

---

## **O *hijab* é meio: O véu como tecnologia e dispositivo biopolítico de formação de corpos<sup>1</sup>**

Luiza Müller<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

### **Resumo**

Este artigo tem por objetivo problematizar o véu islâmico enquanto dispositivo biopolítico de formação de corpos e identidades femininas, a partir de debates propostos por Judith Butler (2003), Leila Ahmed (1992;2011), Michael Hardt e Antonio Negri (2016), Gilles Deleuze (2005) e Michel Foucault (1995;1985). Para isso, empreende-se uma genealogia (FOUCAULT, 1985) do *hijab* como meio – uma tecnologia de comunicação que explicita códigos culturais que, por sua vez, são traduzidos em costumes, conflitos e identidades. A partir de tal processo, evidenciamos quatro sentidos principais a ele atribuídos ao longo da história a docilizar corpos, conduzir condutas, mas também empreender oposições: o de classificação de mulheres, o de modéstia e reclusão, o de opressão e o de resistência.

### **Palavras-chave:**

*Hijab*; véu; biopolítica; meio; gênero.

### **1. Introdução**

Michel Foucault, no primeiro volume de História da Sexualidade (FOUCAULT, 1985), afirma que, para uma boa compreensão e análise de um saber (e, por consequência, das relações de poder que o agenciam) é preciso que se levem em conta o sentido e o valor atribuídos aos corpos em seu contexto. Da mesma maneira, faz-se mister investigar como se investiu sobre o que nele “há de mais material, de mais vivo.” (FOUCAULT, 1985, p.142). Nesse sentido, os discursos que atravessam as mulheres e seus corpos realizaram e realizam concepções que gestam sentidos dos mais diversos, assujeitando-as a identidades estanques. Contudo, é preciso desnudar o binarismo que,

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no GP Estéticas, Políticas do corpo e Gênero, XVIII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

<sup>2</sup> Mestranda no Programa de Pós-graduação em Comunicação e Informação da FABICO-UFRGS, email: luizaemuller@gmail.com

---

concebido por tais discursos como “o natural”, identifica o feminino como aquilo que está para ser conduzido, dominado e protegido, invariavelmente a serviço de um poder que busca subjugar e dominar. Tal desvelamento do binarismo evidencia que “onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1985, p.91) e os corpos designados como femininos são também agenciadores de poder e produtores de resistências.

Um processo correlato dá-se com o véu islâmico que, tendo seus sentidos proliferados, de simples peça de vestimenta passou a dispositivo de poder e formatação de corpos – seja vestido ou rejeitado. Assim, o *hijab*<sup>3</sup>, seja ele da matéria prima que for – do tecido mais tênue à malha mais espessa – é objeto pesado, pois carrega nas tramas de seus fios uma tonelada de sentidos a ele atribuídos ao longo da história. Nas semioses dos discursos que o atravessam tecendo-o em sua densidade, estão múltiplos interpretantes tingidos com as cores da ideologia, da fé, da teologia, mas também do preconceito judaico-cristão, do julgamento ocidental e colonizador, assim como da apropriação e captura própria do capital.

Diante disso, neste artigo abordamo-lo enquanto meio – tecnologia a explicitar códigos culturais que são traduzidos em costumes, identidades e conflitos – em vistas de problematiza-lo como dispositivo biopolítico de formatação de identidades e corpos de mulheres. Para isso, realizamos uma genealogia (FOUCAULT, 1985) do véu de modo a resgatar tais sentidos e códigos proliferantes.

A genealogia consiste em uma investigação crítica originada da reformulação que Michel Foucault operou a partir de reflexões feitas por Nietzsche (BUTLER, 2003). Nesse processo, não há interesse em buscar origens, relações de causa e efeito ou pretensas verdades e essências. Em vez disso, a genealogia investiga como tais categorias são, na realidade, efeitos de relações de poder que agenciam instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem não se podem contar e encontram-se espalhados de maneira capilar. Ou seja, o poder é algo que se produz a cada instante e provém de todos os lugares. Não é uma estrutura, mas sim “(...) o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” (FOUCAULT, 1985, p.89) Desvendar os regimes de visibilidade e dizibilidade de saberes é, portanto, desnudar suas relações de poder e, assim, as normatizações ou regulamentos que engendra.

---

<sup>3</sup> O *hijab* compreende, na religião, o cobrimento e o vestuário que, segundo o *Islam*, permite a privacidade, a modéstia e a moralidade. Neste trabalho utilizamos o termo como sinônimo de véu.

