

## BLASFÊMIA OU INTOLERÂNCIA? O SECULARISMO E A INJÚRIA MUÇULMANA

*Leonardo Schiocchet<sup>1</sup>*

Resumo: Este artigo visa discutir a relevância atual do argumento de Saba Mahmood em “Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide?” (2009) quanto à origem da injúria muçulmana em relação a representações de Muhammad em uma série de caricaturas polêmicas publicadas na Dinamarca, África do Sul e França. Primeiro, compararei este artigo sobretudo a um outro bastante popular entre cientistas sociais, de autoria de Mahmood Mamdani; segundo, contextualizarei o artigo de Saba Mahmood em relação ao trabalho da própria autora. Meu argumento se desenvolve em torno de uma forte polêmica atual na antropologia da religião: até que ponto o foco no sujeito religioso ajuda a entender comportamentos e sensibilidades como estes evidentes na injúria em questão?

**Palavras-chave:** Saba Mahmood; Secularismo; Islã; Liberdade de Expressão; Intolerância versus Blasfêmia.

### *BLASPHEMY OR BIGOTRY? SECULARISM AND THE MUSLIM INJURY*

Abstract: This article discusses the contemporary relevance of Saba Mahmood’s argument in “Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide?” (2009) to explain the roots of the Muslim injury in relation to representations of Muhammad in a series of polemic cartoons published in Denmark, South Africa and France. First, it compares Mahmood’s article especially to another article by Mahmood Mamdani, among others; second, it contextualizes Mahmood’s article in relation to her own work. My argument is developed around a strong point of contention in contemporary anthropology of religion: to what extent the focus on the religious subject helps to understand behaviors and sensibilities as the ones made evident by the injury in question?

---

<sup>1</sup> Pesquisador do Instituto para Antropologia Social (ISA) da Academia Austríaca de Ciências (ÖAW) e Líder do projeto de pesquisa “The Austro-Arab Encounter”, financiado pelo Austrian Science Fund (FWF), Viena, Áustria. E-mail: [schiocchet@gmail.com](mailto:schiocchet@gmail.com).

**Keywords:** Saba Mahmood; Secularism; Islam; Freedom of Expression; Bigotry versus Blasphemy.

## A POLÊMICA

Entre 2005 e 2010, uma série de caricaturas e charges do profeta do Islã, Muhammad, foi publicada na imprensa europeia, repercutindo de forma bastante negativa entre muçulmanos em todo o mundo. Em 30 de Setembro de 2005, 12 caricaturas de Muhammad foram publicadas pelo editorial do jornal dinamarquês *Jyllands-Posten*. Dentre as mais polêmicas destas caricaturas estava a hoje conhecida caricatura de Muhammad com uma bomba na cabeça. Depois, em 20 de maio de 2010, o jornal sul-africano *Mail & Guardian* publicou uma charge do famoso cartunista Johnathan Shapiro, mais conhecido como Zapiro, no qual o autor muito provavelmente ironizava as consequências das caricaturas dinamarquesas, criticando o que sua charge sugere como um caso de “censura religiosa” especificamente — senão exclusivamente — sobre o islã. Depois da publicação de Zapiro, ainda em 2010, as caricaturas dinamarquesas foram republicadas.

Em paralelo, na França, o jornal satírico *Charlie Hebdo* (CH) se envolve em uma série de publicações controversas. Tudo começou com uma capa de CH, em fevereiro de 2006, que trazia Muhammad chorando e dizendo: “é difícil ser amado por idiotas”. A subsequente edição de 3 de novembro de 2010 foi intitulada *Charia Hebdo*, em alusão à jurisprudência islâmica, intitulada *Shari'a* (ou Charia, em francês). Nesta edição, Muhammad foi ironizado como editor-convidado. Como nos casos dinamarquês e sul-africano, todo o processo foi marcado tanto por protestos violentos quanto por protestos pacíficos, liderados por grupos distintos de muçulmanos. Em novembro de 2011, depois de uma bomba e um atentado hacker à sede de CH, o editorial da revista respondeu com a publicação de um beijo entre um muçulmano e um de seus próprios jornalistas. Em setembro de 2012,

CH prossegue com a publicação de uma caricatura de Muhammad nu. E, em janeiro de 2013, CH publica uma caricatura biográfica mostrando Muhammad como um tolo montando um camelo no deserto. Foi então que, em 7 de janeiro de 2015, dois muçulmanos armados, cidadãos franceses, atiraram em funcionários de CH, matando 12 pessoas, entre elas, Charb — pseudônimo de Stéphane Charbonnier — jornalista que havia publicado muitas das charges de Muhammad de CH. Imediatamente após o atentado, as ruas das principais cidades do mundo e as redes sociais estampavam vigorosamente o slogan “Je suis Charlie” (Sou Charlie).

