

EMANCIPAÇÃO E IGUALDADE: UMA GENEALOGIA CRÍTICA*

Joan W. Scott**

Tradução:
Ana Carolina Eiras Coelho Soares***

De alguma maneira deve ser suficiente perguntar:
Quem deve se emancipar?
Quem deve ser emancipado?
A crítica deve perguntar uma terceira questão:
Que tipo de emancipação está envolvida?

Karl Marx, Sobre a Questão Judaica de 1843.

Nós não devemos pensar
que dizendo sim para o sexo,
dizemos não ao poder;
Ao contrário,
este o acompanha ao longo do curso
previsto pelo consenso geral
da implementação da sexualidade.

*Michel Foucault, História da Sexualidade,
vol. I, de 1976.*

* Leitura inaugural realizada no dia 07 de Novembro de 2012 por ocasião da posse da cadeira do Tratado de Utrecht na Universidade de Utrecht. Uma versão anterior deste ensaio foi publicada como "O desagradável relacionamento de Emancipação e Igualdade", na *História do Presente*, 2,2 (Outono 2012). Eu gostaria de agradecer os atenciosos comentários de Gail Bederman, Elizabeth Bernstein, Wendy Brown, Wendy Chun, Brian Connolly, Amy Kaplan, Kees-Jan van Klaveren, Angel Adams Parham, Jessica Sewell, Judith Surkis, Elizabeth Weed, and Jarrett Zigon.
(Nota feita pela autora e traduzida)

** Doutora em História, professora de Ciência Social no Instituto de Estudos Avançados em Princeton, New Jersey, EUA.
E-mail: jws@ias.edu

*** Doutora em História, professora da Universidade Federal de Goiás/Regional Goiânia (UFG), Goiânia, GO, Brasil. Bolsista FAPEG/CAPES em Estágio Pós-Doutoral no PPGAS da Universidade de Brasília (UNB), Brasília, DF, Brasil.
E-mail: hanaakif@hotmail.com

Emancipação é uma palavra complicada. De acordo com o Oxford English Dictionary, ela significa a suspensão das “restrições impostas por uma força física superior ou obrigação legal”. A emancipação no direito romano se refere à libertação das mulheres e crianças do *patria potestas* – o poder patriarcal. Na lei civil inglesa, os católicos tiveram direito ao voto pela Lei da Emancipação Católica de 1829. Os escravos foram alforriados em 1863; os termos foram previstos na famosa Proclamação da Emancipação de Abraham Lincoln (Apesar de emancipação e alforria agora serem usados como sinônimos, na Roma antiga, a alforria referia-se especificamente aos escravos ou servos, e a emancipação aos membros da família). Figurativamente, a palavra se estendeu para o significado de liberação “intelectual, moral ou grilhões espirituais”.² A questão aqui não é uma ação por um agenciador externo, mas uma mudança de consciência. Por exemplo, para o jovem hegeliano Bruno Bauer, escrevendo no início do século XIX, a emancipação judaica (cidadania) poderia vir somente quando os judeus renunciassem (livremente) ao Judaísmo como uma identidade pública. A Religião era antiética para o universalismo putativo do estado secular, e por esse motivo, ele acrescenta, o Estado deveria também renunciar ao Cristianismo. A cidadania requeria uma prévia recusa das obrigações particulares impostas pela religião; a emancipação das obrigações particulares era um pré-requisito para a admissão de uma comunidade universal do Estado³. Em ambas as definições, ser emancipado é livrar-se de algo, é poder seguir adiante sem nenhum obstáculo de nenhuma maneira, para desfrutar em alguma medida de pensamento livre ou movimento, partindo de uma situação de constrangimento para algum tipo de liberdade.

Historicamente, a palavra emancipação tem sido muitas vezes associada com liberação ou liberdade, mas não necessariamente com igualdade. Então, para os filhos ou esposas romanos, emancipação se parece mais frequentemente com deserção do que com a possibilidade de assumir uma posição igual a de um pai ou marido. E enquanto católicos ingleses ganharam certos direitos civis no século XIX, eles mal adquiriram os privilégios econômicos e sociais desfrutados pelos membros da Igreja da Inglaterra. Apesar dos ex-escravos no período de reconstrução do pós-guerra civil na América serem vistos como donos da sua própria força de trabalho, eles não foram compreendidos como estando na mesma categoria que os trabalhadores brancos ou, no que importa, como cidadãos brancos. “Desse ponto de vista”, escreve Saidiya Hartman, “a emancipação parece menos como o grande evento da libertação do que como um ponto de transição entre os modos de servidão e sujeição racial”.⁴ Os regimes legais do capitalismo industrial consideravam empregadores e trabalhadores como partes iguais dos contratos de trabalho, mas seus *status* sociais e econômicos nunca foram equivalentes. Similarmente, a aquisição do sufrágio das mulheres no século XX não apagou as linhas da diferença sexual que justificaram por muito tempo a negação de seus direitos ao voto. O que Deniz Kandioty escreve sobre o afrancesamento das mulheres na Turquia nos anos 1930, se aplica também às instâncias do Oeste da Europa: “As mudanças na Turquia deixaram praticamente intocadas as áreas mais cruciais das relações de gênero, assim como o padrão binário de sexualidade e uma definição primariamente doméstica do papel feminino. Nesse

sentido, é tentador descrever as mulheres turcas como emancipadas, mas não libertas.”⁵ E, se a Revolução Industrial rouxe mais empregos para as mulheres, elas não conseguiram com isso ganhar paridade econômica com os homens. Nem os movimentos de “conscientização” da segunda onda do feminismo inauguraram um novo regime de igualdade de gênero. Rose-Marie Lagrave argumenta que “o que caracteriza o século XX é mais um processo longo e lento da legitimação da divisão sexual da sociedade, que tem sido alcançado pela perpetuação ou reinvenção de formas sutis de segregação, tanto no sistema de ensino quanto no local de trabalho.”⁶ O final legal e/ou psicológico da subjugação não tem sempre se coadunado com a igualdade social ou econômica, ou mesmo política, tanto daqueles que já tiveram as rédeas do poder quanto daqueles que nunca foram submetidos a formas semelhantes de dominação.

Essa emancipação e igualdade não são resultados sinônimos da tensão clássica da teoria liberal entre os direitos formais e materiais. Esta foi a crítica de Marx ao ensaio de Bauer. Para Marx, como para Bauer, a questão judaica era o local, na formulação de Anne Norton, “onde o pós-iluminismo Europeu enfrentou o espectro da teologia na questão da cidadania.”⁷ Mas Marx abordou a questão mais geral de emancipação nestes termos: “O Estado abole, depois que se forma, as distinções estabelecidas pelo nascimento, posição social, educação, ocupação, quando se decreta que [essas] são distinções não políticas, que cada membro da sociedade é um parceiro igual na soberania popular ... Mas o Estado, mais ou menos, permite a propriedade privada, educação e ocupação, de agir à sua maneira, ou seja, como propriedade privada, educação, ocupação e manifeste a sua natureza particular. Longe de abolir essas diferenças efetivas, elas só existem na medida em que são pressupostas; é consciente de ser um Estado político e manifesta a sua universalidade apenas em oposição a esses elementos.”⁸ Em outras palavras é por meio da abstração que os indivíduos tornam-se iguais – mas apenas para o propósito limitado de associação política e legitimidade processual. A universalidade da soberania nacional depende de sua distinção das particularidades sociais. A igualdade perante a lei funciona abstraindo os indivíduos das relações de poder em que estão localizados. A extensão da emancipação de grupos previamente excluídos não altera as estruturas de dominação na esfera social. Em vez disso, naturaliza essas estruturas por relegá-las à sociedade civil, retirando-as como objetos de atenção política. Marx lembra aos leitores que “a supressão política da propriedade privada não só não aboliu a propriedade privada; na verdade pressupõe a sua existência.”⁹

Indiscutivelmente, foi a noção de liberalismo do indivíduo abstrato que se confundiu com as definições de emancipação e igualdade, levando à conclusão de que, porque são considerados iguais perante a lei, os indivíduos são semelhantes em todas as áreas da vida. A base para essa semelhança tem variado entre os teóricos políticos e incluiu a dignidade, a empatia, a piedade, a capacidade de ser gentil uns com os outros, a razão, o autointeresse e a paixão. Atributos abstratos de algum traço universal como base para a semelhança individual; esta é uma necessidade ficcional da teoria política, historicamente os motivos para as inclusões e exclusões de cidadania.