---

Nesse processo, evidenciamos quatro sentidos principais, ou enunciados reitores conforme preceitua Foucault (1995), atribuídos ao véu: o de classificação de mulheres, o de modéstia e reclusão, o de opressão e o de resistência. A partir do debate acerca de tais enunciados, tensionamos as identidades femininas por eles agenciadas dando a ver suas disputas vezes enquanto dispositivo de biopoder, vezes como agenciador de biopolíticas.

## **2. Entre incitações e interdições**

Poder-saber é um binômio que Michel Foucault (1985;1995) apresenta na heterogeneidade de seus dois componentes, mas também na sua pressuposição recíproca e captura mútua. Ou seja, entre poder e saber há diferenças de natureza, porém, um é função do outro. A primeira das diferenças é que, enquanto o saber possui uma materialidade própria e se expressa em duas grandes condições formais (o visível e o enunciável), o poder não tem forma e, muito menos, é coisa a ser possuída. Ao contrário, é feito de relações e funções não estratificadas, espalhando-se em um diagrama de forças. Assim, o poder constitui-se em estratégias anônimas, “quase mudas e cegas” (DELEUZE, 2005 p.81), atuando de um ponto a outro da trama por ele traçada, sem origem única e vertical pré-determinada.

Já o saber é articulado entre duas instâncias: aquilo que é dito e o que é visto e tal dupla se expressa na atualização da semiose da formação discursiva, ou seja, é formalizada na diferenciação ou desdobramento do discurso. “É precisamente porque a causa imanente ignora as formas, tanto em suas matérias, como em suas funções, que ela se atualiza segundo uma diferenciação central que, por um lado, formará matérias visíveis e, por outro, formalizará funções enunciáveis.” (DELEUZE, 2005, p. 47) Portanto, o saber é precisamente o entrelaçamento, a mistura, do visível com o enunciável. Aspecto que podemos observar claramente na junção de discurso e arquitetura, por exemplo. Como no consagrado estudo fornecido por Foucault (2009) a respeito do sistema prisional, no qual a cadeia é a instância visível e a delinquência, a enunciável. Todavia, não há dicotomia entre o que se vê e o que se esconde, assim como o que é dito e o que é omitido. Tanto aquilo que se desvela a nossos olhos, como o que é velado faz partes das mesmas regras e regularidades de um saber.

---

Da mesma forma, as instâncias de produção de poder, enquanto agenciadoras do saber, devem ser analisadas nas incitações, mas também nas interdições por elas produzidas. Nesse sentido, Foucault (1985, p.82) afirma que “as ciências do homem não são separáveis das relações de poder.” Ou seja, são essas relações que suscitam os saberes que formam os conhecimentos, mas que também interdita, através de suas linhas de força, determinadas abordagens. Por isso, é necessário explorar a lógica desses mecanismos produtores de saber e geradores de poder para que, analisando suas condições de emergência, possa-se compreender seu funcionamento e formação. No que diz respeito ao objetivo deste artigo, trata-se de definir as estratégias que agenciam o *hijab*, enquanto meio, vezes na posição de dispositivo tecnológico de biopoder, vezes de biopolítica, na formatação de determinadas identidades femininas.

Seguindo tal raciocínio, um enunciado (menor parte do discurso) é analisado na fronteira que o separa daquilo que não é dito. O “extra-discurso” (BUTLER, 2001), portanto, é delimitado justamente pela formação discursiva da qual ele busca se libertar. Tal delimitação marca a fronteira do dito e do não-dito e esse processo de distinção possui força normativa e, inclusive, alguma violência, pois atua através do apagamento, limitando por meio da imposição de critérios e princípio de seletividade. Esse, podemos concluir, é um dos processos de engessamento de identidades, como uma certa ideia de “mulher de verdade” (tomando um exemplo advindo do senso comum), que acaba por determinar como periféricos sujeitos que não se enquadram estritamente dentro de suas regras normativas.

Nesse sentido, o binômio poder-saber configura-se em “agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 1985, p.134), podendo atuar através da soberania, da disciplina e do biopoder. Este último infringe regramentos visando não só dominar, mas também gerar vida. Em outras palavras, “um poder que menos reprime do que produz submissão.” (HARDT; NEGRI, 2016, p.73). A vida, todavia, escapa às suas técnicas continuamente, enquanto resistência, engendrando uma biopolítica. Tal disputa (biopoder *versus* biopolítica) é adotada por Michael Hardt e Antonio Negri (2016) enquanto leitura das formulações de Michel Foucault a respeito de poder e resistência e que neste trabalho também empregamos.