Todos os três casos (o dinamarquês, o sul-africano e o francês) repercutiram na Europa e em grande parte do Norte Global, reiterando a percepção do islã em si como uma religião fundamentalista e de muçulmanos em geral como extremistas e terroristas. Tal percepção foi comumente fundamentada em argumentos sobre o valor da defesa incondicional da liberdade de expressão intrínseca ao secularismo.

“Religious reason and secular affect: an incommensurable divide?” foi publicado no verão de 2009, portanto antes da publicação da caricatura de Muhammad em CH, da charge de Zapiro e da republicação das caricaturas dinamarquesas em 2010. Ainda assim, este artigo continua sendo um dos mais relevantes comentários para se entender o contexto no qual o conflito se desenvolveu. Como tal, este artigo de Saba Mahmood, traduzido aqui por Daniel Silva foi extraordinariamente revisitado no rescaldo do atentado a CH, gerando tanto elogios quanto críticas. No que segue, discutirei o argumento do artigo em si de acordo com dois ângulos fundamentais: primeiro, compararei este artigo sobretudo a um outro bastante popular entre cientistas sociais, de autoria de Mahmood Mamdani; segundo, contextualizarei o artigo de Saba Mahmood em relação ao trabalho da própria autora, em um esforço de justificar a relevância de seu argumento não apenas para o debate em relação à injúria muçulmana perante às representações de Muhammad, mas também pela postura epistemológica de Mahmood.

## A INJÚRIA

### INJÚRIA MORAL

Saba Mahmood é hoje mais conhecida por suas importantes contribuições à literatura sobre o secularismo e sobre a construção de sujeitos religiosos e piedosos. Para ela, secularismo não é oposto a religião e a intolerância religiosa, mas uma forma moderna de sensibilidade e de governamentalidade (2009) que disciplina o âmbito religioso (entre outros) e tem exacerbado tensões religiosas e inequidades ao invés de aplacá-las (2016). Entretanto, o pensamento de Mahmood sobre secularismo advém de seu esforço em pensar mais amplamente a relação entre religião e modernidade, e mais especificamente o processo pelo qual sujeitos religiosos vivem religião (e em especial o islã) através de técnicas disciplinares do self inscritas em sensibilidades religiosas, liberal e secular (2005). Todo este conjunto de temas acima, por sua vez, está permeado por quatro tropos fundamentais: agência; subjetividade; governamentalidade; e moral e ética<sup>2</sup> — tropos que, no caso de Mahmood, podem ser traçados sobretudo à discussões provenientes da tradição antropológica foucaultiana de Talal Asad (Asad, 1993, 2003; Asad *et al.*, 2009). Em diálogo com esta literatura, Mahmood sugere que a dinâmica pela qual piedade e devoção são incorporados nos sujeitos religiosos através de práticas e discursos religiosos sobre o mundo são pontos centrais para se entender o espaço religioso na contemporaneidade. Mahmood, assim como Asad e outros antropólogos alinhados a esta perspectiva teórica, vão um passo além de Foucault ao lidar mais diretamente com etnografias que enfocam as nuances de relações entre indivíduos e grupos com instituições (por exemplo: religiosas, o estado, mídia e o mercado).

De acordo com esse enquadramento, o artigo de Mahmood aqui traduzido busca compreender “a injúria muçulmana” e a inabilidade de secularistas

---

<sup>2</sup> “Moral” e “Ética” no sentido de entender como se formam, transmitem e se mantêm regimes de verdade (Foucault, 1995). Veja também Robbins, 2013.

de entender essa injúria desde um ponto de vista epistemológico que coloca o secularismo em si, e não apenas o islã, em perspectiva analítica. De acordo com ela, a ascensão de políticas religiosas pós-11 de Setembro aprofundou o cisma entre religião e secularismo, particularmente no que tange ao islã no Norte Global. Uma racionalidade secular passou então a definir com mais força a lei, políticas de estado, produção do conhecimento e relações econômicas (Mahmood, 2009, p. 64). Esta racionalidade, por sua vez, implica uma tensão entre “necessidade secular versus ameaça religiosa” (p. 65). No que ela define talvez simplificada como “o Ocidente” (voltarei a este ponto mais tarde), o debate entre a perspectiva “secular” e a dos “muçulmanos injuriados” está inscrito em um contexto de política de identidade “Ocidental versus islâmica” que privilegia “o estado e as leis como abjudicadoras finais da diferença religiosa” (p. 67). Assim, enquanto uns “puderam ver o racismo velado por detrás das caricaturas, foi a dimensão religiosa do protesto muçulmano que seguiu perturbadora” (p. 68) — dimensão essa que, por sua vez, acarretou na “inabilidade em aceitar o sentimento de injúria expresso por tantos muçulmanos” (p. 68).

