

O Estado laico: entre a secularização e a discriminação

Cláudio Gonçalves Couto

This article discusses the relationship between the State and religions, and it gives particular attention to the current European situation, where several governments adopted policies – and even constitutional regulations – that considerably restrict the religious freedom. Usually, these measures are justified for the sake of the secularity of the public space and security, but they actually reflect a political climate of fear and discrimination against a particular group. Despite the fact that some of these regulations restrict the religious freedom in general (like the French ban on the usage of religious symbols at school), it is clear that the main target of such measures is the Islam. It is argued that restricting the personal expressions of religiosity in public spaces, when such attitudes do not create any damages to others, is contrary to the principles of liberal democracy that supposedly have been bearing the current European political regimes.

Em toda a verdadeira democracia está implícito que não só o igual seja tratado igualmente, mas que, como consequência inevitável, o não igual seja tratado de modo diferente. Portanto, a democracia deve, em primeiro lugar, ter homogeneidade e, em segundo – se for preciso – eliminar e aniquilar o heterogêneo.

(Carl Schmitt)

A questão da secularização

A construção do contemporâneo Estado republicano, liberal e – finalmente – democrático teve como uma de suas etapas fundamentais a separação entre poder político e poder religioso, ou entre Estado e igrejas. É necessário tomar este último termo no plural, pois em cada singular experiência histórica a vinculação entre os poderes político e religioso se deu pela imbricação do Estado com uma entidade

religiosa distinta, da qual depois veio a se separar.

Curiosamente, embora hoje tenhamos na secularização uma vitória da esfera laica sobre a tentativa de invasão do político pela dimensão religiosa, o termo “secular” tem raízes cristãs, com o “secular” ocupando a posição hierarquicamente inferior na escala de importância (Taylor, 1998: 31-32). “Secular” provém de *Saeculum*, a palavra latina que faz referência ao “tempo profano, o tempo da sucessão histórica ordinária”, enquanto haveria “tempos mais altos, diferentes modos do que por vezes se chama de ‘eternidade’, o tempo das Ideias, ou da Origem, ou de Deus”.¹ Assim, aquilo que fosse meramente humano, como o Estado, habitaria predominantemente o

Cláudio Gonçalves Couto é cientista político, professor do Departamento de Gestão Pública da Fundação Getúlio Vargas de São Paulo.

século, enquanto tudo o que tivesse vínculo com o divino, como é caso da Igreja, habitaria predominantemente a eternidade. Trata-se da mesma distinção que se erige entre o “temporal” e o “espiritual”.

Com a guinada antropocentrista do Renascimento e o ganho de centralidade do Estado na vida humana, a hierarquia se inverteu. A partir daí, foi o Estado que passou a ter interesse em afastar a religião do campo político. Hobbes (1992[1651]: 120-21), por exemplo, preocupou-se em subordinar o ensino das doutrinas religiosas aos interesses do soberano.² Já com o avanço do liberalismo e o recrudescimento dos conflitos religiosos, houve uma revisão da perspectiva hobbesiana que contribuiu ainda mais para a apartação entre Estado e Igreja. Uma das formulações clássicas em prol desta separação foi dada pelo filósofo reconhecido como pai do liberalismo político, John Locke (1973 [1689]). Segundo ele, não cabe aos governantes operar em favor das religiões, uma vez que cabe ao Estado cuidar dos corpos, enquanto as igrejas cuidam das almas:

... o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste totalmente em coerção. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interior do espírito, sem o que nada tem qualquer valor para Deus.

(Locke, 1973: 11)

Isto não quer dizer que qualquer coisa que ocorra no âmbito da vida religiosa seja indiferente ao Estado. Tudo aquilo que, de alguma forma, for considerado ilegal na vida civil de um modo geral, também deverá ser considerado ilícito mesmo que inerente a uma prática religiosa qualquer. Nos termos de Locke (1973: 23), “as coisas que em si mesmas são prejudiciais à comunidade, e que são proibidas na vida ordinária mediante leis decretadas para o

bem geral, não podem ser permitidas para o uso sagrado na Igreja, nem são passíveis de impunidade”. Assim, é evidente que – de acordo com o defendido por Locke – deveriam ser interditadas também na vida religiosa atitudes como a prática de sacrifícios humanos, ou o consumo de substâncias proibidas, pois causam dano aos demais membros da coletividade – ou ao menos os expõem a riscos.

Note-se, contudo, que na percepção de Locke há um limite para aquilo que pode ser legitimamente considerado ilegal e, portanto, passível de interdição e punição: apenas o que for “prejudicial à comunidade”. Tal cautela decorre da sua preocupação – típica do liberalismo político – com a limitação da atuação do governo de modo a não restringir a liberdade dos indivíduos – em particular, neste caso, sua autonomia religiosa.