Assim, no que diz respeito ao biopoder, a normatização de comportamentos é efeito e, ao mesmo tempo, instrumento das tecnologias de poder: o isolamento daqueles que não se enquadram nos padrões determinados, assim como a intensificação e

consolidação dos espaços periféricos penetram as condutas e atuam sobre os corpos. Assim, o poder exercido não é o mesmo da interdição das leis, apesar de complementá-lo. Os sujeitos jurídicos, nesse contexto, “(...) são invariavelmente produzidos por via de práticas de exclusão que não ‘aparecem’, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política.” (BUTLER, 2003, p.19) Ou seja, as formações discursivas assujeitadoras estão vinculadas a objetivos claros de legitimação, assim como de exclusão. Tal processo, todavia, permanece oculto e naturalizado sob as normas da lei e do poder disciplinador. Nas palavras de Deleuze, “A lei é sempre uma composição de ilegalismos, que ela diferencia ao formalizar.” (DELEUZE, 2005, p.39). Ou seja, são práticas de exclusão que se escondem por trás das estruturas jurídicas.

Por “biopoder” (FOUCAULT, 1985), portanto, entendem-se as vias pelas quais se investe sobre os corpos objetivando o controle da população. Tais assujeitamentos enquadram-se em duas grandes categorias. A primeira consiste no adestramento do corpo de modo a promover sua docilidade e utilidade sob as determinações dos sistemas de controle político, econômico ou mesmo religioso. Já a segunda dá-se através de intervenções e controles que são reguladores da população, como o nível de saúde, a duração da vida, a natalidade, a longevidade, etc.

É o biopoder, portanto, um agente que tem por mister instalar normas que qualifiquem, hierarquizem e avaliem os aspectos que concernem à vida, formatando uma realidade em forma de verdade em detrimento de uma pura e simples repressão. Tal realidade é um efeito sedimentado da reiteração dos agenciamentos de poder e, por isso, possui fissuras a serem exploradas. Assim, em tais fissuras, irrompem inovações através de estratégias biopolíticas enquanto “intransigências da liberdade”. (HARDT; NEGRI, 2016, p.76)

A partir de tais tensionamentos, na seção a seguir propomo-nos desenhar uma genealogia dos discursos sobre o véu, ou seja, retomamos as relações de poder e resistência que perpassam os sentidos a ele atribuídos ao longo da história.

### **3. As tramas do véu – uma genealogia do *Hijab***

Visando dar a ver as lógicas de uma formação discursiva, Foucault (1995) recomenda o abandono de determinados pressupostos para que sejam postos em xeque agrupamentos discursivos aceitos sem exame ou análise crítica, absorvidos pelo hábito e

---

pelo senso comum. Para isso, o autor afirma a respeito das concepções de “verdade” e “natural”, que “é preciso expulsá-las da sombra onde reinam.” (FOUCAULT, 1995, p.24) Dessa forma, a recusa da ingenuidade das cronologias é um ponto importante questionado pelo autor. Tal questão é levantada, pois, no paradigma da cronologia, segundo ele: “(...) além de qualquer começo aparente, há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente.” (FOUCAULT, Michel. 1995, p. 28) Nessa lógica, outro ponto consiste em abandonar a noção de que todo discurso repousa em um “já-dito”, ou seja, existia em algo prévio – alguma espécie de causa.

Nessa medida, operamos aqui uma espécie de desessencialização do véu islâmico de modo a explorar genealogicamente os diversos sentidos (complementares e conflitantes) a ele atribuídos ao longo da história, assim como os diversos códigos culturais por ele agenciados enquanto meio. Pois mesmo que o coloquemos na linha do tempo de um calendário, datando individualmente cada um de seus enunciados, é impossível obter qualquer tipo de hierarquia de suas precedências e originalidades que não seja questionável. Sua única possibilidade de referencial são os “(...) sistemas dos discursos que tenta valorizar.” (FOUCAULT. 1995, p. 163)

Além disso, os discursos que atravessam o *hijab* não o determinam apenas em sua circunscrição enquanto peça de vestimenta, mas também são formadores de uma dada “realidade” e suas linhas de força produzem visibilidades e enunciados, ou seja, formatam códigos que dão a ver (ou não) determinadas coisas, assim como fazem ver; e que permitem (ou não) falar de outras e, da mesma maneira, fazem falar. Por essa razão que Foucault (1995, p.51) foi categórico ao afirmar que “não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época.” Contudo, isso não significa o engessamento de uma formação discursiva no tempo. Pelo contrário, o discurso tem por característica uma regularidade própria que remete a um “esquema de correspondência entre diversas séries temporais.” (FOUCAULT, 1995, p.82)

Nesse sentido, enquanto costume pré-islâmico, o véu era esteio de uma sociedade patriarcal, pois servia como índice na classificação das mulheres – sua ausência era letra escarlate e indicava desonra: apenas mulheres casadas e das altas classes podiam usá-lo. Após a dominação árabe, e sendo o *Islam*<sup>4</sup> uma religião que dava

