscurantismo promovido pelo nacionalismo da Frente de Libertação Nacional. A tutela modernizadora de uma “Argélia francesa” seria a última oportunidade da mulher emancipada. De resto, estas imbricações entre género e diferença cultural podem ser encontradas em muitas histórias imperiais europeias, da abolição do *Sati* (a prática de queimar viúvas juntamente com os maridos recém-falecidos), na Índia do século XIX, à consolidação de uma representação da família africana como sendo marcada por uma divisão desigual do trabalho, que acabaria por legitimar várias formas de trabalho compelido masculino.

Mas esta não é uma história redutível ao moderno colonialismo europeu. A constituição da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, por exemplo, levantou novos problemas ao recém-constituído governo bolchevique, principalmente nos Estados da Ásia Central. Também aqui, a oposição entre “obscurantismo islâmico” e “modernidade”, especificamente socialista, se manifestou agudamente. A necessidade de criar uma “Vida Nova” com uma “Mulher Nova” tinha de confrontar o putativo atavismo das populações locais. O potencial do “véu” como gatilho simbólico foi calculado. Quando, em 1927, foi lançado pelo Partido Comunista da União Soviética aquilo que foi designado como o *Hujum* (ataque), no Uzbequistão, milhares de mulheres foram incitadas a queimar publicamente os seus véus (*paranjis*), iniciativas apresentadas pelas autoridades como actos de livre vontade. Tal supostamente resultava do papel esclarecido que desempenhavam os seus militantes e de uma política mais vasta que pretendia educar e trazer ao espaço público as mulheres uzbeques. Mas, mais uma vez, as subtilezas são cruciais. Antes do lançamento do *Hujum* já algumas mulheres se tinham mobilizado para largar os seus *paranjis*, fazendo parte de um grupo mais vasto de reformadores sociais e clérigos que entendiam que o uso do véu representava uma distorção da *Sharia*. Aliás, como sucedia ao mesmo tempo em movimentos similares, patrocinados pelo Estado em países como a já referida Turquia, o Irão ou o Afeganistão. A luta das autoridades soviéticas não era apenas contra o *mullahs* conservadores, mas também contra estes proponentes de uma “modernização” diferente. A afirmação do poder do novo Estado soviético não foi um factor de importância desprezável nesta batalha pela “secularização”, que envolveu coacção e violências várias que obrigaram mulheres a queimar os seus *paranjis* em cerimónias públicas (sendo que muitas →



GETTY IMAGES

de uma “modernidade”, também ela imaginada. Trata-se, antes, de promover um debate política e historicamente informado, onde aos principais visados e visadas lhes seja dada voz.

Centrais nesta história, os legados da França imperial. A articulação da “missão civilizadora” francesa com a edificação de estereótipos e preconceitos em torno da organização familiar, de género e da sexualidade das populações muçulmanas é tão longa quanto a conquista e ocupação da Argélia, na primeira metade do século XIX. As sociedades magrebina eram tidas como particularmente lúbricas e viciosas. É uma história que se estendeu

## A subalternização do feminino na História



• As abordagens feministas às ciências sociais e humanas revelam que todas as formas de conhecimento são indissociáveis dos contextos históricos da sua produção. O desenvolvimento de uma perspectiva feminista a partir da década de 1970, sobretudo nos contextos norte-americano e britânico, deve ser entendido como parte das profundas transformações teóricas, práticas e políticas do período, marcadas pela crescente centralidade da questão de género. Mas tais mutações sociais não tiveram o mesmo impacto noutros lugares. Por exemplo, em Portugal, o pensamento feminista e as enormes mudanças da condição feminina (jurídicas, sociais ou políticas) da década de 1970 pouco se fizeram sentir no ensino e na escrita académica de então. A situação política desse período poderá ser uma das explicações. A mudança de regime, a politização da sociedade civil, a redefinição de liberdades e direitos e a consolidação da democracia, assim como a própria reconstrução do ensino levaram a que o feminismo vivido em Portugal tentasse assegurar direitos básicos de igualdade jurídica, até aí inexistentes, e a que à proposta feminista faltasse espaço para desafiar as formas de conhecimento vigentes. Quando estudei história e história da arte em Lisboa, na década de 1990, não me confrontei com abordagens de género à história. Nunca ouvi os nomes de Joan Scott ou de qualquer das muitas historiadoras e historiadores da arte que, há pelo menos duas décadas, repensavam e enriqueciam estas disciplinas. Mas, mais relevantes do que não mo terem ensinado foi o facto de eu não ter reparado nisso. Não tive consciência de como o conhecimento que me era transmitido era indissociável de uma sociedade dominada pelo masculino em todas as esferas de poder — político, religioso, económico, da comunicação social — e também nos lugares onde o conhecimento histórico era produzido, da universidade aos espaços de exposição. Só em Londres, para onde fui estudar pouco tempo depois, me confrontei com um contexto académico em que as abordagens feministas estavam já vulgarizadas. Nas últimas décadas, muitas coisas