Para Mahmood, para se entender o conflito entre as duas posições é essencial nos desapegarmos das ideias de “blasfêmia” e “liberdade de expressão”, pois ambas são noções jurídicas de direitos e sanções que fundamentam o debate e pressupõem uma certa “ideologia semiótica”<sup>3</sup> na qual significantes são arbitrariamente ligados a conceitos, de forma que seus significados são interpretados segundo códigos particulares compartilhados entre os intérpretes, sejam eles secularistas ou muçulmanos. Mahmood entende que esta leitura pobre de símbolos naturaliza uma ideia de “sujeito religioso” vivendo em um mundo de significados codificados fundados apenas em representações, que assim exclui práticas incorporadas e afetivas, apego e coabitação, através das quais tal sujeito em verdade se relaciona com um símbolo particular (2009, p. 70). Embasada no trabalho de Keane (2007), a ideologia semiótica que Mahmood (2009) descreve distingue objeto e

---

<sup>3</sup> Para mais sobre este conceito, veja Keane, 2007.

sujeito; substância e sentido; significante e significado; e forma e essência (p. 72). Por isso o protestantismo (e suas missões) teria ficado horrorizado com a atribuição, por outras religiões, de agência divina a símbolos materiais e objetos como extensão ontológica de si mesmos. Para Mahmood, esse horror ressoa com “a perplexidade” liberal e progressista com o alcance e profundidade da reação muçulmana às caricaturas (p. 72-73). Para secularistas, cuja ideologia semiótica tem raízes liberais e protestantes, a injúria sentida por muitos muçulmanos seria advinda de uma leitura “imprópria” das caricaturas, ao colapsarem a necessária distinção entre o sujeito (o atributo divino atribuído a Muhammad) e o objeto (distinções pictóricas de Muhammad) (p. 72-73).

Entendo que a crítica de Mahmood a esta ideologia semiótica — que reverbera discussões teóricas de Talal Asad, Webb Keane e W. J. T. Mitchell — não é somente a secularistas, mas também ao modelo interpretativo da antropologia simbólica e hermenêutica Geertziana que, ao ignorar a relação entre símbolos e afeto, seria incapaz de explicar tanto a injúria e a reação muçulmana por um lado e sua incomensurabilidade para secularistas por outro. Daqui advém a importância da análise antropológica da moral e ética para Mahmood: não como uma questão simbólica de relação entre significante e significado, mas como sentidos e sentimentos se encontram imbricados em sensibilidades próprias a certas tradições de conhecimento, constituídas e transmitidas segundo práticas disciplinares presentes no cotidiano de grupos e incorporadas nas ações dos sujeitos. Assim, por um lado, para compreender a incomensurabilidade da injúria muçulmana por parte de secularistas, devemos entender o que pode ser considerado como alegação moral válida no Ocidente secular e o que faz outras ininteligíveis. Por outro lado, é necessário compreender também que a injúria muçulmana advém de outra sensibilidade, e não pode ser simplesmente sobrepujada por um discurso (racional) secularista.

Segundo Mahmood (2009), um ponto-chave da sensibilidade muçulmana da qual advém o sentimento de injúria às representações de Muhammad é que Muhammad é tido como um “exemplo moral” e muçulmanos se

relacionam com ele através do termo aristotélico *shesis*, que evidencia acentuada relação psicofisiológica, neste caso entre o profeta e o sujeito religioso: diferente da forma como, segundo a autora, Jesus Cristo tenderia a ser um exemplo para cristãos, muçulmanos não apenas seguiriam o exemplo de Muhammad, mas frequentemente emulariam o que comia, como se vestia, como andava etc. — mimetismo esse vivido como virtude, não como mandamento (2009, p. 75), fazendo de Muhammad mais uma figura de imanência do que objeto de culto (p. 76-77). Essa *shesis* também pressupõe assim um sentimento de habitação incorporada e proximidade íntima que imbuí a relação de muçulmanos com Muhammad. Segundo Mahmood, essa relação com o profeta é o próprio substrato através do qual um muçulmano adquire uma disposição devota e piedosa (p. 78). Por conseguinte, o sentimento de injúria muçulmana às representações de Muhammad não podem ser atribuídas a uma compulsão a obedecer a lei divina tal como muitos secularistas a compreendem. Muito pelo contrário, a injúria é moral e assim substancialmente diferente daquela codificada em uma blasfêmia, que por sua vez está sim relacionada à obediência divina (p. 78). Diferentemente de uma blasfêmia, uma injúria moral deriva de uma estrutura afetiva que requer ação moral para ser retificada<sup>4</sup>.