---

<sup>4</sup> Optamos pelo uso da palavra em árabe, pois esta carrega o significado de obediência e paz, em sua tradução literal, o que remete ao sentido teológico atribuído pelos fiéis e que aqui escolhemos por respeito. <https://goo.gl/Ut2b2F>

continuidade à tradição judaico-cristã, o costume foi absorvido e logo outro sentido foi a ele atribuído: o de símbolo do ideal de modéstia e reclusão femininas. Já à época das investidas imperialistas europeias, um terceiro enunciado fundador passa a compor as tramas do véu islâmico: o da opressão. O debate acerca dos direitos das mulheres e mesmo o feminismo, nesse contexto, são instrumentalizados para justificar a dominação branca e, em tal cenário, o *hijab* passa a ser a materialização de um *Islam* machista a que era preciso combater. No território de tais nações imperialistas europeias e, mais recentemente, também nos Estados Unidos, o véu em cabeças imigrantes ou mesmo de mulheres revertidas<sup>5</sup> apresenta-se como emblema do *Islam*, servindo ao propósito de tornar sua existência visível à sociedade dominante.

### 3.1. O véu e o Alcorão

O *Islam* surgiu na Península Arábica durante o século VI. À época, a cidade de Meca era centro comercial e religioso, onde se localizava o templo de Caaba “(...) que teria sido construída a partir de inspiração divina por Abraão, do qual todos os árabes acreditavam ser descendentes.” (MORETÃO, 2016, p.19) O profeta Maomé – Mohammad Ibn Abdallah ibn Abdal Mutalib ibn al-Hashim – nasce em 570 d.C. na tribo dos coraixitas e, aos 40 anos de idade, recebe sua primeira mensagem divina de acordo com a tradição islâmica.

*Hijab* é uma palavra que vem do árabe e significa “cobertura” ou “cortina” ou mesmo “esconder os olhares”. Esse conjunto de vestimenta visa à modéstia, privacidade e moralidade feminina. É com esse objetivo que o Alcorão recomenda seu uso, como vemos na citação abaixo, na surata 24, versículo 30 e 31:

Dize aos crentes que recatem os seus olhares e conservem seus pudores, porque isso é mais benéfico para eles; Allah está bem inteirado de tudo quanto fazem. Dize às crentes que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentas das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres; que não agitem os seus pés, para que não chamem à atenção sobre seus atrativos ocultos. Ó crentes, voltai-vos todos, arrependidos, a Allah, a fim de que vos salveis! (ALCORÃO, 2016, p. 473)

A recomendação do Alcorão, portanto, é direcionada a ambos homens e mulheres para que se vistam de maneira a não ressaltar seus atrativos físicos e

---

<sup>5</sup> Na visão islâmica, todos são originalmente mulçumanos. Por isso, o termo usado para quem toma o Islam como sua religião ao longo da vida é “revertido” – aquele que retorna ao seu estado inicial de submissão a Deus.

resguardar, assim, sua modéstia. O véu propriamente dito, contudo, não é prescrito explicitamente às mulheres no Corão (AHMED, 1992), os únicos versos que tocam na vestimenta feminina são os citados acima que as instruem a cobrir suas partes privadas e o busto com um lenço.

Já os trechos que versam sobre a questão do cobrimento da cabeça e a reclusão feminina foram, em princípio, direcionados apenas às mulheres da família do Profeta. A expressão “tomar o véu” significava, inclusive, em seu princípio, desposar Maomé. (AHMED, 1992) Como a surata 33, versículo 59 (abaixo), que encoraja o uso do véu como marca identitária de “mulher de Maomé” e que, com o passar do tempo, foi tomada pelas demais mulheres como ação de afirmação e pertencimento enquanto crentes muçulmanas:

Ó Profeta, dize às tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que distingam das demais e não sejam molestadas. (ALCORÃO, 2016, p. 575, 576)

Os textos referentes às esposas de Maomé não distinguem, em sua linguagem, o véu e a reclusão, utilizando o termo *hijab* de maneira a não diferenciar ambos, significando apenas “cobertura” ou “cortina” como na surata 33, versículo 53:

Ó crentes, não entreis nas casas do Profeta, salvo se tiverdes sido convidados a uma refeição, mas não para aguardardes a sua preparação. Porém, se fordes convidados, entrai; e quando tiverdes sido servidos, retirai-vos sem fazer colóquio familiar, porque isso molestaria o Profeta e este se envergonharia de vós; porém Allah não se envergonha da verdade. E se desejardes perguntar algo a elas (suas esposas), fazei-o detrás das cortinas; isso será mais puro para os vossos corações e para os delas. (ALCORÃO, 2016, p. 574)

Ou seja, é usado o mesmo termo para se referir genericamente à reclusão ou separação das esposas do Profeta e aos decretos relacionados ao seu cobrimento. (AHMED, 1992) Outro trecho referente às esposas do Profeta, determina a quem lhes era lícito descobrirem-se.