mudaram. Globalmente, deu-se um enorme desenvolvimento dos estudos de género e feministas, tal como se deu a afirmação das teorias *queer*. Mas as diferenças entre contextos nacionais continuam a subsistir. Tenho alunos de doutoramento que, ao longo do seu percurso, nunca se confrontaram com estas abordagens. Tal como continuo a constatar como em Portugal a história e a história da arte são mais resistentes às abordagens de género do que as outras ciências sociais e humanas. As abordagens de género à história tendem a estar concentradas em núcleos de investigação específicos, ou em disciplinas ou revistas temáticas, às quais se dedicam “algumas” especialistas. Não são ainda intrínsecas ao conhecimento em geral e transversais à disciplina. E fora das universidades? Nos livros escolares, nas salas de aula pré-universitárias, ou no jornalismo, nas exposições e museus, ou na produção editorial, a situação portuguesa, em geral, está ainda muito longe daquilo que acontece noutros contextos nacionais. Ainda, há hoje uma maior diversidade e que alguns dos fenómenos mais interessantes de associação entre feminismo e conhecimento se dão fora do contexto académico. Colectivos de arte feminista que questionam o domínio masculino do conhecimento, da criatividade e da representação através de práticas artísticas, ou associações de mulheres negras feministas que começam a mostrar a sua força. “Descolonizar o conhecimento” significa também “despartidarizar o conhecimento”, tomar consciência de como a história que lemos, vemos e aprendemos foi e é marcada por uma subalternização do feminino, minorizado ou tornado invisível. A história do passado é sempre feita no presente. E uma das vantagens do nosso presente está também no facto de se terem multiplicado e diversificado as identidades e os lugares a partir dos quais se produz conhecimento. Agora olhamos para os arquivos do passado e vemos coisas que já lá estavam mas em que ninguém tinha reparado.

**Filipa Lowndes Vicente**  
**Historiadora, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa**

**Entrevista Joan Wallach Scott** Esta entrevista à Professora Emérita do Instituto de Estudos Avançados na Universidade de Princeton, EUA, contou com a colaboração de três investigadoras portuguesas, Ana Cristina Santos, Anne Cova e Filipa Lowndes Vicente, que têm trabalhado sobre questões de género. Cada uma escreveu também sobre os desafios que se colocam a este campo de estudos

## “O movimento #MeToo revelou como as mulheres foram educadas a acomodar o poder masculino em vez de o recusar”

delas logo o voltaram a usar, pelo menos em privado). Com violência responderam também clérigos e homens uzbeques que, no rescaldo da *Hujum*, assassinaram mais de 2 mil mulheres que tinham largado o véu.

A tentação de criar uma “mulher nova” não foi, no entanto, exclusivamente socialista ou colonial. Nem foi sempre uma forma de imposição de normas sociais pelo Estado. No contexto da Coreia ocupada pelo Japão no início do século XX, a afirmação da mulher num espaço em profunda transição, tanto nos campos como nas cidades, graças às políticas imperiais de modernização e de abastecimento alimentar da metrópole, assumiu contornos de particular relevo, especialmente em face do importante cisma em torno da soberania coreana. Por exemplo, nos anos 20, quando algumas mulheres coreanas decidiram adoptar um corte de cabelo curto (*bobbed air*) como forma de afirmação do seu espaço social, foram visadas pelas críticas tanto dos nacionalistas coreanos, que as acusavam de distorcer os papéis tradicionalmente atribuído aos géneros e com isso colocar problemas à afirmação nacional, como de uma estranha coligação entre estes e as autoridades imperiais japonesas, unidos pelo temor à ocidentalização. As disputas estendiam-se a outros aspectos, do controlo da natalidade e das práticas de casamento precoce à produtividade das mulheres, passando pela multiplicação de folhetins eróticos na sociedade coreana. Nacionalistas anticoloniais e imperialistas, de formas e com resultados diferentes, não deixaram de mobilizar um importante aparato retórico que essencializava factores culturais como legitimadores de um determinado lugar social da mulher.