#### BLASFÊMIA OU INTOLERÂNCIA?

Ainda que influente entre antropólogos, a interpretação de Mahmood sobre o caso não foi a única. Sobretudo depois do atentado a CH, muitos foram aqueles que se aventuraram a comentar a incomensurabilidade das posições muçulmana e secularista. No que segue, apresentarei brevemente a perspectiva de Mahmood Mamdani e a crítica popular de Samuli Schielke,

---

<sup>4</sup> Tal como entendo Mahmood, isto não quer dizer necessariamente que obediência a leis religiosas não estejam relacionadas a sentimentos. Como a autora sugere, o relacionamento entre seres humanos e o mundo está sempre mediada por relações afetivas. Assim, a “estrutura afetiva” à qual alude Mahmood aqui deve ser compreendida como marcadamente afetiva, ou primariamente afetiva.

para concluir com um balanço sobre porque o artigo de Mahmood ainda é relevante a este debate.

No discurso de recebimento de seu doutorado honorário na Universidade de Johannesburgo, Mamdani (2010) afirma que admirava Zapiro — conhecido por sua postura anti-apartheid — e que a mensagem que quer transmitir é algo que afeta a esquerda e a direita igualmente, já que se trata de como o Ocidente entende “pensamento crítico”, que por sua vez no Ocidente tende a ser ligado à tradição do secularismo, assim como Mahmood aponta no artigo traduzido neste volume. Também como Mahmood, Mamdani reconhece que não-muçulmanos tendem a condenar com ultraje a reação muçulmana a tais caricaturas como uma atitude de intolerância em relação à blasfêmia. Ainda como Mahmood, para Mamdani secularistas tendem a criticar o sentimento de injúria muçulmana em nome da liberdade de expressão, enfatizando-a como uma conquista Ocidental que deve ser preservada a qualquer custo. Entretanto, o argumento de Mamdani, simples mas incisivo, é ligeiramente diferente do de Mahmood: para ele, o Ocidente tem confundido “blasfêmia” com intolerância com relação ao outro (*bigotry*) e ambos são radicalmente diferentes sobretudo no que tange o lugar de fala do injuriado. Enquanto blasfêmia é a prática de questionar algo desde dentro (*to speak truth to power*), intolerância é um ataque externo a uma dada tradição (neste caso, ao islã) que inscreve uma tentativa pelo poder de instrumentalizar a verdade. Para Mamdani, tanto blasfêmia quanto intolerância pertencem à tradição mais ampla de liberdade de expressão, na qual a política contemporânea “depois de um século de limpeza étnica e genocídio” (Mamdani, 2010) se refere a este tipo de intolerância como “discurso de ódio”.

Para Mamdani, o lado obscuro da liberdade de expressão é como o poder pode instrumentalizar a liberdade de expressão para enquadrar uma minoria e apresentá-la como alvo, especialmente dado que em qualquer parte a existência de uma sociedade política requer forjar um pacto, ou compromisso, político. No caso europeu, a história de guerras civis religiosas, opondo sociedade política a religião, levou a concessões quanto à liberdade de expressão, circunscrevendo-as a leis que criminalizam a blasfêmia. Quando

internalizadas como civilismo, tais leis tem sido centrais à manutenção da paz social em sociedades europeias (Mamdani, 2010).

Portanto, assim como para Mahmood, para Mamdani a injúria muçulmana é “moral”. Entretanto, enquanto Mahmood enfatiza a incomensurabilidade das duas posições, circunscritas a um contexto no qual a posição muçulmana é incomensurável dada sua origem epistemológica distinta, Mamdani denuncia mais diretamente o lugar de fala do injuriante. A princípio as duas posições podem parecer quase indistinguíveis, mas a diferença na ênfase é importante sobretudo no que tange a críticas ou diferenças interpretativas que se seguiram ao argumento de Mahmood. Por exemplo: de forma semelhante a Mahmood — fora do registro do dogma — e de Mamdani — fora do registro da religiosidade —, o estudioso dinamarquês da religião Mikael Rothstein sugere que as caricaturas dinamarquesas foram interpretadas antes de mais nada como um escárnio da dignidade humana e que a resposta muçulmana foi em defesa desta dignidade, ao invés de dogmatismo islâmico (Rothstein, 2007). Enquanto a posição de Mamdani potencialmente inclui a perspectiva de Rothstein ao centro de sua explicação, a perspectiva de Mahmood a desloca na melhor das hipóteses para a periferia de seu argumento.