(As esposas do Profeta) não serão recriminadas (se aparecerem a descoberto) perante seus pais, seus filhos, seus irmãos, seus sobrinhos, perante suas mulheres crentes ou as que suas mãos direitas possuam (servas). E teme Allah, porque Ele é Testemunha de tudo. (ALCORÃO, 2016, p. 575)

O costume do uso do véu, entretanto, acabou por se espalhar para o resto da comunidade em decorrência do exemplo das esposas de Maomé, que tinham grande valor diante dos muçulmanos, mas também devido às conquistas árabes de territórios que já faziam uso de tal cobrimento. (AHMED, 1992) Ou seja, o uso do véu é também



---

uma tradição pré-islâmica e um dos esteios de sociedades judaico-cristãs enquanto comunidades patriarcais.

### **3.2. Classificação de mulheres – uma tradição pré-islâmica**

Enquanto costume, o uso do véu vem de uma tradição pré-islâmica do Oriente Médio. “O véu servia não apenas para identificar as mulheres pertencentes às classes mais altas, mas, fundamentalmente, para diferenciar as mulheres ‘respeitáveis’ das que estavam disponíveis publicamente.” (AHMED, 1992, p.15, tradução nossa) Ou seja, mesmo antes das recomendações corânicas e dentro de uma tradição majoritariamente judaico-cristã, as mulheres do Oriente Médio eram classificadas através do uso do véu, e tal classificação (diferente daquilo que, mais tarde, preceituaria o Alcorão) referia-se à sua atividade sexual, assinalando aos homens quais estavam sob proteção masculina e quais estavam livres. Nesse contexto, o velamento é dispositivo de um biopoder que atuava na hierarquização de sujeitos femininos de modo a dar base para uma sociedade de dominação propriamente masculina.

Na época de seu surgimento, o *Islam* afiliou-se explicitamente aos costumes já existentes no Oriente Médio, inclusive por considerar Maomé um profeta da tradição judaico-cristã, que dava seguimento e confirmação às revelações divinas. A divisão entre mulheres respeitáveis e as desonradas era fundamental para tais sociedades patriarcais. Sendo assim, também no que diz respeito à classe social – ao contrário dos homens, que determinavam seu lugar na sociedade a partir de sua relação com os sistemas de produção – as mulheres ocupavam seu lugar baseado no seu relacionamento com figuras masculinas, ou seja, com quem as protegia e com quem se relacionavam sexualmente. O véu era a marca visível a toda a sociedade desse *status* de relacionamento. (AHMED, 1992)

Durante os primeiros séculos da era cristã, a noção de isolamento feminino – arquiteturalmente estruturado em edificações ou áreas exclusivas para mulheres nas residências e guardadas por eunucos – juntamente com o cobrimento através do véu e atitudes que asseguravam a invisibilidade “adequada” das mulheres, tornaram-se características da vida das classes altas do Mediterrâneo, Iraque e Pérsia. (AHMED, 1992)

Vastamente espalhadas durante as primeiras eras cristãs, tais práticas representam uma configuração de atitudes similares advindas da variedade de culturas

patriarcais da região. Tais trocas culturais levaram ao reforço de ideias e ao triunfante endosso da noção de uma mulher com humanidade submersa e desconstruída por uma visão essencialista e quase exclusivamente biológica de ser sexual e reprodutivo, de corpo docilizado e servil. “O *Islam* não trouxe nenhuma mudança radical, mas sim a continuidade e acentuação dos estilos de vida já correntes.” (AHMED, 1992, p.33, tradução nossa) Nesse contexto, a nova religião incorporou perfeitamente a misoginia já propagada nas escrituras do universo sócio-religioso que passou a habitar. Todavia, reformulações na lógica matrimonial, por exemplo, atuaram sobre as relações de poder entre homens e mulheres, reforçando sua balança desigual e gerando “esmagadoras limitações impostas a elas [as mulheres] depois do estabelecimento do *Islam*”. (AHMED, 1992, p.46, tradução nossa) Dentre essas limitações estava o divórcio unilateral por parte do marido.