Mas, como apontou Marx, a ideia do indivíduo como unidade da política também formou a visão da “sociedade civil” não politizada contraposta a ele. Aqui a noção de seres humanos como indivíduos “autossuficientes mônadas”, em sua terminologia, não repousa

sobre a semelhança, mas sobre “a separação do homem segundo o próprio homem ... o direito do indivíduo circunscrito, voltado para si mesmo.”¹⁰ Ele cita a Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão (de 1793), como um exemplo. A sua liberdade é o direito de fazer qualquer coisa que não prejudique os direitos dos outros; propriedade é “a aplicação prática do direito de liberdade.”¹¹ É, como Marx observa, “o direito de autointeresseÉ levar cada um para ver em outros homens, não a realização, mas a limitação de sua própria liberdade”. A igualdade é simplesmente o direito de exercer qualquer interesse; o resultado da busca é uma medida das habilidades das pessoas interessadas, não tem nada a ver com o que Marx chamou de “verdadeira emancipação humana” – isto é, a verdadeira liberdade e as comunidades não hierárquicas. “A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a um membro da sociedade civil, um indivíduo independente e egoísta, e, por outro lado, a um cidadão, uma pessoa moral.”¹² Para Marx nem cidadania, nem a sociedade civil (o que hoje poderíamos chamar de social), poderia levar à “verdadeira emancipação.” Em ambos os casos, a redução resultou em uma distorção, para Marx uma alienada e vazia espécie de igualdade.

Existe uma história ainda a ser escrita a respeito das representações do indivíduo como unidade social básica, os vários formatos do indivíduo abstrato da teoria política como um ser social e econômico em diferentes momentos no tempo. Marx associa a idéia política da igualdade formal com o conceito econômico de força de trabalho. Uma vez que os indivíduos são concebidos de forma abstrata, “todos os tipos de trabalho são iguais e equivalentes.”¹³

No caminho dessa história do indivíduo abstrato, existiram objeções importantes e modificações: as identidades de grupo como fundamentais para a formação da subjetividade (classe, raça, etnia, gênero, sexualidade, religião) e assim um terreno para a mobilização política e representação política (partidos trabalhistas, quotas, pilares na Bélgica e nos Países Baixos, a lei sobre paridade na França); ideias de responsabilidade coletiva implementada nos estados de bem-estar; ação afirmativa (ou discriminação positiva) como um corretivo para a discriminação com base em estereótipos negativos; cooperação em vez da competição teorizada como um atributo humano básico. Mas o indivíduo permaneceu no centro do discurso liberal ocidental.

Os meados de 1970 marcaram o início de uma era de individualismo intensificada nas políticas neoliberais de Margaret Thatcher na Inglaterra e Ronald Reagan nos Estados Unidos. Hoje em dia, na era da globalização, todos os aspectos da vida tornaram-se cada vez mais “marketizados” e o papel do Estado é reduzido a um protetor das forças do mercado e da autodeterminação individual. A sociedade está concebida para ser uma massa de indivíduos autorrealizados, suas fortunas uma reflexão de suas escolhas, a condição de suas vidas uma medida da responsabilidade que eles têm (ou não tem). Autodeterminação, uma vez que um termo associado com a emancipação de ex-colônias de regra imperial (e sua conquista da soberania nacional), agora faz parte do léxico da psicologia. “A teoria da autodeterminação” (SDT¹⁴), um campo relativamente novo da psicologia social, sustenta que a necessidade humana de “competência, autonomia e relacionamento” é “universal e inata.” A autonomia, de acordo com os pesquisadores empíricos que definiram o campo, é o “impulso universal de serem agentes causais de sua própria vida e agir em harmonia com seu ser autointegrado.”¹⁵

“A teoria da autodeterminação” oferece a fantasia do autodirecionamento individual moderno, secular, a teoria da política Ocidental como o ser humano universal, o modelo padrão para todo o comportamento civilizado. Nos fundamentos da psicologia evolucionista está a fantasia da biologia das espécies: a “seleção natural” do indivíduo moderno é considerada como sendo o resultado de um longo processo. A partir desta perspectiva, a emancipação não é uma questão de ser livre de impedimentos prévios, mas de compreensão de si mesmo nos termos da modernidade ocidental. Igualdade em seguida, significa não ser apenas a semelhança conferida pela abstração, mas a semelhança estabelecida por padrões psicológicos e comportamentais identificáveis.

A terminologia da emancipação e da igualdade é muito veiculada atualmente nas discussões sobre o lugar dos muçulmanos nos países historicamente cristãos seculares da Europa Ocidental. De certa forma, é uma reflexão do século XIX da “Questão Judaica” sobre a qual Marx escreveu seu famoso ensaio em resposta a Bruno Bauer. Os judeus se emanciparam (a isto é dado um reconhecimento político) como judeus ou como indivíduos? Eles eram uma entidade religiosa ou étnica? Será que todos os judeus necessariamente praticavam a religião que lhes era atribuída? Será que os seus compromissos religiosos excluía a possibilidade de inclusão em um estado político supostamente neutro? Ou, na formulação do debate anterior durante a Revolução Francesa, eles estavam sendo tratados como indivíduos ou como “uma nação”?¹⁶ Se a questão, em seguida, foi sobre as causas da exclusão, hoje concentra-se sobre a necessidade de assimilação, sobre a disposição ou não dos muçulmanos para lançar aquilo que é referido como a sua “cultura”, a fim de tornarem-se europeus (ou americanos ou australianos...).

Não foi apenas porque a religião era a antítese das políticas seculares das nações-estado-cristãs, afinal, que estas não apresentaram o mesmo dilema. Para fins de cidadania, que pudessem ser utilizados a partir da religião que eles continuaram a praticar, – mesmo que como foi no caso dos católicos franceses, não tenha sido a forma privatizada de consciência associada com o protestantismo – foi o status dos judeus como uma minoria longamente injuriada que importava. No curso do século XIX, a sua diferença religiosa foi cada vez mais colocada em termos raciais; e raça, como o sexo, eram vistos como não sendo suscetíveis à abstração necessária para a igualdade política considerada como subjacente à identidade nacional. Mesmo para judeus assimilados, a mácula da particularidade não desapareceu, como ficou evidente na França no Caso Dreyfus e demais casos, como em muitos outros países europeus, na década de 1930 e 40. Como o antropólogo Mayanthi Fernando argumentou sobre os muçulmanos seculares na França contemporânea, a diferença racial e/ou cultural continua a marcar como uma forma de demonstrar a universalidade do estado secular. Os especiais, incluídos ou excluídos, são necessários para uma definição da capacidade de existência do universal¹⁷.