Para Locke, a repressão às práticas religiosas de alguns indivíduos, as quais em nada afetam a vida dos demais, não é apenas inútil para o interesse público; ela também acarreta uma perturbação da paz pública, pois alimenta o ressentimento dos que são alvo da perseguição à sua fé. Novamente, em seus próprios termos:

Os governos justos e moderados são por toda parte tranquilos e seguros; mas, quando os homens são oprimidos pela injustiça e tirania, eles são sempre recalcitrantes (...) as pessoas são maltratadas e, portanto, não se pode suportá-las. Suprima-se a injustiça, a discriminação legal contra elas, modifiquem-se as leis, cancelem-se as penalidades a que são submetidas, e tudo se tornará tranquilo e seguro.

(Locke, 1973: 31)

A preocupação principal de Locke, quando escreveu sua *Carta acerca da tolerância*, eram os conflitos entre católicos e protestantes, mas seus argumentos são

válidos para a preservação da liberdade religiosa atinente a qualquer crença. Nosso autor via as igrejas como mais uma dentre as diversas formas de associação humana, com a particularidade de que se dedicavam a fins religiosos. Mas isto era francamente positivo em seu entender, pois mesmo advogando a posição liberal de não interferência dos Estados na vida religiosa, ele não admitia que a mesma tolerância valesse para os sem qualquer fé. Segundo Locke (1973: 29-30), os ateus não seriam confiáveis, pois nenhuma promessa, pacto ou juramento teriam validade para essas pessoas, infensas ao temor da punição divina e, portanto, imunes à própria moralidade. Nota-se, portanto, que nessa perspectiva qualquer tipo de religiosidade seria útil socialmente, pois asseguraria que, mesmo na ausência da coerção estatal, as ações humanas fossem restringidas pelo medo das sanções celestes.

Todavia, o avanço da secularização no Ocidente permitiu que se fosse além da percepção lockiana, ainda que sem abandoná-la no que tinha de mais primordial – a delimitação da fronteira entre as autoridades do Estado e as das igrejas, assegurando a tolerância por meio da não interferência pública em assuntos religiosos. Um desses avanços concerne ao reconhecimento da possibilidade de uma moralidade laica, baseada em princípios que não precisam ser fundados em qualquer espiritualidade, mas apenas no reconhecimento de uma mesma condição humana como fator suficiente para a tolerância e o respeito mútuos – um humanismo ético. É por isto que, dois séculos após Locke ter condenado o ateísmo, outro representante maior do pensamento liberal, John Stuart Mill, propugnou pela eliminação da exigência pública da crença em alguma divindade. Segundo ele, seria um equívoco exigir que os cidadãos se manifestassem como fiéis de algum deus, pois isto esti-

mularia a mentira dos descrentes (Stuart Mill, 2000 [1869]: 46-47).

O reconhecimento da possibilidade de uma moralidade não religiosa indica um avanço da secularização, na medida em que garante proteção não apenas aos fiéis de diferentes crenças, mas também aos incrédulos. Concretamente, este avanço da secularização corresponde a dois processos distintos. Um deles é a *incorporação* da lógica de uma moral laica à *rationale* político-jurídica do Estado, cujo exemplo histórico mais notável é a laicidade (*laïcité*) do republicanismo francês. Segundo esta orientação, a esfera pública deve ser infensa a quaisquer considerações de natureza religiosa, de modo que o Estado, mais do que apenas assumir uma posição de neutralidade ou indiferença perante as religiões, atua de forma a repeli-las do espaço público.³

O segundo processo é o de um Estado que opta pelo reconhecimento das diversidades morais dos indivíduos. Assim, se por um lado a incorporação da lógica de uma moral laica à *rationale* político-jurídica do Estado possibilita que as normas emanadas pela autoridade não violentem a esfera individual de liberdade dos irreligiosos, pois estes não são estigmatizados como amorais ou mesmo imorais, por outro lado, a proteção aos que têm alguma fé é assegurada mediante o reconhecimento pela autoridade pública da legitimidade da consciência religiosa. Reconhecer essa legitimidade implica uma posição distinta daquela assumida pela laicidade francesa: a preservação do espaço público não requer que se expila de seu âmbito as manifestações religiosas, mas exige tornar possível aí a convivência de tais manifestações, contemplando uma diversidade amplamente inclusiva, capaz de acatar mesmo as manifestações de ateísmo, agnosticismo ou qualquer outra forma de irreligiosidade.