Entretanto, tensionado com a relação hierárquica estabelecida entre os sexos (codificada na estrutura matrimonial instituída pelo *Islam*) está o conceito igualitário de gênero inerente à visão ética encontrada no Alcorão.

os ensinamentos éticos do Islam estavam acima de todas as práticas estabelecidas. Quando esses ensinamentos são levados em consideração, a compreensão religiosa a respeito da mulher e do gênero é muito mais ambígua que as práticas podem sugerir. A visão ética do Islam, que é obstinadamente igualitária a respeito dos sexos, entra em tensionamento, e podemos considerar, inclusive, que subverte a estrutura hierárquica do casamento instituído pragmaticamente na primeira sociedade islâmica. (AHMED, 1992, p.62 e 63, tradução nossa)

Nesse contexto, observam-se dois discursos distintos dentro do *Islam* a agenciar concepções de gênero que competem entre si – a primeira expressando regulações para a sociedade e a segunda a articular uma visão ética inerente aos ensinamentos do Alcorão propriamente ditos – “esse igualitarismo é um elemento consistente dos enunciados do Corão” (AHMED, 1992, p.64, tradução nossa). A começar pela didática de tais escrituras que, ao longo de todas as suratas, dirige-se tanto a homens quanto a mulheres, como ilustramos no exemplo abaixo, surata 33, versículo 35:

Quanto aos muçulmanos e às muçulmanas, aos crentes e às crentes, aos consagrados e às consagradas, aos verazes e às verazes, aos perseverantes e às perseverantes, aos humildes e às humildes, aos caritativos e às caritativas, aos recatados e às recatadas, aos que recordam muito de Allah e às que se recordam d’Ele, saibam que Allah lhes tem destinado a indulgência e uma magnífica recompensa. (ALCORÃO, 2016, p. 569)

E é essa herança de igualitarismo ético que explica porque muitas muçulmanas insistem, de maneira quase sempre incompreensível para não crentes, que o *Islam*, dentro de seus preceitos espirituais, não é machista. Tal visão é agenciadora de

enunciados que a olhos ocidentais parecem paradoxais, como a existência de um feminismo islâmico. “Elas ouvem e leem nos textos sagrados, justamente e legitimamente, uma mensagem diferente da que é ouvida pelos juristas e crentes de um *Islam* ortodoxo e androcêntrico.” (AHMED, 1992, p.66, tradução nossa) Assim, enquanto o discurso ortodoxo e pragmático tem grande lastro na elaboração de um corpo de pensamento político e legal que determina, entre outras coisas, a obrigatoriedade do *hijab* em alguns países, o discurso ético tem foco nas dimensões espirituais e morais do ser e prega a igualdade entre todos os indivíduos, tendo, todavia, pouca influência na herança legal e política do *Islam*.

As autoridades políticas, religiosas e legais da era abássida<sup>6</sup> em particular, cujo legado interpretativo e legal tem definido o Islam desde então, ouviram apenas a voz androcêntrica da religião e eles a interpretaram instituindo leis e uma visão também androcêntrica em todas as sociedades muçulmanas através do tempo. (AHMED, 1992, p.67, tradução nossa)

O período medieval que seguiu a era das primeiras sociedades islâmicas foi marcado pelo estabelecimento de relações de poder que determinaram as possibilidades de existências para as mulheres da época. Entre as principais, estavam as leis regulando o casamento, em especial a poligamia, o concubinato (visto essa ser a era dos grandes haréns), o divórcio unilateral pelo marido e o ideal social de reclusão feminina. Tal condição despertou grande interesse dos olhares ocidentais que, como observadores de povos que consideravam exóticos, registraram suas viagens aos países de dominação árabe. Esse olhar do estrangeiro foi o princípio de um discurso até hoje propagado a respeito do uso do véu, como designação da morte da independência e autonomia feminina, como debateremos a seguir.

### 3.3. De opressão a emblema de resistência

Em termos gerais, para as mulheres muçulmanas, a invasão social e cultural europeia que se empreenderia já nos séculos XIX e XX teria aspectos definitivamente negativos, inclusive para o feminismo ocidental que ainda engatinhava. Em seu ensaio “Podem os subalternos falar?”<sup>7</sup>, *Gayatri Spivak* oferece-nos a síntese da lógica que o discurso colonialista desejava vender: “Homens brancos salvando mulheres de pele escura dos homens de pele escura”. Com o objetivo de infiltração e desmantelamento da cultura dos colonizados e para justificar tal investida, foram combinados discursos de

<sup>6</sup> Terceira dinastia de califados após a morte de Maomé.

<sup>7</sup> [http://abahlali.org/files/Can\\_the\\_subaltern\\_speak.pdf](http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf)

dominação com o próprio discurso feminista para dar a ver um oriente no qual mulheres indefesas eram oprimidas pelos homens, os “outros homens” (AHMED, 1992) e necessitavam de salvamento.