## RELIGIÃO E SECULARISMO

### O SUJEITO RELIGIOSO

Um jovem agnóstico sírio de origem ismaelita (um de meus interlocutores próximos na Áustria) me explicou que participou das passeatas em Damasco contra as caricaturas dinamarquesas quando tinha 14 anos e boicotou por anos produtos escandinavos porque se sentiu “ofendido” por como “europeus” representam o islã. A ofensa não foi para ele uma questão religiosa — “até porque Deus não é importante na minha vida”, ele me disse — mas sim uma questão de falta de respeito que demonstrou a ele como a

Europa tem tratado muçulmanos de forma preconceituosa. Assim, minha própria experiência de campo no Oriente Médio e entre muçulmanos neste continente, na América Latina e na Europa me levam a concordar até certo ponto com a crítica de Samuli Schielke (2010) ao fato de que Mahmood, ao menos aqui, tende a falar sobre muçulmanos como se houvesse apenas uma forma de se viver o islã e como se esta forma tivesse efeito inescapável na forma pela qual muçulmanos habitam o mundo. Como coloca Schielke, naquilo que é hoje talvez a principal crítica à Mahmood desde a antropologia do Oriente Médio e islã, “as tradições de devoção muçulmanas são importantes, mas não suficientes para considerar as vidas complexas que meus amigos e interlocutores muçulmanos vivem” e para considerar a recente “mudança na direção de conhecimento moral e comprometimento ativista” entre muçulmanos no Oriente Médio (Schielke, 2010, p. 8). Schielke direciona sua crítica para os alunos mais conhecidos de Talal Asad, como Saba Mahmood e Charles Hirschkind, sugerindo que para estes autores não prestar atenção suficiente em “conhecimento moral” é negligenciar aquilo que é em verdade um dos principais pilares teórico-metodológicos do grupo, já que o cultivo e incorporação de virtudes morais tem estado ao centro do trabalho do grupo, como em *The Ethical Soundscape* (2006) de Hirschkind e em *Politics of Piety* (2005) de Mahmood. Além disso, Schielke mantém que o “programa de pesquisa [Asadiano] em piedade, ética e tradição” (Schielke, 2010, p. 5) também limita a antropologia do islã ao super-enfatizar moral, subjetividade piedosa e tradição, desta forma estando “por demais preocupada com o islã para dar sentido ao que pode significar ser muçulmano” (Schielke, 2010, p. 14). Para ele, em contraposição:

Para entender a significância de uma religião ou de qualquer outra fé nas vidas das pessoas, é talvez mais proveitoso olhar para ela menos especificamente como uma religião ou uma tradição e ao invés disso tomar uma postura mais vaga e aberta dela como um grande esquema ativamente imaginado e debatido por pessoas e que pode oferecer várias direções, sentidos e orientações nas vidas das pessoas. (Schielke, 2010, p. 14).

Ao invés de olhar internamente a uma tradição, portanto, Schielke sugere começar com “a prática imediata de viver uma vida, as questões existenciais e as considerações pragmáticas que informam esta prática, incorporadas mas não reduzidas à tradições, poderes e discursos [...]” (Schielke, 2010, p. 12). Em outras palavras, o estudo da piedade deveria se voltar ao cotidiano, ou àquilo que ele, inspirado em Lila Abu-Lughod, chama de “confusos mas mais ricos campos das experiências do cotidiano, biografias pessoais e complexas genealogias” (Schielke, 2010, p. 5).

Assim, o argumento de Mahmood ressoa com minha própria experiência de campo também até certo ponto. Mais precisamente, até onde o argumento da autora se encontra com o de Mamdani. Entretanto, seu argumento destoa em certa medida do meu próprio entendimento quando associa o sentimento de injúria muçulmana a uma questão epistemológica inextrincavelmente advinda não apenas do cânone da tradição islâmica, mas especialmente a uma sensibilidade específica ligada à piedade religiosa. Mais precisamente, a sugestão da autora que todo muçulmano se relaciona com Muhammad segundo a relação de mimetismo que ela chama de *schesis* não ressoa com o que ouvi de muitos muçulmanos, inclusive durante minha pesquisa de campo na Dinamarca entre Palestinos, Sírios, Iraquianos, e curdos advindos de diversos estado-nação, entre julho e dezembro de 2013, quando a polêmica sobre as representações de Muhammad em questão foi bastante expressa por meus interlocutores. Mahmood de fato reconhece a existência de diferentes expressões de injúria muçulmana em relação aos casos discutidos aqui e de críticas ocidentais à perspectiva secular mais radical, mas sua perspectiva localiza a relação de *schesis* entre Muhammad e os muçulmanos para além de tais diferenças. Esta limitação pode ser entendida como advinda de pelo menos duas possibilidades lógicas: ou Mahmood trata aqui todos os muçulmanos injuriados como piedosos, ou entende o cânone islâmico como sendo um registro sociológico (ou ontológico, como diriam alguns) com certas implicações determinantes nas vidas de muçulmanos no mundo todo. Na prática, entendo que as duas possibilidades lógicas são interdependentes e presentes em certa medida na perspectiva de Mahmood,