Não se deve perder de vista, contudo, que o respeito à diversidade religiosa requer, por parte das autoridades públicas, uma postura distinta daquela que vale para a relação com os incrédulos. Lidar com os fiéis das diferentes religiões, cada uma delas com suas particularidades, é mais complicado do que admitir as formas irreligiosas de expressão da diversidade. Para os crentes, como aponta Sandel (1998), seguir as determinações de sua religião não é uma mera opção sobre preferências, mas um *imperativo de consciência*, de modo que a proteção da liberdade religiosa como uma das dimensões da liberdade individual requer que não se confunda “o direito de cumprir uma obrigação com o direito de fazer uma escolha” (Sandel, 1998: 88). Analisando diversas decisões da Suprema Corte norte-americana acerca de casos concernentes a manifestações de religiosidade, o autor aponta que ao lidar com tais situações os juízes precisam decidir de modo a não forçar pessoas obrigadas por deveres morais a ter de escolher entre obedecer às suas obrigações religiosas ou à lei.

Foi esta capacidade – de compreender a especificidade da liberdade religiosa em meio às demais manifestações de liberdade necessárias numa democracia liberal – que a laicidade do republicanismo francês se mostrou incapaz de demonstrar. Uma razão para isto foi o entendimento – amplamente difundido entre os diversos segmentos do espectro político republicano da França, da esquerda à direita – de que uma moral cívica nacional seria capaz de *substituir* as diversas moralidades religiosas. Nos termos de Bauberot (1998: 121):

Culturalmente, o elemento dinâmico na *laïcité* tem sido o desenvolvimento de uma moralidade independente de qualquer fundamentação ou autoridade religiosa. Melhor do que qualquer religião em parti-

cular, a *laïcité*, pensava-se, seria capaz de assegurar a unidade moral e a “saúde moral” do país.

Criticamente, Bauberot (1998: 125) identifica numa tal postura um “messianismo francês”, decorrente da crença de ser a França um sustentáculo de valores universais e “o país nativo dos direitos do homem”. Para ele, tal pretensão universalista terá dificuldades para se rejuvenescer, caso não se perceba como sendo apenas “uma contribuição francesa para uma nova universalidade, *o resultado do encontro de culturas e valores*” [o negrito é meu]. Ora, o paradoxo notado por Bauberot é que a crença na laicidade atingiu tal dimensão neste ideário que chegou ao ponto de, paradoxalmente, negar sua própria irreligiosidade – ao se converter num messianismo. E, podemos acrescentar, o messianismo aplicado à vida política sempre tem consequências destrutivas para as liberdades individuais.

Esse messianismo, contudo, decorreria do próprio modo como se desenvolveu o secularismo na França. Nesse país, o estabelecimento da separação entre Estado e religião se deu numa luta contra a Igreja Católica Romana, que reivindicava para si o monopólio da verdade e se estruturava de forma fortemente hierárquica. Em contraste, nos países anglo-saxões, onde o protestantismo vicejou, a unidade dos cristãos se dava federativamente, de forma aberta, portanto, ao pluralismo (Bauberot, 1998: 134). Isto fez com que ao monismo católico se substituísse o monismo racionalista da República. E foi no recinto escolar, em especial, que tal racionalismo impôs-se mais fortemente. Segundo Bauberot (*idem*, *ibidem*), “na escola republicana francesa não se aprendia a crer, mas a raciocinar”.

É difícil apontar qualquer problema para as liberdades individuais numa escola que ensina baseada na razão, em vez da

fé. O problema está noutro ponto: no erigir de um “culto à razão” intolerante, que identifica um ataque em qualquer manifestação proveniente de outra esfera – como a da fé religiosa – ocorrida em seu *habitat*, a escola. No início do século passado, isto atingiu de forma severa a atuação católica no campo da educação, fechando escolas e (por decisão do Parlamento) proibindo que religiosos atuassem como professores (idem:115). Nota-se, portanto, que a dureza do republicanismo francês no trato com os religiosos não apenas é bem mais antiga do que as atuais querelas com os muçulmanos; no passado, ela atingiu também os católicos – que hoje, comparativamente, desfrutam de uma situação bem mais privilegiada.

Minaretes e *hijabs* na Europa atual

Embora as difíceis relações entre consideráveis contingentes da população europeia nativa (branca, cristã e afluente) e grande parcela de seus novos vizinhos imigrantes (muitos de pele escura, muçulmanos e pobres) tenham ganhado particular intensidade no final da primeira década do novo século, os problemas são mais antigos.

Bauberot (1998: 130-31) relata que até o início dos anos 1980, na França, os recém-chegados muçulmanos eram considerados simplesmente “trabalhadores migrantes”, mas as diversas transformações sociais e econômicas ocorridas desde então, tanto no âmbito doméstico, como no internacional, modificaram este cenário. Um episódio emblemático desta transformação se deu no outono de 1989, numa escola secundária, quando um professor de pele escura, oriundo da França caribenha, proibiu três alunas muçulmanas de

assistirem às suas aulas caso se recusassem a retirar o véu. Acusado de racismo, o professor apelou à *laïcité* e, rapidamente, o caso deflagrou um inflamado debate nacional. Nesta discussão opuseram-se, de um lado, os defensores radicais da laicidade e do fim da “subserviência feminina”; do outro lado, os que propugnavam por uma “laicidade aberta”, que não incorresse em práticas proibitivas, percebidas como contraproducentes, mas optasse por um processo paulatino e marcado por compromissos. O lema destes últimos era: “não se transplanta uma árvore cortando as suas raízes” (citado por Bauberot, 1998: 131).