A “questão muçulmana” é uma versão da “questão judaica”, mesmo como referência (pelo Papa, Angela Merkel, Nicolas Sarkozy e muitos outros) a uma tradição europeia judaico-cristã duradoura (com valores compartilhados, moralidades e práticas) tende a apagar a história longa e torturada do antissemitismo europeu. Norton aponta que “a recusa dos muçulmanos é marcada por um abraço simbólico (mas apenas simbólico) aos judeus... A recusa de um antissemitismo

se torna a ocasião para o outro... Neste caminho, o ódio torna-se o sinal necessário de amor.” Não é que os judeus finalmente tenham obtido uma aceitação real, houve apenas uma “simples mudança de ódio”¹⁸. Hoje em dia, um Islã racializado (expresso na linguagem da “cultura”) passou a deter o lugar uma vez atribuído aos judeus, por outro inassimilável, e os problemas que ele apresenta aos seus anfitriões europeus estão redigidos em termos semelhantes. A questão da religião como um obstáculo à emancipação permanece, embora assuma diferentes formas em diferentes países. No difícil discurso secular de funcionários públicos franceses, o Islã (como o judaísmo antes disso, mas, aparentemente não agora) é pensado para evitar a identificação com a comunidade política da nação. Em outros países, as acusações podem ser diferentemente formuladas. Mas na maioria dos casos, a emancipação se refere menos a algo conferido a temas merecedores por decreto legislativo (a remoção dos obstáculos à inclusão política), do que à qualidade e autodeterminação psicológica interna da livre-escolha de uma pessoa autônoma. Esta pessoa parece não ter relação alguma com as circunstâncias constitutivas da sua vida; ela/ele é uma ficção individual abstrata tomando forma.

É claro, a despeito do fato de que na teoria liberal é a abstração que cria os indivíduos (quaisquer que sejam os compromissos ou posição social), e isso faz da igualdade o único propósito de representação política, embora sempre tenha havido pré-requisitos. Inicialmente foi a conservação da propriedade pelos homens brancos como únicos indivíduos concebíveis; mais tarde uma masculinidade mais generalizada foi o critério. As diferentes histórias da extensão do sufrágio nos países da Europa Ocidental e os Estados Unidos demonstram os limites da abstração como um instrumento de uma mesma igualdade estritamente política. Pode servir como um ideal potente para grupos que reivindicam os direitos de cidadania, mas foi quase uma garantia de que as particularidades das suas diferenças seriam automaticamente exaltadas.¹⁹ Por um lado, o discurso constituído da abstração do indivíduo permanece em suas concretudes físicas e antíteses, como corpos de mulheres, “o sexo”, e negros indelevelmente marcados. Hartman, escrevendo sobre as possibilidades políticas para os ex-escravos nos EUA, se refere à “prisão da carne... a materialidade supostamente intratável e obstinada da diferença fisiológica.”²⁰ Por outro lado, os termos de identidade nacional e os imperativos do capitalismo estabeleceram física ou culturalmente pré-requisitos; apenas determinados tipos de pessoas foram elegíveis para a abstração que conferiu a cidadania.

Em certo sentido, então, a demanda atual de que os muçulmanos obedecem a certas regras de elegibilidade não é nova. O que é notável hoje são a natureza dessas regras e a forma como o vocabulário de emancipação e igualdade são empregados para articulá-las. A questão não é tanto conferir direitos aos muçulmanos ou para estender a igualdade desses moradores mais recentes dos países europeus, mas se eles estão psicologicamente suficientemente emancipados e/ou igualitários para serem elegíveis para a adesão plena e inclusão permanente. Nos discursos civilizacionais da Europa Ocidental a interiorização é considerada como sendo uma condição, não um estado de ser realizado, mas algo natural que simplesmente precisa ser revelado. Já não é a emancipação sobre a remoção de obstáculos legais ou impedimentos à liberdade. Também não é a igualdade a ser alcançada por meio da abstração das diferenças sociais ou outras. E nem emancipação nem igualdade são consideradas consequências da ação do Estado (embora elas sejam qualidades a prosperar nas democracias seculares). Em vez

disso, a emancipação e a igualdade são os traços que se presumem inerentes aos indivíduos, estabelecendo sua agência – a sua própria humanidade, e por isso a sua elegibilidade para a adesão da comunidade da nação.

Nessa visão, o Estado-nação democrático secular fornece apenas um contexto para o já emancipado, protegendo o seu exercício de autodeterminação. Mas não pode incutir essa qualidade em pessoas que não têm isso. De fato, a presença dos não emancipados constitui uma ameaça para a própria vida da civilização ocidental, uma ameaça que deve ser contida ou eliminada. Ayaan Hirsi Ali conta a história do assassinato de Theo Van Gogh e os ataques de 11 de Setembro de 2001, nos mesmos termos; em última análise, ela atribui as mortes e destruição não a um único assassino ou grupo de assassinos, mas como assassino o próprio Islã²¹. “O véu é uma operação terrorista”, adverte o filósofo André Glucksmann, em 1994. “Usar o véu é um tipo de agressão”, diz o presidente da França, Jacques Chirac, em 2003, na véspera da aprovação da lei que proíbe o uso do véu nas escolas estaduais.²² Recentemente, a burca foi proibida em vários países, alegando que a mesma constitui uma ameaça para a segurança pública. Afinal, algumas feministas argumentam, “um véu pode esconder uma barba.”²³ A implicação aqui é que não há uma ligação necessária entre a sexualidade “coberta” e a violência do terrorismo político.²⁴

A associação de mulheres cobertas com véus com terroristas tem muitas implicações contraditórias. Por um lado, essas mulheres são retratadas como agressivas, o seu véu tomado como a bandeira de uma insurgência terrorista. Por outro lado, elas são moldadas como as vítimas de seus parentes homens, bárbaros que usam as mulheres para promover seus próprios fins. Em ambos os casos, o véu é considerado como sendo o último sinal da falta da emancipação dessas mulheres, de sua submissão forçada ou dispostas a uma cultura na qual um sistema desigual das relações de gênero prevalece. As chamadas para proibir lenços, véus e burcas estão todas pronunciadas em nome do direito natural das mulheres à autodeterminação e à igualdade entre os sexos.

No centro dessa concepção de ação humana está a visão da sexualidade liberada definida como a possibilidade de cumprir um desejo sem restrições, de atualizar livremente o ser sexual. É por meio da “satisfação sexual” que “o verdadeiramente humano” fica definido de acordo com Martha Nussbaum. Ela oferece sexo como medida universal da liberdade humana. Emancipação e igualdade então se referem exclusivamente à realização do potencial sexual de um indivíduo, a verdade interior do sujeito individual que Foucault identificou como uma concepção peculiarmente moderna. “Entre cada um de nós e nosso sexo, o Ocidente colocou uma demanda interminável de verdade: cabe a nós extrair a verdade do sexo, uma vez que esta verdade está além de seu alcance; cabe ao sexo nos dizer nossa verdade, uma vez que o sexo é o que a mantém na escuridão”²⁵.

A representação popular ocidental das mulheres muçulmanas as retrata como sexualmente reprimidas enquanto suas contrapartes ocidentais seculares são sexualmente liberais (“elas” estão presas em um passado do qual “nós” escapamos; “elas” não têm acesso à verdade que “nós” sabemos como descobrir). O foco está sobre as mulheres (e, em alguns países, também nos homossexuais) como a encarnação da libertação ocidental de um lado, e como vítimas de opressão islâmica no outro. Mulheres, uma vez “o sexo” as excluía da cidadania

pelos motivos expostos fundamentalmente – ainda como “sexo” – oferece agora os critérios de inclusão, na medida da sexualidade liberada, ironicamente, para a igualdade de gênero.