que acaba por exagerar e naturalizar o cisma entre “Ocidente” — liberal e secular — e o “islã” — não propriamente muçulmanos como Mahmood nomeia — quando em verdade diferentes sujeitos mobilizam registros de diferentes tradições — liberal, islâmica, nacional, ou outra — de acordo com contexto e de forma muito mais complexa e fluida do que Mahmood descreve no artigo em pauta. Enquanto alguns dos meus interlocutores muçulmanos na Dinamarca (e fora dela) de fato emulavam o profeta de forma quase que exemplar à narrativa de Mahmood, outros na prática o veneravam de forma um tanto quanto semelhante a como muitos católicos veneram santos, ainda que não através de ícones de barro; enquanto uns tinham Muhammad como uma figura de imanência, outros o tinham como um exemplo moral de forma mais semelhante a como alguns cristãos se relacionam a Jesus Cristo — quer dizer, como representativo de valores e virtuosidade.

Não se trata aqui de invalidar o ponto de Mahmood, apenas de relativizar sua centralidade. Enquanto a perspectiva de Mahmood em si não é suficiente para conceber toda a abrangência e profundidade da injúria muçulmana, certamente ajuda a explicar parte dela. A perspectiva de Mamdani, por outro lado, permite entender o sentimento de injúria muçulmana como estando atrelado também (e não somente) a políticas de identidade em um sentido mais abrangente do que aquele que Mahmood apresenta em seu artigo, ligados por exemplo à processos pós-coloniais e em especial ao ostracismo, preconceito, marginalidade e exclusão social de muçulmanos especialmente na Europa, e às constantes ingerências, inclusive bélicas, do Norte Global no mundo muçulmano. Ou seja, Mamdani não trata o sujeito muçulmano somente ou primariamente enquanto um sujeito religioso e piedoso, dando espaço para se pensar como elementos políticos e sociais podem ter alimentado o sentimento de injúria muçulmana em alguns casos ao menos tanto quanto Mahmood sugere que essa injúria foi alimentada por uma sensibilidade islâmica que determina como muçulmanos se constroem enquanto sujeitos morais e piedosos.

## O SECULARISMO

Além da crítica de Schielke ao foco no sujeito religioso, outros autores tem criticado Mahmood por uma visão generalizante ou depreciativa do secularismo. A acadêmica do direito Lama Abu-Odeh (2017), por exemplo, afirma que a crítica de Mahmood ao secularismo é exagerada e desprovida de alternativa. Segundo esta autora, “o discurso crítico de Mahmood por vezes beira o anarquismo, o libertarianismo e outras vezes conservadorismo tradicionalista (nostálgico do pré-moderno)” (Abu-Odeh, 2017, p. 149). Citando passagens em que Mahmood é supostamente nostálgica do Império Otomano, a autora alega que a crítica de Mahmood ao secularismo carece de uma contraproposta. Entre antropólogos, no entanto, esta crítica perde fundamento na medida em que a crítica social é entendida como parte de um diagnóstico social e este, por sua vez, é em si válido e não necessita estar acoplado a uma razão prática ou a um modelo substituto como um fim necessário.

Em uma possível crítica mais contundente, entretanto, é possível levar em consideração o trabalho de outros autores, como Riva Kastoryano (2004), que têm apontado para a importância de trazer nuance a diferentes tradições de secularismo na Europa, com importantes implicações para considerações sobre liberdade de expressão. Tais diferenças são aceitas como bastante relevantes no debate acadêmico na Europa Central, como na Alemanha e na Áustria<sup>5</sup>, por exemplo, onde pelo menos até pouco tempo a noção de multiculturalismo prevalecia em relação à ideia francesa de laicidade, e onde por conta da sensibilidade em relação ao holocausto a liberdade de expressão tem sido muito mais marcada por limites com relação a discurso de ódio. Esta posição identifica correntes distintas do secularismo europeu com

---

<sup>5</sup> É verdade, entretanto, que por conta de políticas sobre migração e refúgio, a relação entre secularismo, multiculturalismo e liberdade de expressão tem mudado rapidamente na última década na Europa Central, e em especial na Áustria. Na Escandinávia, e em especial na Dinamarca, a polêmica das caricaturas de Muhammad ajudou a acelerar o passo dessas transformações.