Embora o primeiro posicionamento tenha já sido bastante discutido na primeira seção deste artigo, a segunda posição merece maior aprofundamento. Note-se que a ideia do transplante, assim como a defesa de mudanças paulatinas, revelam a percepção de que os imigrantes devem – ainda que suavemente e no longo prazo – aderir aos valores e ao modo de vida local. O imigrante muçulmano, portanto, é percebido com alguém que deve, no seu devido tempo, ser convertido à laicidade republicana. Desse modo, a essa laicidade aberta não parece indicar um reconhecimento efetivo da legitimidade dos imperativos de consciência dos muçulmanos. Dir-se-ia: “se hoje usam o véu, serão convencidas paulatinamente a deixar de usá-lo; até lá, conviveremos numa solução de compromisso, sem deixar de tentar persuadir-lhes da necessidade de que, em algum momento, aceitem o nosso modo de ser e de pensar”.

Ora, esta perspectiva revela etnocentrismo e indica os limites do pluralismo no contexto republicano. Por outro lado, talvez evidencie muito bem quão restrito é o alcance do que se pode chamar propriamente de *tolerância*. Entendida como condescendência, ou indulgência, não se

confunde com um pluralismo ampliado, pan-ecumênico, capaz de incorporar a legitimidade de diversas formas de consciência moral, sejam elas religiosas, laicas, agnósticas ou mesmo ateias. Noutras palavras, essa perspectiva se coaduna com a definição de tolerância dada por Scanlon (1998: 54):

A tolerância requer que aceitemos as pessoas e permitamos suas práticas mesmo quando as desaprovamos fortemente. A tolerância envolve assim uma atitude intermediária entre a franca aceitação e a oposição irrestrita.

Ou seja, tolerar é ser capaz de conviver com o diferente mesmo quando ele é incômodo, mas não implica – como está posto – “franca aceitação”. A intolerância, contudo, implica *franca não aceitação*, e isto é o que parecem fazer no início deste século, com o apoio majoritário de seus cidadãos, diversos governos europeus – não apenas o francês –, ao menos no que concerne aos muçulmanos.

Uma sondagem de opinião popular realizada em abril de 2010 (Fundación BBVA, 2010) mostrou que a população da União Europeia tem posições muito distintas com respeito às manifestações exteriores de religiosidade, a depender de qual religião se trata: 52,6% dos entrevistados mostraram-se contrários ao uso do véu islâmico, contra apenas 25,7% que condenavam o uso de cruzes e 44,2% que reprovavam o uso do quipá. Além dos países da UE, também foram incluídas na enquete a Suíça e a Turquia – que não compõe essas médias. Como se poderia esperar, a rejeição ao uso do véu mostrou-se particularmente alta, acima da média da União Europeia, nas nações que tomaram providências para proibir não só ele, mas também a construção de minaretes nas mesquitas – como a Suíça, a França e a Bélgica.

Nesses países, o uso do *hijab*⁴ é rejeitado por, respectivamente, 60,4%, 68,7% e 59,9%. Para que se tenha um parâmetro de comparação, nesses mesmos países o uso do crucifixo é repudiado por apenas 11,6%, 46,3% e 34,7%, respectivamente, enquanto o uso do quipá é condenado por 44,8%, 64,1% e 53,9%.

Nota-se, portanto, que a ostentação do símbolo cristão é bem mais aceita que a de seus congêneres islâmico e judaico, sobretudo na Suíça. Deve-se ter conta, porém, que se a utilização do crucifixo é facultativa para os cristãos católicos, tanto o *hijab* quanto o quipá são obrigatórios para, respectivamente, muçulmanos e judeus tradicionais. Desse modo, a maior aceitação do uso do símbolo cristão facultada aos seus portadores uma escolha, enquanto a interdição dos símbolos islâmico e judaico impõe aos fiéis a transgressão de uma norma de consciência – caso queiram seguir a lei.