Em suma, a interconexão entre aquilo que é esperado serem os papéis do género e os discursos sobre a “tradição” e a “diferença cultural” tem uma profunda história, e manifesta-se globalmente, em diferentes contextos. Num momento em que termos como “integração” e “assimilação” parecem ganhar nova vida, apesar do seu passado questionável, estudar a história desta relação, os seus usos instrumentais, o carácter poliédrico das disputas que cada um deles encerra, pugnar por uma visão democrática que, sem descuidar princípios, não ignore as consequências práticas de cada medida, recusar essencialismos e realmente escutar aquelas que mais têm a perder (e a ganhar), talvez não seja pedir demais.

**Os autores da série História(s) do Presente são investigadores do Centro de Estudos Sociais — Universidade de Coimbra**

**J**oan Wallach Scott (Brooklyn, 1941) é professora emérita do Instituto de Estudos Avançados na Universidade de Princeton, nos EUA. Historiadora de prestígio, nome incontornável na literatura sobre a história de França, tem uma carreira cheia de trabalhos fundamentais, desde *Gender and the Politics of History* (1988), que assinala agora 30 anos, até *The Politics of the Veil* (2007). Mais recentemente publicou *Sex and Secularism* (2017).

**Ana Cristina Santos – Recentemente, o feminismo beneficiou de uma atenção renovada em razão de iniciativas contra a violência sexual e denúncias no meio artístico e cultural. Como é que acha que os estudos de género e a política anti-sexista podem fortalecer o papel do feminismo, para lá das oscilações de atenção dos meios de comunicação social?**

Esta é uma questão importante, sobre o modo como a análise feminista pode contribuir para a compreensão da política do #MeToo. Já existe um conjunto de obras feministas que interrogam as culturas de dominação masculina – o que representam, como operam, que efeitos têm tido. Essa literatura tem sido usada em demasia de forma redutora pelos *media*. Por exemplo, apresentando as mulheres apenas como vítimas de sistemas patriarcais sem prestar atenção às maneiras complexas através das quais o poder opera na produção de sujeitos e na sua opressão.

Uma das coisas que o movimento #MeToo revelou é como as mulheres foram educadas a colaborar nesses sistemas, acomodando o poder masculino em vez de o recusar. Também revelou as formas através das quais

o poder funciona: o sexo e a oportunidade económica estão fortemente ligados. Na minha própria investigação, pensar a partir da psicanálise tem sido útil para compreender as confusas e desafiantes dinâmicas do sexo em todas as esferas da sociedade e ainda para explicar a resistência das sociedades democráticas a mudanças nas expectativas e regulações normativas associadas ao género. Enquanto especialistas nos estudos de género e enquanto militantes que promovem uma política anti-sexista, a questão que hoje nos desafia é como confrontar a crença, profundamente enraizada, de que as diferenças sexuais, tal como são tradicionalmente entendidas, são “naturais”. Que não podem ser interpretadas de modo distinto da forma como sempre o foram.

Como é que a mudança psíquica é alcançada? Porque é que o movimento #MeToo apareceu agora? O que é que levou algumas mulheres finalmente a recusar compromissos com o poder masculino que no passado aceitaram (mesmo que relutantemente)? Qual é a relação entre mudança psíquica e transformação social e política? São estas as questões que nós temos de colocar enquanto pensadoras e activistas feministas.

**A.C.S – Um pouco por todo o mundo, a chamada “ideologia de género” tornou-se um foco privilegiado de animosidade para sectores conservadores. A academia e os movimentos sociais ainda não foram capazes de formular um contradiscurso para revelar o carácter alarmista, demagógico e cientificamente insustentável destes argumentos. O que pode ser feito?**

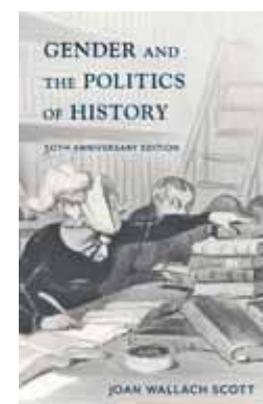
A campanha da “ideologia antigénero”

liderada pelo Vaticano e pelos grupos evangélicos cristãos tem-se focado no “género” por uma boa razão: este implica uma crítica do sistema naturalizado que eles apoiam, que diz que as definições do que significa ser um homem ou uma mulher estão fixos ou na natureza ou por Deus. Também envolve uma crítica da assimetria ou desigualdade desse sistema e sugere que diferentes definições do sexo são possíveis, como os dados provenientes da História e da Antropologia demonstram claramente. Acho que nós já temos o contradiscurso: a insistência de que o género é uma grelha de inteligibilidade para diferenças de sexo e sexualidade dinâmica. O sociólogo francês Eric Fassin organizou uma “internacional do género” que visa defender a nossa posição e reforçá-la face a qualquer ataque. [Nota: trata-se de uma rede internacional de investigadores que visam enfrentar o problema da crescente perseguição aos estudos de género e da sexualidade um pouco por todo o mundo. Pense-se, por exemplo, no modo como um *workshop* sobre questões LGBT e asilo político foi “suspensão” na Universidade de Verona.]