Ironicamente, porque esta igualdade normalmente não repousa sobre a noção de igualdade abstrata de indivíduos, mas precisamente na diferença entre as mulheres e os homens, sobre a complementaridade da heterossexualidade normativa. De fato, a igualdade na retórica de políticos frequentemente significa a igualdade das mulheres imigrantes, com mulheres francesas ou alemãs ou holandesas nativas, como ocorre entre as mulheres com relação às mulheres e aos homens. “Temos de assegurar que os direitos das mulheres francesas também se apliquem às mulheres imigrantes”, disse Nicolas Sarkozy, então ministro do Interior em 2005²⁶. Em sua opinião, esses direitos incluem não somente o aborto e o divórcio, mas também o “direito” de usar roupas sexys e dormir com homens que não são seus maridos. O foco na sexualidade liberada (seja hetero ou homossexuais) ecoa com a noção de desejo do consumidor como o motor do mercado e serve mais para chamar a atenção, longe das desvantagens econômicas e sociais que resultam de discriminações e formas estruturadas de desigualdade. Ao escrever sobre a França, Eric Fassin observou que “a igualdade é agora definida exclusivamente em termos de gênero, deixando fora assim, raça ou classe. Da mesma forma, a laicidade é essencialmente entendida como o secularismo sexual, na medida em que diz respeito às mulheres e à sexualidade, em vez de a separação entre Igreja e Estado nas escolas, como foi o caso da Terceira República, até os anos 1980²⁷. Norton comenta que o prazer sexual é oferecido agora como redenção secular²⁸.

Em debates ocidentais contemporâneos sobre a questão muçulmana, o secular e o sexualmente liberado são sinônimos. (Em outra parte me referi a essa fusão como “sexularismo.”)²⁹ De acordo com dois americanos conservadores que escrevem em 2003, o “verdadeiro choque de civilizações” é sobre “a igualdade de gênero e a liberalização sexual.”³⁰ Nessas representações, as mulheres seculares são autônomas, livres para buscar seus desejos, em contraste com as mulheres muçulmanas, cuja sexualidade está, literalmente, sob envoltórios-confinados como é por roupas que escondem sua beleza e simbolicamente sinalizam seu status como subordinadas aos homens. O secular é apresentado como em consonância com as inclinações naturais de todas as mulheres, a islâmica como uma negação de sua feminilidade inata. Testemunhando perante a Comissão Stasi do governo francês (o organismo oficial que recomendou a proibição do véu islâmico em 2004), a psicanalista Elisabeth Rudinesco disse que achava que o véu interferia com um processo psicológico natural: a apreciação visual dos corpos das mulheres por homens trouxe naturalmente a feminilidade da mulher³¹. A Iraniana nascida, moradora em Paris, Chahdortt Djavann fez um trocadilho sobre a ortografia francesa sobre as palavras véus (*voile*) e estupro (*viol*) pronunciadas em francês. Usar o véu, ela disse, era uma forma de “mutilação psicológica, social e sexual.” Isso nega a uma menina a possibilidade de “se tornar um ser humano.”³² A líder do grupo muçulmano secular, Ni Putes Ni Soumises, falou em termos semelhantes: “é melhor usar uma saia e assumir uma feminilidade do que escondê-la atrás de um véu, a fim de evitar os olhares alheios”³³. Referindo-se a mulheres que

se recusam a usar o véu, um membro do grupo escreve como “tentam resistir para serem elas mesmas, continuando a usar roupas reveladoras, vestindo-se na moda, usando maquiagem... Elas querem viver na sociedade moderna, para existir como indivíduos, e para impor respeito pessoal em pé de igualdade com os homens jovens.”³⁴ A primeira coisa a notar aqui, como Fernando observa, é a maneira pela qual essas declarações “naturalizam um modo particular de feminilidade, para que, vestindo roupas reveladoras, venham a ser contemporâneas com o acesso ou o cumprimento de suas qualidades naturais e desejos como mulher e indivíduo.”³⁵ Saias curtas, blusas decotadas e maquiagem são tomados como sinais de agência autônoma, “ser você mesmo”, coloca as jovens em “pé de igualdade” com os seus pares masculinos. Este é o tipo de igualdade apontado por esses republicanos linha-dura que oferecem a sedução como um aspecto definidor da identidade nacional francesa, “uma forma particular de igualdade”, nas palavras do filósofo Philippe Raynaud; “*Française singularité la*”, de acordo com o historiador Mona Ozouf.³⁶ O que isso significa é o aval de uma complementaridade assimétrica entre os sexos em que as mulheres são os objetos do desejo masculino; o poder que eles têm advém da sua capacidade de manipular esse desejo para “subordinar um de seus fins pessoais ... o consentimento amoroso” para o sexo masculino.³⁷ Autonomia individual para as mulheres é então paradoxalmente, a opção de submeter-se a seu destino anatômico. (O destino anatômico é realizado através de escolhas do consumidor normativo, que por sua vez, naturaliza a feminilidade do consumidor.) Em alguns países (nomeadamente a Holanda) a lógica se estende aos homossexuais, que se diz ser liberado pelo secularismo a perceber a verdade de si mesmo como indivíduo. Esta verdade é atribuída ao sexo e do sexo com a natureza é, eu diria, um efeito da ideologia ou do que Foucault chamou subjetivação.

Neste contexto é útil voltar a um dos volumes da História da Sexualidade para uma visão crítica do discurso atual de liberação sexual. Nesta obra, Foucault argumentou que a ideia de que o sexo tinha sido reprimida durante muito tempo serviu não só para sua naturalização, mas para a sua configuração como a antítese do poder e não como o que de fato foi – um instrumento de poder. “O que eu quero tornar aparente”, explicou a alguns entrevistadores, “é que o objeto “sexualidade” é, na realidade, um instrumento formado um longo tempo atrás, e que tem constituído um aparelho de sujeição secular.”³⁸

Ele colocou desta forma na História da Sexualidade: “A sexualidade não deve ser descrita como uma unidade inflexível por natureza alheia e, necessariamente desobediente a uma força que se esgota tentando subjugar-la e muitas vezes não consegue controlá-la totalmente. Parece bastante como um ponto de transferência especialmente densa para as relações de poder.”³⁹ A explosão de discussões da sexualidade (e do sexo que se presume orientando) estabeleceu-se como objeto de conhecimento e, assim, de regulação. Neste discurso “a conduta sexual da população era ao mesmo tempo um objeto de análise e um alvo de intervenção.”⁴⁰ Sexo era, Foucault escreve, “o meio de acesso tanto da vida do corpo e a vida das espécies.”⁴¹ No Ocidente desde o século XVIII, o sexo tem sido oferecido como a resposta para quem e o que somos. Nós fomos levados quase que inteiramente – “nossos corpos, nossas mentes, nossa individualidade, nossa história – sob o domínio de uma lógica de concupiscência e desejo.”⁴² No processo, o sexo se tornou a base para a regulação do estado das populações, a

disciplinarização dos corpos, a vigilância de crianças e famílias, as distinções entre o normal e o perverso, e a classificação das identidades.