Se nos detivermos especificamente no caso islâmico notaremos, contudo, que a ostentação de símbolos na vestimenta é apenas um dos aspectos do problema. Isto fica evidenciado pelo ocorrido na Suíça, quando, no final de 2009, um plebiscito levou à proibição da construção de minaretes – as torres das mesquitas a partir das quais se faz a chamada para a oração. E é inviável utilizar em prol do veto aos minaretes um argumento similar ao feito pelo presidente francês, Nicolas Sarkozy, para a proibição do uso do *hijab* em sua versão mais severa, a burca. Segundo o chefe de Estado gaulês:

A questão da burca não é uma questão religiosa, é uma questão de liberdade e de dignidade das mulheres. (...) A burca não é um símbolo religioso, é um símbolo da subjugação, da subjugação das mulheres. Quero dizer solenemente que não será bem-recebida em nosso território.⁵

Portanto, seguindo este raciocínio, a proibição legal do uso do *hijab* – ao menos em sua versão mais radical, a burca – seria uma forma de o Estado francês promover a emancipação das mulheres – ainda que contra seu próprio desejo. É bem provável que não estivesse de acordo com tal medida um dos principais pensadores liberais, que por sinal foi dos primeiros pensadores ocidentais a se ocupar com a sujeição feminina, John Stuart Mill (2000: 17), pois, segundo ele:

O único propósito de se exercer legitimamente o poder sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra sua vontade, é evitar dano aos demais. Seu próprio bem, físico ou moral, não é garantia suficiente.

Assim, se considerarmos a posição de Stuart Mill consentânea ao funcionamento de uma sociedade liberal-democrática, é de se esperar que nela seja deixado às próprias mulheres muçulmanas optar por utilizar ou não o véu – de acordo com o que entenderem como seus deveres de consciência. Para que se possa compreender melhor isto, vale atentar à posição que muçulmanos tradicionais têm sobre o assunto, pois esta provavelmente corresponderá não apenas à posição dos *homens* islâmicos sobre tal problema, mas ao entendimento que todos os crentes – dentre eles as mulheres – têm sobre o assunto. Segundo o site Islamhoy.org, dedicado a difundir o islamismo na América Latina, “o *hijab* foi decretado não para degradar as mulheres, mas para proteger a sua modestia e honra. É tão bárbaro colocar um elevado prêmio sobre a honra das nossas mães, irmãs e mulheres? É errado respeitá-las? Deve uma mulher estar seminua para ser civilizada e decente?”⁶

Ora, apesar desse discurso se dar claramente a partir de uma perspectiva mascu-

lina presente no Corão (pois fala em “nossas mães, irmãs e mulheres”), é de se esperar que mulheres muçulmanas tradicionais tendam a esposar este mesmo ponto de vista e, portanto, a considerar a utilização do *hijab* como uma forma de preservar sua honra diante de Deus, seguindo assim um dever de consciência religiosa. Como então seria possível supor que ao proibir-lhes o uso do véu estaríamos proporcionando-lhes “liberdade” e “dignidade”, e não exatamente o contrário disto? Forçar-lhes a não usar o véu (ou a burca) seria como despir-lhes em público, de modo que o argumento de Sarkozy é completamente descabido.⁷

Mas a liberdade religiosa é ainda mais atingida num caso como o do banimento dos minaretes na Suíça, que obteve o apoio de 57,5% dos votantes. E se trata de uma decisão que não teria sequer como ser justificada por um argumento similar ao da emancipação das mulheres, refletindo simplesmente a necessidade de afirmação da própria identidade a partir da negação da identidade do outro. Esta é a interpretação que também faz Schiffauer (2007: 424) sobre o processo europeu de construção de um imaginário sobre os muçulmanos que os lança na condição de um “máximo ‘outro’, a contraparte de onde todo o perigo se origina”.

Quem confirma isto é o líder maior da campanha pelo banimento dos minaretes, o deputado federal Oskar Freysinger, do Partido do Povo Suíço (SVP), também conhecido como União Democrática do Centro (UDC), de extrema-direita. Disse ele:

Quanto aos que votaram pela proibição dos minaretes, eles são soberanos que apreciam que nossa identidade seja protegida, na época de abertura das fronteiras e da impossibilidade de conter os fluxos migratórios. Também foi o “sim” dos católicos, que não seguiram a orientação de suas

elites, e também o voto das mulheres. Muitas delas me dizem que nunca votaram para a UDC, mas que nesse assunto elas sentiram a ameaça de uma religião particularmente patriarcal. (...)

Nós não acreditamos que você deveria rejeitar o outro simplesmente por que ele é diferente; isso é racismo, é xenofobia. Pelo contrário, o comportamento de uma pessoa que vem para a Suíça não é irrelevante. O que nos faz sermos taxados de racistas é que nós atacamos o comportamento disfuncional importado por meio da imigração. Mas é esse comportamento que nós denunciemos, e não a cor da pele ou lugar de onde a pessoa provém.⁸