Eu acho que os grupos antigénero estão a exprimir uma ansiedade profundamente sentida sobre o que significaria pensar de outro modo sobre as diferenças do sexo. Como argumento no meu novo livro, *Sex and Secularism*, esta ansiedade está associada a crenças de que a estabilidade política e as explicações da desigualdade no interior das sociedades são legitimadas por referências à imutabilidade do género. Estes grupos acreditam que se os sistemas de género existentes forem questionados a ordem social inteira colapsará. Como lidar com esse medo é um verdadeiro desafio que um



BRIGITTE GRIGNET/INSTITUTE FOR ADVANCED STUDY



### **Gender and the Politics of History**

Joan Wallach Scott, Columbia University Press, 1988

argumento racional por si só não poderá resolver.

**Filipa Lowndes Vicente** – Nos últimos 50 anos, sensivelmente, houve uma ampla produção de pensamento académico e filosófico crítico em torno dos temas do “género”. No entanto, a esfera pública parece alheada dos debates dentro da academia. Como ultrapassar o que parecem ser “linguagens diferentes”? Não creio que seja possível resolver o hiato entre a produção académica e a opinião pública e não apenas porque o nosso trabalho é demasiado complexo e subtil. Deve-se também ao facto de os actores políticos e os *media* operarem com binários simplistas enquanto nós os tentamos desconstruir. A forma de o nosso trabalho ser “traduzido” além da academia é através dos estudantes (sendo que nem todos se tornam académicos), que têm a capacidade de olhar para o mundo de formas diferentes, que nós lhes ensinamos, e explicar o que vêem em termos acessíveis a um público mais generalista. O nosso próprio trabalho não é sempre escrito em linguagem técnica e obscura. Podemos intervir em diálogos públicos, explicar o nosso trabalho em fóruns públicos e nas redes sociais. Penso que a ideia de “linguagens diferentes” é um bocado exagerada e assume um contraste nítido entre a academia e o público que não dá o devido valor à política. Dentro da academia, há visões políticas diferentes, tal como há no “espaço público”. Nós escrevemos para enriquecer e aprofundar visões políticas que promovam a igualdade e a justiça social e para auxiliar movimentos políticos que se dediquem a essas causas.

**F.L.V.** – Por vezes, ignoramos que estamos a produzir discursos a partir

de contextos muito diferentes. Nos EUA, o seu texto “*Gender: a useful category of historical analysis?*” é um dos mais descarregados artigos de sempre, um dos que com mais frequência aparecem nas bibliografias recomendadas. Mas em Portugal o seu texto nunca foi traduzido e aqueles que o usam são os mais directamente associados aos estudos de género. Podemos ultrapassar estes desfasamentos?

Eu abordei o problema da tradução (os diferentes contextos em que o nosso trabalho é produzido e aqueles a que este é dirigido) em *Gender Studies and Translation Studies: ‘Entre Baguette – connecting the transdisciplines* (com Luise von Flotow). Aí, argumento que não existe tal coisa como “tradução fiel”, que os conceitos como “género” são apropriados e adaptados para produzir diferentes usos em lugares diferentes. Não há nada a fazer quanto a isso – de facto. É uma coisa positiva e o conceito pode criar um sentido de participação internacional mesmo que lhe sejam dados diferentes usos.

**Anne Cova** – Há dez anos, a *American Historical Review* publicou uma discussão dedicada ao seu famoso artigo mencionado. Nesse fórum escreveu que “a ideia de género, em si própria, é uma questão cujas respostas são sempre dadas de forma parcelar através da investigação de académicos”. Qual a sua opinião sobre a importância de escrever uma história transnacional do género? Não tenho a certeza de compreender o que uma “história transnacional do género” seria. Significaria dizer que as situações são iguais por todo o mundo? Que mostram ser diferentes, quando comparadas? Qual a