Para Foucault, a emancipação genuína envolveria um “verdadeiro movimento de dessexualização”, uma recusa a serem encurralados para o sexo como a chave para a identidade. Por esta razão, ele considerou os movimentos de libertação das mulheres de terem “muito mais vastos tipos econômicos, políticos e outros objetivos que os homossexuais” movimentos de libertação porque poderiam mais facilmente se recusarem à “centralização sexual do problema.”⁴³ Enquanto os movimentos homossexuais não tinham escolha, uma vez que era a sua “prática sexual foi atacada, barrada, e desqualificada como tal,” a necessidade de limitar as suas reivindicações à sua especificidade sexual tornou muito mais difícil escapar da “armadilha” do poder. “Corpos e prazeres”, umas formulações intencionalmente vagas, era a alternativa de Foucault para as políticas de identidade que tomaram forma como consequência da ciência do sexo e sexualidade. Foucault se recusou a detalhar positivamente a emancipação; a questão era negá-la: para ser emancipado a partir do sexo e não ser definido por ele.

Nada disso mudou muito desde que Foucault escreveu, embora os tipos de regulação e a definição de normas tenham sido adaptados (em torno de questões de assédio sexual, o aborto, a contracepção, o HIV / AIDS, o casamento gay e adoção, e similares) de maneira diferente, dependendo dos resultados das campanhas e concursos específicos, em diferentes países do Ocidente. Eu não quero negar a importância das reformas que foram instituídas, mas quero lembrar-nos de uma dimensão da qual às vezes nos esquecemos. Os debates sobre estas questões, e as reformas deles decorrentes, intensificaram a apreensão da “lógica da concupiscência e desejo” no imaginário ocidental moderno, na política, tanto da direita como de esquerda.⁴⁴ Se os evangélicos argumentam que o sexo deve ser apreciado apenas em casamentos heterossexuais monogâmicos ou secularistas, insistir que o sexo é a última atividade recreativa, se a prostituição é considerada uma atividade criminosa ou apenas outra forma de trabalho assalariado, o sexo continua a ser “um ponto de transferência densa para as relações de poder” no discurso emancipatório Ocidental.⁴⁵ O significado de democracia inclui agora “democracia sexual”, geralmente entendida, paradoxalmente, como o reino livre de desejo individual dentro das restrições normativas não reconhecidas como tal. As restrições normativas são obscurecidas por defini-las em oposição a algum excesso: estupradores predatórios em guetos urbanos e milícias africanas; traficantes de sexo; polígamos; promíscuo (em comparação com os homens gays monogâmicos); crimes de honra, mutilação genital. Os excessos são em dois sentidos: excesso de indulgência sexual de um lado, e repressão sexual do outro. No caso muçulmano, os homens ao mesmo tempo são a personificação do excesso sexual (poligamia, estupro de filhas e irmãs em não conformidade com as regras morais) e os veículos para a repressão sexual de mulheres e homossexuais (apedrejamento, crimes de honra, forçado uso de véus e burcas, prisão e assassinato de homens gays e mulheres). Estas representações negativas oferecerem um contraste “não natural” para o que é considerado “natural” e, portanto, inquestionável. De forma que, como nos casos franceses citados anteriormente, mulheres “liberadas” são esperadas para estarem em conformidade com normas estabelecidas que torne a exibição do seu corpo uma demonstração da atração “natural” de feminilidade para o sexo oposto. E nos Países Baixos, onde o casamento gay é legal desde 2001,

o comentário de Pym Fortuyn sobre gostar de foder meninos marroquinos sem interferência de líderes religiosos atrasados se destaca como um convite à tolerância (a homossexualidade), enquanto sua ênfase sobre a disponibilidade de corpos morenos, articulados na língua do orientalismo colonial, é normalizada no processo.⁴⁶ Semelhantemente, em Israel, uma campanha de relações públicas para promover Tel Aviv como destino de turismo *gay*, uma “lavagem cor-de-rosa” como seus críticos chamam – procura identificar Israel como uma nação tolerante moderna (ocidental) (suprimir qualquer menção da violência diária cometida contra palestinos e da condenação da homossexualidade rabínica ortodoxa), em contraste com o resto do Oriente Médio, sobre o qual Benjamin Netanyahu disse no Congresso dos Estados Unidos que era “uma região onde as mulheres são apedrejadas, *gays* são enforcados, e os cristãos são perseguidos”⁴⁷. Norton comenta que a tolerância aos homossexuais se torna “uma licença para a intolerância aos muçulmanos”⁴⁸.

A leitura incisiva de Stefan Dudink deste discurso (ele escreve no contexto holandês, mas seus comentários podem se estender a muitos outros lugares, incluindo o exemplo de Israel que citei) aponta para a forma como a homossexualidade tem sido tanto racializada quanto naturalizada. Tomando a homossexualidade como um fato biológico, em vez de uma categoria cultural, pode-se incorporá-la como uma característica da identidade nacional: estas pessoas (desde que a ofensa de dirija a “outros”) agora são consideradas membros da raça em que a nação se baseia. Desta forma, a homossexualidade opera em discurso nacionalista contemporâneo para dar “a nação e sua identidade um verniz brilhante do pluralismo, do liberalismo, e da progressividade ...”⁴⁹.

A retórica nacionalista centrada em torno da homossexualidade promete entregar à nação o que é mais evasivo: identidade. E melhor ainda, quando combinado com a narrativa de sair, uma retórica nacionalista da homossexualidade mantém a promessa de uma nação encontrando e se tornando uma jornada, que de uma maneira requintada, combina prazer com dor. Este é o material do qual as nações são feitas⁵⁰.

O argumento de Dudink ressoa com a crítica da sexualidade de Foucault: indivíduos (sexuados) são formados pelas operações do poder. Não há indivíduo autodeterminante. Foucault insiste, só existe a fantasia de autodeterminação. É por isso que ele se refere não a indivíduos, mas a sujeitos. A fantasia da individualidade autônoma é uma forma de negar a força constitutiva de normas culturais. Ou, como Saba Mahmood coloca, há um “paradoxo da subjetivação”: “os próprios processos e condições que fixam a subordinação do sujeito também são os meios pelos quais ela se torna uma identidade autoconsciente e agente.”⁵¹ A individualidade não é uma capacidade intrínseca, é o que é atribuído a sujeitos; “Agência” é o produto de tradições discursivas autoritárias cuja lógica e poder excede em muito a consciência dos indivíduos que o possibilitam⁵². Isso envolve o contundente, às vezes violento, disciplinamento do corpo, mente e alma. Isto é verdade tanto para as mulheres seculares quanto as religiosas, embora os termos sejam diferentes. Mahmood analisa a agência das mulheres muçulmanas devotas desta perspectiva; a realização de um ato envolve a submissão à autoridade externa sob a forma de “códigos morais que convocam [ela] para constituir-se em acordo com [suas/seus] preceitos”⁵³. Para Nilüfer Göle, a religião se torna um modo de automoldagem para aqueles que “tentam restaurar a piedade para a vida moderna;” vestido de

modéstia e decoro são os meios pelos quais um eu desejável é aprovado. Mulheres seculares não são menos subjetivadas, Göle nos lembra.⁵⁴ “Autossecularização significa um conjunto de práticas corporais a serem aprendidas, ensaiadas e realizadas, que vão desde formas de vestir (e despir), conversando e socializando com os homens a promulgação em público. As moradias seculares não se transmitem “naturalmente” e implicitamente, mas, pelo contrário, tornar-se parte de um projeto da modernidade e da política requer [para quem vem de fora] assimilação e “aculturação” à cultura ocidental”⁵⁵ A particularidade desta cultura ocidental se tornou mais visível, Göle sugere, nas disputas acaloradas sobre o vestir apropriado para as mulheres nas ruas de cidades europeias. “O Islã fornece um repertório alternativo para a autoconfeção e autocontenção por meio de práticas disciplinares, que variam da supervisão dos imperativos da fé e controle da sexualidade, tanto na mente quanto no corpo.”⁵⁶ Ela continua, “o véu islâmico, quando ele não é imposto às mulheres pelo poder do Estado ou da pressão comunitária, e exprime as trajetórias pessoais das mulheres e sua piedade autoformada, apresenta uma visão crítica da interpretação secular da emancipação das mulheres.”⁵⁷ Esta é uma crítica que os defensores de um choque de civilizações se recusam a reconhecer, insistindo que a autodeterminação existe apenas no lado secular.