Para além da expressa dissimulação do racismo, a posição de Freysinger vai ao encontro da peculiar concepção schmittiana de democracia, enunciada na epígrafe deste artigo (Schmitt, 1996 [1923]: 10): a manifestação democrática do povo soberano, expressa na Suíça por meio do plebiscito, visa a eliminar o heterogêneo – que corresponde, neste caso, ao islamismo oriundo da imigração, responsável por provocar a disrupção da homogeneidade desejada, tornando-se, portanto, “disfuncional”. Tal concepção da democracia, que exige a eliminação dos elementos estranhos à homogeneidade, foi também consentânea com a natureza do governo nacional-socialista instalado na Alemanha, ao qual o próprio Carl Schmitt acabou por se integrar. No atual cenário, tais justificativas parecem embasar medidas que, se não permitem ainda entrever uma guinada fascizante no mesmo sentido experimentado por diversos países europeus na primeira metade do século XX, ao menos reduzem de forma muito considerável o grau de pluralismo e diversidade que as democracias europeias pareciam comportar no pós-guerra. E, de certa forma ainda pior do que naquele momen-

to, parece ser um fenômeno que afeta até mesmo os países que, na primeira onda fascista a varrer o continente, mostraram-se relativamente imunes a ela, como foram os casos da Suíça e do Reino Unido.

A este propósito, Schiffauer, observa que mesmo os britânicos, historicamente marcados pela convivência com o multiculturalismo, vêm agora manifestando intolerância quando o elemento considerado é o Islã, ao passo que na Alemanha, onde essa tradição de convivência com a diversidade é menos enraizada, os sinais da intolerância são ainda mais fortes e nem mesmo a culpa do Nacional-Socialismo parece dirimir isto.⁹ O discurso da segurança é apenas um pretexto para justificar esta estigmatização daqueles que a Europa parece ter escolhido como seus novos judeus, mas a causa real é uma crise identitária dos próprios europeus que, como no passado, buscam a “autoidentificação coletiva com base na invenção de inimigos” (Schiffauer, 2007: 424).¹⁰

Esta perseguição aos muçulmanos revela-se um fenômeno ainda mais assombroso se considerarmos que eles sequer se constituem num grupo de interesse com capacidade efetiva de mobilização e ação unificada no continente europeu, por serem profundamente cindidos em diferentes denominações, interpretações do Islã e nacionalidades (Warner & Wenner, 2006: 465). Não se trata apenas da divisão entre sunitas e xiitas, mas (particularmente no caso do sunismo, em decorrência do seu caráter atomístico), da impossibilidade da formação de algum tipo de unidade politicamente mais estruturada. Diferentemente dos judeus, os muçulmanos não se veem como “um povo”. Assim, tendem a ser percebidos por seus detratores como um todo bem mais unitário do que efetivamente são e mesmo poderiam vir a ser; além de terem uma reduzida capacidade de resistência às políticas discriminatórias.

Muçulmanos ou imigrantes?

O discurso de Freysinger na defesa do banimento dos minaretes revela que, ao menos no caso suíço, há um fator que parece ter tanto relevo quanto a orientação religiosa: a imigração. O político suíço identifica o comportamento indesejado, que ele visa a repelir por um veto arquitetônico, como um subproduto da imigração, a qual ele mesmo sugere ser impossível conter. Assim, os motivos principais para a indesejabilidade dos imigrantes não seriam econômicos – e nem mesmo, segundo ele, raciais ou geográficos –, mas culturais. Poder-se-ia então supor que a partir daí, para serem bem aceitos, bastaria aos muçulmanos deixarem de ser o que são, abandonando qualquer indicação externa de que praticam sua religião, pois deste modo reduziriam sua disfuncionalidade à sociedade suíça? Ora, é difícil acreditar que tal corolário seja verdadeiro; mas mesmo que assim o fosse, ainda seria tremendamente perverso, pois colocaria como condição para a aceitação de alguém o abandono de sua identidade e o desrespeito à sua consciência. Na realidade, o que se pode esperar é que os constrangimentos à manutenção da própria identidade – e mais, do respeito aos seus deveres de consciência – opere como um desincentivo à imigração para terras helvéticas (e, talvez, como um estímulo à emigração dos que hoje lá vivem).

Em tal processo se abandona a perspectiva de um reconhecimento da especificidade das moralidades religiosas, o qual possibilitaria uma *integração* efetiva dos imigrantes islâmicos às sociedades europeias, optando-se pela *aniquilação cultural* que, na mais otimista das hipóteses, é “pura e simples assimilação” (Bauberot, 1998: 135). Apresento tal hipótese como “otimista” porque suporia que apenas uma laicidade draconiana seria a razão por detrás

das inúmeras restrições criadas à vivência da fé. Tendo em vista, contudo, os números revelados pela enquete da Fundação BBVA, os quais indicam diferenças imensas de percepção acerca do uso dos símbolos religiosos, pode-se inferir que o que está em curso não é apenas um avanço da laicidade, mas também de um conflito entre religiões. Afinal, como os efeitos práticos das restrições ao uso dos símbolos religiosos, à construção dos templos e à prática dos cultos têm sido muito mais profundos para os muçulmanos do que para os demais fiéis, as políticas governamentais têm servido para colocar uma das religiões em condições muito mais desfavoráveis do que as demais. Assim, paradoxalmente, o “Estado laico” tem operado de forma a interferir ativamente na convivência entre as crenças, subsidiando algumas e penalizando outras.