razão para este tipo de abordagem global? O meu ponto, no fórum e noutras peças que tenho escrito desde então, é que o género é uma questão sobre o enigma de como as diferenças de sexo estão a ser percebidas. É o modo através do qual sociedades e culturas providenciaram uma grelha de inteligibilidade para uma diferença que não tem um significado último, permanente. Por isso, a questão não deveria ser qual a experiência das mulheres nesta ou naquela cultura, neste ou naquele momento da história. Ao invés, a questão devia ser como estão a ser definidos os homens, as mulheres e as relações entre eles e elas e com que finalidades. Em que tipo de crises políticas as normas sobre género são questionadas, redefinidas, protegidas? Que perigos são antevistos na transgressão das identidades sexuais costumárias. Tudo isto pressupõe que o género não é sempre a mesma coisa, definitivamente não é sobre as identidades fixas que nós conhecemos (homem, mulher, masculinidade, feminilidade), antes é sobre algo que está permanentemente a ser construído, defendido, resistido, transgredido. As questões são como, porquê e de que formas.

**A.C.** – Uma década após a publicação do seu *The Politics of the Veil* nos EUA, este foi finalmente traduzido para francês em 2017. Porque acha que demorou tanto tempo a tradução, especialmente se tivermos em conta que a lei da proibição do véu é de 2004?

Ainda que as editoras francesas me tenham dito, então, que já tinham demasiados livros sobre o véu, penso que a razão teve que ver com o facto de o livro ser muito crítico da lei. Eu escrevi sobre o racismo francês (um termo a que continuam a resistir os defensores da laicidade republicana contra o Islão) e ofereci uma leitura psicanalítica das razões para a proibição. Penso que isto foi simplesmente demasiado, mesmo para pessoas que concordavam com algumas coisas que escrevi. Concordo com um amigo francês que disse que, à época (2007-2008), o livro era demasiado radical para republicanos e conservadores mas não suficientemente radical para a extrema-esquerda. As coisas pioraram tanto em França (a islamofobia tão disseminada) que, em 2017, o livro não era nem tão radical nem tão “liberal” como então pareceu ser.

**Miguel Bandeira Jerónimo e José Pedro Monteiro** – Juntamente com outros autores, demonstrou que a “questão do véu” tinha profundas imbricações coloniais, especialmente relacionadas com a Guerra da Argélia. De que modo o estudo das histórias imperiais e coloniais e respectivos legados nos pode ajudar a promover debates mais matizados,

menos chauvinistas, acerca do lugar dos “outros” nas sociedades ocidentais?

Como disse atrás, tenho sérias dúvidas acerca da nossa capacidade para influenciar debates públicos que transpiram um ódio visceral e racial em relação aos “outros”. Especialmente quando esses “outros” são antigos sujeitos coloniais, descritos durante séculos como menos civilizados que os seus congéneres brancos e europeus. Isto não quer dizer que se deva abandonar o estudo das histórias coloniais e imperiais, antes que a linha entre o nosso trabalho e a opinião pública não é directa. Tendo por base esse trabalho, podemos intervir em debates públicos, podemos apresentar as nossas conclusões à audiência mais vasta que conseguirmos, mas não podemos almejar produzir o tipo de mudança que me parece terem em mente. Aquilo em que o nosso trabalho nos pode ajudar é a identificar os pressupostos e fissuras dos argumentos políticos que queremos desafiar; pode aguçar o nosso pensamento político e daqueles que consideramos “aliados”. O trabalho académico pode facilitar o trabalho daqueles movimentos e actores que querem produzir uma mudança, mas não pode ele próprio produzir essa mudança.

**M.B.J. e J.P.M.** – Por que achou que era importante escrever o seu mais recente livro *Sex and Secularism*, voltando a um tópico que tinha abordado antes? Deveu-se a uma investigação meramente intelectual ou também resultou das pressões do contexto histórico presente? Por que acham que é sobre um tópico que tinha abordado antes? Eu tinha um capítulo sobre a laicidade no *Politics of the Veil* mas era tudo, e era apenas sobre França e não sobre os Estados-nações ocidentais em geral. Este livro pretendeu abordar alguns temas hoje particularmente relevantes, especialmente a associação estabelecida entre secularismo e igualdade de género na polémica do “choque das civilizações”. Mas também tinha por objectivo explorar a história do emprego discursivo do secularismo na formação dos modernos Estados-nações ocidentais. Pretendeu ser uma síntese incisiva sobre os modos como a desigualdade de género marcaram presença na construção desses Estados-nações. É nesse sentido que pode ser visto como um exemplo do que Anne Cova chamou “história transnacional” – ainda que eu nunca usasse a expressão, na medida em que é um processo histórico geral que pretendo expor, não um estudo comparativo. Pretendia também criar uma teoria acerca das formas como (para me autocitar, do artigo de 1986) “o género constrói a política e a política constrói o género”.