Sara Farris sugere que há outra dimensão importante da insistência na assimilação das mulheres muçulmanas aos padrões sexuais ocidentais. Não só o capitalismo exige o desenvolvimento de sua capacidade para o consumismo sem fim (e, portanto, um conceito como indivíduos livres das restrições comunitárias que inibem o cumprimento de seu desejo), ele também insiste em sua forma de pensar em si mesmas como mercadorias, mostrando o que elas têm para se venderem. Citando o trabalho de Alain Badiou e Frantz Fanon, a autora conclui que “a ênfase no desvelamento das mulheres muçulmanas na Europa... combina... com o permanente sonho ocidental masculino da ‘descoberta’ da mulher do inimigo, ou do colonizado, e a demanda para acabar com a incongruência de corpos femininos escondidos como exceções à lei geral segundo a qual estes se devem fazer circular como “moeda corrente”⁵⁸ Podemos estender essa visão para a tolerância da homossexualidade: desejando indivíduos, independentemente de sua sexualidade a tornarem-se melhores consumidores – seus gostos particulares podem ser traduzidos em nichos de mercado lucrativos e a mercantilização de seu (uma vez inaceitável) desejo de atestar a capacidade de expansão infinita e a adaptabilidade dos mercados.⁵⁹

O mercado é crucial nos dias de hoje, escreve Kiarina Kordela, misturando Marx e Lacan, não apenas como um veículo econômico, mas como uma fonte de garantia psíquica. Consumismo-shopping – tornou-se o que ela chama uma forma de “gozo excedente”, que “une-se à imortalidade”, “apenas como mais-valia para o capital próprio adjacente”⁶⁰. “Como mais-prazer permite o infinito até conquistar a vida, compras, embora central, é apenas um dentre muitos de mecanismos biopolíticos. Neste caso, uma máquina de frustração – por meio da qual a ilusão da imortalidade pode ser sustentada.” Em um mundo secular, o supremo prazer – a interminável busca da última instância insaciável desejo – serve como “compensação pela perda da eternidade.”⁶¹

Ao considerar uma vez que a biorreprodução pode ter servido para estes fins de assuntos seculares (os filhos já foram sua posteridade), cada vez mais a busca do desejo tomou o seu lugar.

O que devemos fazer com o fato de que a retórica da democracia a serviço do capital global inclui agora a linguagem da emancipação sexual e sua equação imaginada com igualdade de gênero? Deixando de lado as evidências em contrário (a história do secularismo não é uma história de igualdade de gênero, as mulheres nos países do Ocidente ganham salários mais baixos do que os homens e não têm nenhum lugar próximo à paridade na representação política. A violência doméstica contra as mulheres é galopante; o assédio sexual é um fato da vida para muitas mulheres no trabalho, na escola e na rua, como a efusão de depoimentos de mulheres na esteira do caso de Dominique Strauss-Kahn tão eloquentemente demonstrada; assimetrias de poder caracterizam as relações sexuais de mulheres e homens, como a teoria psicanalítica há muito nos disse; a homofobia virulenta atribuída aos muçulmanos é evidente em muitos dos países do Ocidente, para não falar do Vaticano e das Nações Unidas. O acesso das mulheres à contracepção e ao direito ao aborto está sendo seriamente desafiado por fundamentalistas cristãos nos Estados Unidos e em outros lugares; e na laica França no outono de 2011, mais de uma centena de deputados (católicos) e senadores tentaram eliminar os estudos de gênero e sexualidade do currículo escolar, porque, argumentavam, “gênero” desafia a idéia da heterossexualidade normal) – deixando tudo isso de lado, eu acho que nós precisamos perguntar qual trabalho essa linguagem está fazendo.

É claro que alguns dos trabalhos têm a ver com a racial e cultural “alteridade” de muçulmanos e a normalização e naturalização da “nossa” maneira laica de vida ocidental. Alguns têm a ver com o obscurecimento da influência contínua de princípios morais cristãos na política, ostensivamente seculares. Alguns têm a ver com a cooptação dos ideais dos movimentos sociais (e de fato dos próprios movimentos sociais) no serviço das agendas nacionalistas conservadoras. Mas há ainda outra maneira que eu quero colocar a questão: eu quero perguntar o que os conceitos de emancipação sexual e igualdade de gênero fazem, quando definidos quase exclusivamente como qualidades interiores – como pré-requisitos para a admissão à plena cidadania e revelar os termos do discurso civilizacional Ocidental atual e os apelos à teoria liberal.

O que me interessa na implantação da retórica da emancipação e igualdade é a maneira pela qual o desejo sexual tem sido apontado como a característica universal que define o humano, superando outros atributos, como a fome, a espiritualidade, ou a razão. É claro, o sexo tem sido considerado como um atributo dos seres humanos e a sua gestão tem sido um dilema persistente para os modelos da (geralmente do sexo masculino) autogovernança de Agostinho a Rousseau, Freud e outros. A razão foi o instrumento dos filósofos iluministas para a autodisciplina, como foi para as classes empresariais e políticas no século XIX. Cada vez mais, ao longo do século passado, esses apelos à razão foram substituídos por chamadas à libertação do desejo sexual – o desejo que uma vez teve de ser suprimido porque confundia

as mentes dos homens, a paixão que teve de ser excluída do público, da Arena, na forma do corpo das mulheres. Isto foi retomado por um discurso civilizacional que considera os mais capazes de agir e realizar seus desejos (sempre dentro dos limites normativos que eu acima discuti) como os mais adequados para a cidadania; aqueles, em que tal ação é regulada ou suprimida por uma interdição cultural estrangeira, não são elegíveis. No lugar da igualdade dos indivíduos abstratos (historicamente codificados como masculino) agora temos a igualdade dos indivíduos sexualmente ativos (representada por uma figura feminina ou feminizada); a agência está localizada não na mente racional, mas no corpo desejanter,⁶² corpos que desejam ter uma materialidade que a razão abstrata não tem. Mas o sexo como denominador comum natural para o ser humano, como a razão, ainda permite a abstração dos determinantes sociais conscientes e aspectos materiais – e também, é claro, se pensarmos psicanaliticamente, a partir de todas as influências (culturais, familiares, sociais, econômicas, políticas, jurídicas, religiosas ...) que são (fantasmaticamente) incorporadas aos aspectos inconscientes do próprio desejo. A autodeterminação sexual é tanto uma fantasia como uma autodeterminação racional, mas há uma diferença: uma implica numa infinidade de decretos, a outra numa única medida de desempenho. Enquanto o sexo é sinônimo de excesso e prazer, a razão conota disciplina e controle. (São precisamente essas qualidades uma vez valorizadas como expressões de racionalidade – regulação e controle disciplinado do “self” – que agora são depreciadas como instrumentos repressivos de fundamentalismo islâmico, assim como os muçulmanos são descritos como terroristas sanguinários, a quem falta moralidade e compaixão.)