Todavia, pode-se afirmar que dois fenômenos distintos e complementares estão em curso. Por um lado, a perseguição aos muçulmanos possui uma dimensão unicamente religiosa, de uma aniquilação cultural que se presta a facilitar pela negação um processo de construção identitária da nação e da Europa, ao mesmo tempo em que – por tabela – presta um serviço às demais religiões na competição pela expansão da base de fiéis. Por outro lado, tal perseguição se mostra útil na intimidação dos imigrantes indesejados, pois em vez de apenas se policiarem as fronteiras e os aeroportos, cria-se um ambiente doméstico francamente hostil aos forasteiros numa questão crucial, sua fé: seus templos serão mutilados, sua dignidade será ultrajada, seu respeito a Deus será dificultado. Num tal cenário, melhor teria sido não ter imigrado; ou, talvez, melhor seja emigrar. É difícil pensar numa política anti-imigração que, desprezando considerações de outra ordem, como os direitos humanos, fosse mais eficaz do que essa.

Conclusão

As proibições discriminatórias contra o a prática do islamismo na Europa têm-se tornado cada vez mais frequentes. Elas podem vir com camuflagens de diversos tipos, como a justificativa da segurança, invocada na interdição ao uso de coberturas sobre o rosto pela Câmara Baixa belga; ou o pretexto da defesa da laicidade do Estado, no veto ao uso de símbolos religiosos nas escolas francesas. Noutros casos, a perseguição religiosa aparece de forma explícita, como na defesa da identidade suíça por meio da proibição dos minaretes, servindo para dissimular os conteúdos racistas que tais providências possam comportar. A política europeia parece frequentemente retomar estes ímpetos. Como apontam Carens & Williams (1998: 140), os receios e as dúvidas hoje levantados contra os muçulmanos em muito se assemelham com aqueles que, durante o século XIX e no início do século XX, eram brandidos contra judeus e até mesmo católicos. Entretanto, seria de se esperar que a sociedade europeia houvesse aprendido com seus próprios erros, evitando que, no momento atual, os padrões de avaliação utilizados para a conduta dos muçulmanos fossem tão distintos daqueles aplicados aos demais membros da sociedade,¹¹ esfacelando uma série de princípios fundamentais da própria identidade europeia, como a igualdade jurídica, as liberdades individuais e a tolerância.

Por fim, e de forma bem mais simplória, pode-se perguntar, numa sociedade liberal-democrática, que mal causa aos demais o uso, por quem quer que seja, de certas vestimentas; ou a existência de determinado tipo de construção. É da essência do liberalismo político – elemento fundamental de qualquer democracia e uma obra da civilização europeia – o respeito ao exercício da liberdade individual nas suas múltiplas manifestações sempre que ele não confrontar o desfrute dessa mesma liberdade por outros. Ora, na medida em que nem o uso de véus, nem a construção de minaretes causam qualquer dano à liberdade dos demais, não haveria porque os proibir. Os argumentos invocados para defender tais medidas ou são inaceitáveis num sistema político pluralista – como os feitos em prol dessa intolerante “identidade europeia” –, ou são simplesmente ridículos – como os brandidos em prol dessa compulsória “liberdade da mulher”. Acerca deste último ponto, aliás, vale explicitar o ridículo, tão bem evidenciado por Carens & Williams (1998: 161):

Alguém poderia questionar plausivelmente que a *haute couture* francesa, ao construir a identidade feminina em termos da habilidade da mulher em se vestir de maneiras atraentes para os homens, contribuiu mais para a subordinação da mulher – pense-se nas minissaias e nos saltos altos – do que o *hijab* jamais conseguiu.

Notas

1. O autor é responsável pela tradução de todas as citações de textos originalmente em inglês feitas neste artigo.

2. Afirma ele: “a pessoa, homem ou assembleia, a quem a cidade conferiu o poder supremo, tem também o di-

reito de julgar que opiniões e doutrinas são inimigas da paz, e o direito de proibir que sejam ensinadas”.

3. Bauberot (1998: 133) aponta que o “modelo republicano” francês se distingue do “modelo democrático” anglo-saxão porque, enquanto no primeiro é o uso da

razão que baliza a estruturação do espaço público, no segundo admite-se que a religião intervenha neste mesmo processo como mais um grupo de interesse.

4. *Hijab* é o nome árabe dado aos diversos tipos de cobertura utilizados por mulheres muçulmanas, compreendendo desde simples véus até as burcas (que cobrem todo o corpo) e os *niqabs*, que cobrem todo o rosto e os ombros.