Dessa forma, o debate sobre a mulher e sua pretensa defesa tornou-se o enunciado fundador de uma intentona redentora, mas através da qual a dominação europeia calcava-se para expandir-se nos países muçulmanos. E foi nesse ponto que o véu emergiu como um potente significante a agenciar interpretantes não apenas de significado social para as instâncias de gênero, mas também em espaços de não-discurso de maior abrangência política e importância cultural e, desde então, tem retido tal carga de simbolismo. Ou seja, há uma fusão da mulher, enquanto corpo significante com questões de classe, cultura e política de modo a forçá-la sob a posição de objeto manuseado vezes na direção do progresso, vezes na do regresso, através do poder exercido por homens que traçam estratégias não visando o direito das mulheres, mas sim usando-os como artifício para disputas nas áreas do nacionalismo e da dominação. Pois, em oposição ao discurso colonizador, funda-se uma dicotomia por parte do discurso pragmático e ortodoxo do *Islam* na qual o véu configura-se em marca de autenticidade de valores e o desvelamento, por sua vez, uma heresia propriamente ocidental.

Por parte dos colonizadores, a estratégia era utilizar o discurso feminista ocidental para traduzir o *Islam* como imutavelmente opressivo às mulheres, o véu como agente otimizador de tal opressão e os costumes muçulmanos como razões fundamentais para o atraso de tais civilizações. Portanto, nesse novo discurso engendrado pelo colonizador europeu (e propagado até hoje por forças imperialistas):

Apenas se essas práticas “intrínsecas” ao *Islam* (e, assim, o *Islam* propriamente dito) fossem abandonadas poderiam as sociedades muçulmanas começar a avançar no caminho da civilização. O véu – para olhos ocidentais, a marca mais visível da diversidade e inferioridade das sociedades islâmicas – tornou-se um símbolo tanto da opressão das mulheres (...) como do atraso do *Islam*, tornando-se alvo aberto para o ataque colonial e a ponta de lança da investida nas sociedades muçulmanas. (AHMED, 1992, p.151 e 152, tradução nossa)

Assim, fora de suas fronteiras, o feminismo ocidental, de “crítico de um sistema de dominação masculina, tornou-se seu dócil servo” (AHMED, 1992, p.155, tradução nossa), pois funcionou como justificativa moral ao ataque às sociedades nativas e também como reforço à noção de superioridade da Europa. Ou seja, a noção do feminino como aquilo que está para ser conduzido evidencia-se na instrumentalização de um discurso, originalmente em defesa da igualdade, para fins de dominação.

---

Portanto, a imprecisão do feminismo ocidental estava na crença de que, em vista de melhorar seu *status* na sociedade e tornarem-se mais “iguais”, as muçulmanas necessitavam abandonar suas crenças ou costumes, inclusive o véu. É evidente que se fazia necessário rejeitar práticas androcêntricas e misóginas, mas situação análoga, nesse sentido, viviam e vivem as europeias. O véu, diferentemente de disputas ocidentais em torno da vestimenta (nas quais foram as mulheres a identificar sua relevância), teve seu foco determinado por homens colonizadores e a serviço de um sistema patriarcal que o declararam como importante para a luta feminista. (AHMED, 1992)

Mais recentemente, todavia, encontramos territórios em que o véu configura-se em emblema de fé e também de autoafirmação – uma imagem que encerra uma identidade e seus preceitos morais. Em cenários como o da Revolução Popular de 1979 no Irã, por exemplo, o véu tomou o sentido de resistência – uma bandeira vestida em oposição a uma ordem opressora e vigente que desejava impor restrições através de uma ocidentalização compulsória do país. Vestido mesmo por cabeças de mulheres seculares, o *hijab* configurou-se em dispositivo biopolítico e esses rostos femininos velados ficaram para a história como estandarte da revolução.

No caso específico do Irã, o véu enquanto resistência transmutou-se em imposição diante da obrigatoriedade do seu uso no país após a deposição do Xá. Entretanto, em outros territórios, como os Estados Unidos, por exemplo, o sentido de resistência reaparece. Contudo, nesse caso, a revolução é silenciosa. (AHMED, 2011). A partir da década de 1960 – uma era de vasta expansão da imigração muçulmana para a América do Norte –, “A crescente influência do Islam nos Estados Unidos colocou-se como um resultado tanto da migração de ideias como de pessoas” (AHMED, 2011, p.157, tradução nossa). Ou seja, junto da fé carregada por esses novos habitantes, estavam também formas particulares de ativismo político muçulmano. Nesse cenário, o crescimento do uso do véu “servia para tornar visível à sociedade dominante a presença de pessoas comprometidas com uma visão diferente e, inclusive, implicitamente oposta, à sociedade e à ordem política reinantes.” (AHMED, 2011, p.135, tradução nossa). Ou seja, nesse cenário o *hijab* ganha caráter de resistência ao dar a ver existência do *Islam* e de seus seguidores em território preconceituoso – um emblema de pertencimento e autoafirmação.