A retórica da emancipação sexual e igualdade de gênero, mais evidente nos debates sobre a “integração” dos muçulmanos para as nações da Europa Ocidental é sintomática de uma mudança maior na representação do discurso civilizacional do humano. Como eles são usados no discurso predominante, emancipação e igualdade trazem uma lógica de mercado explícita para a esfera política: a força de trabalho é substituída pelo poder sexual e o discurso de emancipação sexual tem pouco a ver com o mandato reprodutivo, geralmente associado a casais heterossexuais. Os seres humanos são os sujeitos e objetos de desejo, ao mesmo tempo consumidores e commodities, naturalizados como tal. A despolíticação do social, que tanto preocupou Marx, agora se estende à esfera da política, na qual o desejo impera, mesmo que seja a motivação para atores racionais. A diferença entre ação motivada pela razão e ação motivada pelo desejo é crucial aqui; é a diferença entre a política e o mercado. O estado não é mais o regulador, mas o facilitador das interações dos indivíduos que desejam. O sinal de sua emancipação é a liberdade de promulgar e procurar realizar seus desejos (em termos de variedades de prazeres e gostos), em qualquer mercado em que lhes é permitido.⁶³ Não há mais garantia de igualdade de gênero social, ou de outra forma – esta definição de política como havia antes. Igualdade refere-se apenas à possibilidade que cada indivíduo tem (sem qualquer consideração social e/ou limites psicológicos) de agir sobre o seu desejo. E o que conta como ação libertada é medida nos termos ocidentais idealizados. Além disso, enquanto normas sexuais permanecem no local, incluindo a idéia de que certas formas de sexualidade são a expressão imutável da verdade do ser individual, é difícil, se não impossível, desafiar a discriminação social e econômica que continua a ser legitimada nesses termos. Novamente, é útil citar aqui Norton, “liberdade sexual”, diz ela (referindo-se Pym Fortuyn, mas em um

comentário que é de aplicação mais geral), “não se tornou uma metonímia para a liberdade política, mas um substituto” para ela.

Eu venho sugerindo que a implantação da linguagem da emancipação sexual e igualdade de gênero, para descartar reivindicações muçulmanas de reconhecimento como membros de pleno direito a estados-nação da Europa Ocidental em que tantos têm agora por tanto tempo residido, precisa ser simplesmente não ler como Islamofobia (que é certamente), mas possui uma maior ressonância. A substituição do desejo sexual pelo raciocínio abstrato substitui o funcionamento da mente pela materialidade do corpo, o indivíduo abstrato torna-se pulsante, pessoa luxuriosa. Mas se a substituição parece trazer o social no campo da política (como a linguagem da emancipação e igualdade sugere), isso não acontece. Pelo contrário, ela introduz outra qualidade humana universal (o impulso sexual, as identidades sexuais) que é entendida como ser pré-social, e cuja satisfação não é nem uma questão relativa (definida historicamente e culturalmente), nem um tema em aberto para contestar. Há apenas um caminho para a satisfação: o referido a prevalecer nas modernas democracias seculares do Ocidente, mesmo que nesses países o que conte como satisfação tenha tomado muitas formas diferentes e mesmo contraditórias. Porém, contradições são eliminadas quando o Ocidente é comparado com o Oriente, o cristão laico com o religioso muçulmano. Quando emancipação e igualdade são tidas como sinônimos e definidas como manifestações de um desejo sexual individual universal, eles não são diferentes de igualdade política formal. Aqui podemos voltar a uma versão da crítica de Marx: eles são instrumentos para a perpetuação da desigualdade e subordinação de populações minoritárias desfavorecidas, para a sua marginalização contínua nas chamadas democracias do Ocidente.

Aqueles de nós comprometidos com a realização de alguma forma de democracia sexual – a noção de que muitas formas de prática sexual são aceitáveis, e de fato normais, – precisam atender a essa genealogia crítica. A questão que eu deixo com vocês é: como conseguir essa noção nos contextos em que estão sendo implantados para alcançar fins que não só discordamos, mas deploramos?

Notas

1 The Compact Edition of the Oxford English Dictionary, NY: Oxford University Press, 1971. Volume I, p. 848.

2 Ibid.

3 Bruno Bauer, “Die Judenfrage,” (1943), cited in Karl Marx, “On the Jewish Question,” in Robert C. Tucker, ed. The Marx-Engels Reader. Second Edition NY: W.W. Norton 1978, p. 26-30.

4 Saidiya V. Hartman, Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America. NY: Oxford University Press, 1997, p. 6.

- 5 Deniz Kandiyoti, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case," *Feminist Studies* 13:2 (Summer 1987) p. 324
- 6 Rose-Marie Lagrave, "A Supervised Emancipation," in Georges Duby and Michelle Perrot, *A History of Women in the West*. 5 vols. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1994, vol. 5, p. 453.
- 7 Anne Norton, *On The Muslim Question*, unpublished MS (forthcoming from Princeton University Press), Introduction, p 1. All page references are to the unpublished manuscript.
- 8 Marx, "On the Jewish Question," p. 33.
- 9 Ibid.
- 10 Ibid, p. 42. (Ênfase no original)
- 11 Ibid. (Ênfase no original)
- 12 Ibid, p. 46 (Ênfase no original)
- 13 Karl Marx, *Capital*, translated by Samuel Moore and Edward Aveling, edited by Frederick Engels. N.Y.: The Modern Library, 19___, p. 69.
- 14 Em inglês: "Self-determination theory". (Nota da tradutora).
- 15 E. Deci and R. Ryan, eds. *Handbook of Self-Determination Research*. Rochester NY: University of Rochester Press, 2002; Bald de Vries and Lyana Francot, "Information, Decision and Self-Determination: Euthanasia as a Case Study," 2009. 6:3 *SCRIPTed* 558, <http://www.law.ed.ac.uk/ahrc/script-ed/vvol6-3/devries.asp> (accessed on 8/1/2011. See also the entry in Wikipedia for "self-determination theory." http://en.wikipedia.org/wiki/self-determination_theory (accessed on 8/1/2011)
- 16 Comte Stanislas de Clermont-Tonnerre, cited in Esther Benbassa, *The Jews of France: A History from Antiquity to the Present*. Trans. M.B. DeBevoise. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 81.
- 17 Mayanthi Fernando, "Exceptional Citizens: Secular Muslim Women and the Politics of Difference in France," *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 17:3 (2009), p. 390.
- 18 Norton, *On the Muslim Question*, chapter 9, p. 8.
- 19 Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 133-134.
- 20 Hartman, *Scenes of Subjection*, p. 57
- 21 Ayaan Hirsi Ali, *Infidel*. NY: Free Press, 2007.
- 22 André Glucksmann, *L'Exprès* 1994, cited in Thomas Deltombe, *L'Islam Imaginaire: La Construction Médiatique de l'Islamophobie en France, 1975-2005*. Paris: La Découverte, 2005. Jacques Chirac, cited in Deltombe, *Ibid*, p. 347.
- 23 Anne Vigerie and Anne Zelensky, "Laïcardes' pusique féministes," *ProChoix* 25 (Summer 2003), p. 12.
- 24 Aqui os comentários de Norton sobre a questão judaica são pertinentes: "Era característico da questão judaica, na sua forma prática e histórica, que os judeus fossem marcados como uma ameaça política, mesmo quando estavam sujeitos a ataques políticos; marcados como o mal, apesar da

conduta contra eles, testemunharam a falha do sistema de ética que os havia abandonado". On the Muslim Question, ch 9, pp 7-8.

25 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. NY :Vintage Books, 1980, p. 77.