5. “Burcas não têm lugar na França, diz Sarkozy”, G1, <http://g1.globo.com>, 22/06/2009.

6. “O significado do hijab”, Islamhoy.org, <http://www.islamhoy.org/principal/portugues/mulher/hijab.htm>.

7. Vale acrescentar que é imprópria também a equiparação entre a proibição do uso do véu com o do crucifixo, estabelecida em 2004 nas escolas francesas, pois o uso do *hijab* “é visto não meramente como uma admirável expressão de fé, mas como obrigatório” (Carens & William, 1998: 159).

8. “Voto antiminarete foi uma ‘lição de civismo’”, Swissinfo.ch: notícias da Suíça para o mundo, 17/12/2009, http://www.swissinfo.ch/por/politica_suica/Voto_antiminarete_foi_uma_licao_de_civismo.html?cid=7924200 (como a tradução da página em português apresentava problemas, foram feitos ajustes com base na versão em inglês: http://www.swissinfo.ch/eng/Specials/Minaret_Debate/Result_and_reactions/Minaret_vote_was_a_lesson_in_civic_spirit.html?cid=7916178).

9. A percepção de Schiffauer é corroborada pela enquete da Fundação BBVA: no Reino Unido a rejeição ao uso do véu é de 45,7% (contra apenas 18,7% do quipá e 9,1% do crucifixo); já na Alemanha, a aversão sobe para 66,3% (contra 58,6% do quipá e 33,1% do crucifixo).

10. Há uma passagem do trabalho de Schiffauer (2007: 424) que vale a pena citar integralmente aqui, pois sintetiza boa parte do argumento que venho desenvolvendo neste artigo: “Talvez não seja o problema da segurança que esteja ajudando a desenvolver uma posição comum pan-europeia, mas antes a necessidade de uma identidade pan-europeia é que está direcionando a discussão acerca do Islã. Quando ninguém sabe o que a Europa representa, uma discussão sobre alteridade e alienação é particularmente bem-vinda: você erige o muçulmano como algo completamente diferente, o outro absoluto: misógino, antissemita, patriarcal, anti-democrático, terrorista. Então você se distingue por completo desse ‘outro’ estereotípico. Você talvez ainda não saiba o que você representa, mas sabe o que não representa – a saber, todo o conjunto de valores, alegadamente, do Islã. Uma identidade coletiva é desenvolvida pela construção de um inimigo comum”.

11. Num episódio curioso ocorrido na França, em abril de 2010, uma mulher foi multada por dirigir utilizando um *niqab*, pois a polícia alegou ser proibido “dirigir em condições pouco cômodas” que prejudicassem a visão da motorista. Descobriu-se depois que seu marido, um argelino naturalizado francês, tinha 12 filhos, com quatro mulheres diferentes. Isto fez que o ministro da Imigração o ameaçasse com a perda da nacionalidade pela prática da poligamia. Diante da ameaça, o homem reagiu com a seguinte afirmação, repleta de ironia: “Se a nacionalidade for cassada por ter amantes, muitos franceses perderiam a nacionalidade”, ao que o ministro da Imigração reagiu defendendo uma mudança da legislação, que punisse como fraudulenta a obtenção de benefícios sociais válidos para mães solteiras, se concedidos a mulheres envolvidas num casamento polígamo, como ocorreu neste caso.

Bibliografia

Bauberot, Jean. “Two thresholds of laicization”. Em Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its critics*. Nova Delhi: Oxford, 1998.

Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its critics*. Nova Delhi: Oxford, 1998.

Carens, Joseph H. & Williams, Melissa S. “Muslim minorities in liberal democracies: the politics of misrecognition”. Em Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its critics*. Nova Delhi: Oxford, 1998.

Fundación BBVA. *European Mindset*. Madrid: Fundación BBVA, Departamento de Estudios Sociales y Opinión Pública, abril de 2010.

Hobbes, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Locke, John. *Carta acerca da tolerância*. Em *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Sandel, Michael J. “Religious liberty: freedom of choice or freedom of conscience”. Em Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its critics*. Nova Delhi: Oxford, 1998.

Scanlon, T. M.. “The difficulty of tolerance”. Em Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its critics*. Nova Delhi: Oxford, 1998.

Schiffauer, Werner. "Troublesome convergences: a short comment from a Continental perspective". *European Journal of Cultural Studies*, vol. 10, nº 3, 2007.

Schmitt, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.

Stuart Mill, John. *A liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Taylor, Charles. "Modes of secularism". Em Bhargava, Rajeev (ed.), *Secularism and its critics*. Nova Delhi: Oxford, 1998.

Warner, Carolyn M. & Wenner, Manfred. "Religion and the political organization of Muslims in Europe". *Perspectives on Politics*, vol. 4, n. 3, set. 2006.