origens culturais distintas, o que é largamente ignorado por Mahmood em “Razão religiosa e afeto secular”<sup>6</sup>. Reforçando este ponto talvez, em entrevista para a *Jadaliyya* — importante plataforma acadêmica de debate sobre o Oriente Médio frequentemente populada por antropólogos — Olivier Roy afirma que mesmo na França, é importante ressaltar a forma que o secularismo tomou hoje e diferenciá-la de suas origens na lei de 1905, que não excluía religião da esfera pública como faz hoje. Naquele tempo, a lei era “simplesmente um princípio jurídico, e não era entendido com uma série de normas e valores”, e “havia um mesmo conjunto de éticas, cultura” — tendo mudado apenas muito recentemente, “sobretudo após a questão do véu em *Creil* [um subúrbio parisiense] em 1989” (Francois-Cerrah, 2015)<sup>7</sup>. Tomados em conjunto, estes dois últimos questionamentos poderiam levar a uma reconsideração do alcance do argumento de Mahmood no que tange à homogeneidade com que trata uma sensibilidade secular de origem europeia com origens na Reforma e ressignificada sobretudo no pós-11 de Setembro.

## RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR

Tendo em vista as potenciais limitações do argumento de Mahmood aqui mencionadas, até que ponto tal argumento permanece relevante?

Supor que os reinos da vida quotidiana e do conhecimento moral está ausente do programa Asadiano, como faz Schielke, é equivocado especialmente dado o peso que Asad põe no universo da prática, no que Mahmood

<sup>6</sup> Vale apontar que a crítica de Kastoryano aqui não é direcionada a Mahmood em si — até porque o artigo citado é anterior às mais seminais publicações de Mahmood — mas a nuance que encerra tem sido mobilizada sobretudo na Alemanha em discussões sobre secularismo e liberdade de expressão de forma geral e segue relevante para a discussão do tema do artigo de Mahmood aqui traduzido.

<sup>7</sup> Para uma discussão contemporânea sobre a ética de “desvelar” ou “não-velar” hoje na Bélgica, onde o contexto de *laïcité* é mais semelhante ao da França do que o do secularismo na Alemanha, ver Fadil, 2011.

o segue de perto. Schielke está correto que o foco de Mahmood é no sujeito religioso, relegando outros aspectos à posição de pano de fundo. Entretanto, um programa de pesquisa enfocando o islã e o secularismo enquanto tradições de conhecimento é tão importante quanto outro enfocando o cotidiano de sujeitos que, entre outras coisas, são muçulmanos. Um deve reforçar o outro. Neste sentido, Mahmood está correta ao afirmar que o secularismo é um regime de verdade que estipula o que religião deve ser, ao passo que o islã possui origens epistemológicas distintas. Ao apontar para este fato, Mahmood questiona o programa liberal e secular da separação entre os domínios da ética, religião e política; não enquanto modelo ético ideal (como talvez suponha Abu-Odeh), mas enquanto realidade empírica válida tanto para muçulmanos quanto para secularistas. Esse esforço de Mahmood, por sua vez, ressoa absolutamente com minha própria experiência de pesquisa em campos de refugiados palestinos no Líbano. Inspirado em parte no próprio trabalho de Mahmood, minha etnografia mostra como religião, ética, política, etnicidade e pertencimento nacional aparecem imbricados nas expressões de palestinos sobre si mesmos e suas percepções sobre o mundo, incluindo o Norte Global e o secularismo (Schicchet, 2014a, 2014b).

Além disso, ainda que de fato tanto os princípios do secularismo, sentimento de pertencimento nacional (muitas vezes múltiplos), e sensibilidades religiosas islâmicas estejam imbricadas nas disposições e ações de muitos muçulmanos na Europa, é necessário considerar também que existem forças significativas agindo no sentido de separar estes termos, incluindo algumas de raiz europeia. Por exemplo, Mayanthi Fernando mostra como na França o próprio estado francês faz do amalgama entre sentir-se muçulmano e francês contraditório (Fernando, 2014, 2015). De forma semelhante, minha própria pesquisa na Dinamarca aponta para como o contexto dinamarquês influenciou fortemente na identificação de imigrantes palestinos, iraquianos, sírios, somalis e outros primariamente como muçulmanos e a homogeneizar e a naturalizar em alguma medida uma sensibilidade islâmica (Schicchet, 2018).

Outrossim, como justificado neste comentário, concordo em parte com o argumento de Schielke, mas devo aqui fazer uma ressalva: tal crítica

é válida sobretudo para “Razão religiosa e afeto secular” mais do que para o resto da produção intelectual de Mahmood. Isto porque este artigo busca explicar a causa da injúria muçulmana dando centralidade à construção do sujeito religioso em detrimento de outros fatores, ao passo que a maior parte da produção de Mahmood busca explicar a construção do sujeito religioso inscrito no mundo contemporâneo. A diferença de ênfase entre os dois objetivos, entretanto, não justifica a crítica de Schielke ao trabalho de Mahmood, apenas a faz relativamente contundente no que tange a presente discussão. O foco no sujeito religioso não apenas é válido, como tem sido largamente reconhecido como contribuição fundamental para a antropologia contemporânea da religião.