26 Nicolas Sarkozy, "Convention sur l'immigration—Une immigration choisie, une intégration réussie." Address to the convention of the Union for a Popular Movement (UMP), June 9, 2005. Nicolas Sarkozy (blog), <http://www.sarkozyblog.com/2005/immigration-une-immigration-choisie/>. I am grateful to Eric Fassin for this reference. See also Fassin, "La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations," *Multitudes* 26 (Fall 2006), p. 123-31.

27 Eric Fassin, "National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe," *Public Culture* 22:3 (Fall 2010), p. 513.

28 Norton, *On the Muslim Question*, ch 3, p. 5.

29 Joan Wallach Scott, "Sexualism: On Secularism and Gender Equality," in Scott, *The Fantasy of Feminist History*. Durham, NC: Duke University Press, 2011, p. 91-116.

30 Ronald Inglehart and Pippa Norris, "The True Clash of Civilizations," *Foreign Policy* 135 (2003), p. 65.

31 Roudinesco's testimony is in Jean-Louis Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réaffirmer*. Rapport No. 1275, 2 vols. Paris: Assemblée Nationale, 2003), vol 2, p. 52.

32 Cited in *ProChoix* Nos. 6-7 (Autumn 2003), p. 103-4

33 Mayanthi Fernando, *On the Muslim Question: Anxieties of the Secular Republic* unpublished manuscript. Chapter 4, p.52

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 Philippe Raynaud, "Les femmes et la civilité: aristocratie et passions révolutionnaires", *Le Débat*, vol. 57, novembre – décembre, 1989, p. 182; Mona Ozouf, *Les Mots des femmes : Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995.

37 Mona Ozouf, "A propos du 'Consentement Amoureux': Les douces lois de l'attraction", *Le Nouvel Observateur*, 26 novembre, 1998, p. 164.

38 Michel Foucault, "The Confession of the Flesh," in Colin Gordon, ed. *Michel Foucault, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. NY: Pantheon Books, 1970. p. 219.

39 Foucault, *History of Sexuality Volume I*, p. 103

40 *Ibid.*, p. 26

41 *Ibid.*, p. 146.

42 *Ibid.*, p. 78.

43 Foucault, in *Power/Knowledge*, p. 220.

44 É irônico que a própria crítica de Foucault forneceu a inspiração para a produção de mais e mais estudos sobre sexo e sexualidade, alimentando-se a noção de centralidade do sexo como um fenômeno natural. (Nota feita pela autora e traduzida).

- 45 Veja por exemplo: Elizabeth Bernstein, "The Sexual Politics of the 'New Abolitionism,'" *differences* 18:3 (2007), p. 128-151; Bernstein, *Temporarily Yours: Intimacy, Authenticity, and the Commerce of Sex*. Chicago: University of Chicago Press, 2007; Dagmar Herzog, *Sex in Crisis: The New Sexual Revolution and the Future of American Politics*. NY: Basic Books, 2008; Carole Vance, "States of Contradiction: Twelve Ways to Do Nothing About Trafficking While Pretending to," *Social Research* 78:3 (Fall 2011), p. 933-45.
- 46 Peter van der Veer, "Pym Fortuyn, Theo Van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands," *Public Culture* 18 (2006), p. 120.
- 47 Sarah Schulman, "Israel and 'Pinkwashing'" *New York Times* November 22, 2011.
- 48 Norton, *On the Muslim Question*, ch 3, p. 12.
- 49 Stefan Dudink, "Homosexuality, Race, and the Rhetoric of Nationalism," *History of the Present* 1:2 (2011), p. 262-263.
- 50 Ibid. O trabalho pioneiro nesta área é de George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. NY: Howard Fertig, 1985. É interessante pensar sobre Dudink's comments on homosexuality in the light of Lee Edelman's *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (2004). Como é que a retórica nacionalista que se localiza a criança simbólica (fruto do casal heterossexual) como a encarnação do destino da nação, se encaixa com o que Dudink diz sobre os homossexuais e identidade nacional? Recentemente, é claro, o abraço do matrimônio e da família por casais gays os encaixa na narrativa reprodutiva. Mas, a partir de uma perspectiva histórica, estão Dudink e Edelman em desacordo sobre esta questão? (Nota feita pela autora e traduzida).
- 51 Saba Mahmood, *The Politics of Piety*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 17.
- 52 Ibid, p. 32.
- 53 Ibid, p. 28.
- 54 Nilüfer Göle, "Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self-State and the Public Sphere," in Linell E. Cady and Elizabeth Shankman Hurd, eds. *Comparative Secularisms in a Global Age*. NY: Palgrave Macmillan, 2010. p. 49-50.
- 55 Ibid. p. 48
- 56 Ibid. p. 49
- 57 Ibid. p. 50
- 58 Sara Farris, "Femonationalism and the 'Regular' Army of Labor Called Migrant Women," *History of the Present*, 2:2 (Fall 2012), p. 196.
- 59 Alexandra Chasin, *Selling Out: The Gay and Lesbian Movement Goes to Market*. NY: Palgrave, 2000; David Harvey, "Neoliberalism as Creative Destruction," *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 610 (March 2007), p. 31. Ver também, Lisa Rofel, *Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture*. Durham, NC: Duke University Press. Ela escreve: "Se o poder socialista é operado no terreno da" consciência, o "poder pós-socialista opera no espaço do" desejo". (6) Na nova China, como em outros lugares, tolerância inclui" o "direito" da homossexualidade a existir junto com o direito de todos os desejos para florescer. "(24) (Nota feita pela autora e traduzida).

60 A. Kiarina Kordela, "(Psychoanalytic) Biopolitics and Bioracism," in *Umbr(a)* (2011), p. 19. Ver também, a sua obra "Consent Beyond Ideology: (Marxian-Psychoanalytic) Biopolitics," forthcoming in *differences*, 24.1 (Spring 2013).

61 *Ibid.*

62 Foucault, lecture of 25 January 1978,

«On pourrait dire aussi que la naturalité de la population apparaît d'une second façon dans le fait que, après tout, cette population, bien sûr elle est faite d'individus, d'individus parfaitement différents les uns des autres et dont on ne peut pas, au moins dans une certaine limite, prévoir exactement le comportement. Il n'en reste pas moins qu'il y a, selon les premiers théoriciens de la population au XVIIIe siècle, au moins un invariant, qui fait que la population prise dans son ensemble a et n'a qu'un seul moteur d'action. Ce moteur d'action, c'est le désir.Le désir fait là maintenant, une seconde fois son entrée à l'intérieur des techniques de pouvoir et de gouvernement. Le désir, c'est ce par quoi tous les individus vont agir.» *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France. 1977-1978* (Paris: Gallimard, Seuil 2004), p. 74.

"Poder-se-ia dizer também que a naturalidade da população aparece de uma segunda maneira no fato que, em última análise, esta população, é sem dúvida feita de indivíduos, de indivíduos perfeitamente diferentes uns dos outros e dos quais não se pode, pelo menos segundo certo limite, prever exatamente o comportamento. Contudo, de acordo com os primeiros teóricos da população no século XVIII, resta pelo menos um invariante, segundo o qual a população considerada em seu conjunto tem somente um único motor de ação. Esse motor de ação é o desejo. O desejo faz então, mais uma vez, sua entrada no interior das técnicas de poder e de governança. O desejo é isso pelo qual todos os indivíduos agirão." (Nota feita pela autora e traduzida)

63 Viviana A. Zelizer, *The Purchase of Intimacy* Princeton: Princeton University Press, 2005.

Recebida em 13 de julho de 2015
Revisada em 12 de novembro de 2015