---

Tal percurso genealógico evidencia que por trás de um véu há sempre outro – sua trama é infinita semiose a proliferar sentidos mesmo quando despido. São inúmeras camadas e adiantos que, na verdade, não escondem uma essência a ser descoberta, mas sim sujeitos proliferantes a atravessar cada mulher, complementando-se, compondo-se e, também, conflitando-se.

#### **4. Onde há véu, há poder e resistência – algumas considerações**

Mesmo muitas vezes reféns de forças que buscam atuar sobre seus corpos, mulheres não são agentes passivos a internalizar discursos sem qualquer questionamento, rejeição ou adaptação, ou seja, sem que, de alguma forma, participem desse processo. Dessa forma, Butler (2001) argumenta que o fato da reiteração da ação sob os corpos visando sua conformação às normas ser necessária significa que tal conformação nunca é plena ou completa. Ao contrário, a resistência faz com que a materialização da normatização nunca chegue a termo e as fissuras e instabilidades causadas por esse processo de conformação/resistência acabem por gerar rearticulações e ressignificações que desestabilizam o poder hegemônico instituinte da lei regulatória.

Por essa razão, apesar de se reconhecer e respeitar o significado teológico atribuído ao *hijab*, não há como determinar uma essência propriamente má, muito menos propriamente boa ao véu. Ou seja, é preciso desnaturalizá-lo, colocando-o no espaço de dispositivo de ação política e comunicacional. Operando dessa maneira, traçamos caminhos para analisar seus significados por relação, ou seja, sem traduzir uma pretensa “essência”, seja ela teológica, ideológica ou cultural, mas sim, evidenciar seu mecanismo enquanto meio significante que, “grávido de sentidos” (AHMED, 1992), agenciou e agencia diferentes linhas de força, atuando biopoliticamente, enquanto dispositivo de resistência, fé e identificação, mas também enquanto biopoder, instrumentalizado por forças opressoras, seja na macropolítica de governos e instituições, seja nas ações cotidianas dos microfascismos (que podem, naturalmente, também ser da ordem da identificação e da fé).

No que diz respeito às mulheres, Judith Butler (2001) postula que o sexo é, enquanto categoria e desde o princípio, uma determinação normativa, um ideal regulatório, por ser parte de uma tecnologia de biopoder que produz os corpos que pretende governar. Por essa razão, as linhas de força que agenciam os discursos a respeito do sexo (enquanto determinação biológica do “ser homem” ou “ser mulher”)

manifestam-se também como poder produtivo, demarcando, circunscrevendo e diferenciando os corpos dos sujeitos sob sua competência. Dessa maneira, a problematização desse binômio traz à tona os essencialismos que formatam os modos de ser e de sentir, assim como noções biologicistas de corpo, sexo e sexualidade. Sendo igualmente importante problematizar os porquês e as finalidades que levam à construção dos corpos e “além disso, perguntar, depois, como os corpos que fracassam em se materializar fornecem o ‘exterior’ – quando não o apoio – necessário, para os corpos que, ao materializarem a norma, qualificam-se como corpos que pesam.” (BUTLER, 2001, p.15)

Nesse aspecto, aqui debatemos os diversos sentidos que, ao longo da história, foram sendo atribuídos ao véu e como esses mesmos sentidos atuaram na formatação de identidades femininas, ou seja, justamente nessa materialização de normas ou na criação de sujeitos periféricos. Porém, seja no secularismo ou na religião, de *hijab* ou sem, a mulher não é sujeito passivo a ser conduzido, pois é também ela produtora de oposições e também de discursos, sendo, na perspectiva foucaultiana, agente articulador nas tramas do poder.

### Referências bibliográficas

- AHMED, Leila. **Women and gender in Islam – Historical roots of a modern debate**. New Haven & London: Yale University Press. 1992.
- ALCORÃO Sagrado. Versão portuguesa diretamente do árabe por Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2016, 18ª Edição.
- BUTLER, Judith. **Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do sexo**. In: LOURO, Guacira Lopes. O corpo educado: pedagogias da sexualidade. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 4ª edição, Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: Vontade de Saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- MORETÃO, Amanda S. **Entre a Modernidade e a Tradição: Empoderamento feminino no Irã e na Turquia**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.