O argumento de Mahmood ajuda a pensar a injúria muçulmana, ainda que sua ênfase seja por demais estreita para servir como explicação fundamental. A explicação de Mamdani, por outro lado, é ampla o suficiente para cumprir este papel. Mas, como espero ter demonstrado, o argumento de Mamdani está quase todo circunscrito no argumento de Mahmood — tendo sido mesmo possível que Mamdani tenha se inspirado em alguma medida no próprio argumento de Mahmood. Assim sendo, seria equivocado descartar a totalidade do argumento de Mahmood tendo em vista aquele que apresentei aqui como mais contundente.

Por fim, por um lado, como espero também ter demonstrado, a explicação de Mahmood sobre a sensibilidade islâmica encapsulada no conceito de *schesis* também não deve ser descartada, mas apenas deslocada do centro da explicação e tomada como mais um fator dentre outros influenciando o sentimento de injúria muçulmana para alguns muçulmanos (e não todos). Por outro lado, o perigo de descentralizar a importância de “Razão religiosa e afeto secular” hoje é muito maior: equivale a descartar a importância de dimensões epistemológicas essenciais para o entendimento do encontro entre o islã e Norte Global e das dinâmicas pelas quais sensibilidades e disposições incorporadas em sujeitos religiosos e/ou seculares se tornam processos sociais essenciais para se entender o mundo contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

- ABU-ODEH, Lama. Secularism's Fault. *Feminist Dissent*, Washington, DC, n. 2, p. 148-161, Summer 2017. Disponível em: <https://journals.warwick.ac.uk/index.php/feministdissent/article/view/174>. Acesso em: 23 jul. 2019.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Sanford University Press, 2003.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHMOOD, Saba. *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California, 2009. (Townsend Papers in the Humanities, n. 2).
- FADIL, Nadia. Not-/Unveiling as an Ethical Practice. *Feminist Review*, United Kingdom, v. 98, n. 1, p. 83-109, 2011.
- FERNANDO, Mayanthi. *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham: Duke University Press, 2014.
- FERNANDO, Mayanthi. Charlie Hebdo & French 'Secularism': Does It Really Just Privilege White Christians? *Informed Comment*, Ann Arbor, Jan. 17th 2015. Disponível em: <https://www.juancole.com/2015/01/secularism-privilege-christians.html>. Acesso em: 25 jul. 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- FRANCOIS-CERRAH, Myriam. Olivier Roy on Laicity as Ideology, the Myth of 'National Identity' and Racism in the French Republic. *Jadaliyya*, France, May 16th 2015. Disponível em: <https://www.jadaliyya.com/Details/32088>. Acesso em: 25 jul. 2019.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette-Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.

KASTORYANO, Riva. Religion and Incorporation: Islam in France and Germany. *International Migration Review*, New York, v. 38, n. 3, p. 1234-1255, 2004.

KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Los Angeles: University of California Press, 2007.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report*. New Jersey: Princeton University Press, 2016.

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide? *In: ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHMOOD, Saba. Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California, 2009. p. 64-100. (Townsend Papers in the Humanities, n. 2).

MAMDANI, Mahmood. Beware Bigotry: Free Speech and the Zapiro Cartoons. *Pambazuka News*, England, June 3 2010. Disponível em: <https://www.pambazuka.org/governance/beware-bigotry-free-speech-and-zapiro-cartoons>. Acesso em: 22 jul. 2019.

ROBBINS, Joel. Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Hoboken, v. 19, n. 3, p. 447-462, 2013.

ROTHSTEIN, Mikael. Weapons of Mass Defamation: Aspects of the 2006 'Cartoon Crisis'. *Temenos*, [Finland?], v. 43, n. 1, p. 115-134, 2007.

SCHIELKE, Samuli. *Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life*. Berlin: Zentrum Moderner Orient, 2010. (ZMO Working Papers, 2). Disponível em: [https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/32233/ssoar-2010-schielke-Second\\_thoughts\\_about\\_the\\_anthropology.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2010-schielke-Second\\_thoughts\\_about\\_the\\_anthropology.pdf](https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/32233/ssoar-2010-schielke-Second_thoughts_about_the_anthropology.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-2010-schielke-Second_thoughts_about_the_anthropology.pdf). Acesso em: 25 jul. 2019.

SCHIOCCHET, Leonardo. Contexto e Normatividade: a Formação Antropológica no Brasil e no Exterior. *Antropolítica*, Rio de Janeiro, n. 45, p. 237-264, 2018.

SCHIOCCHET, Leonardo. Palestinidade: Resistência, Tempo e Ritual no Campo de Refugiados Palestino al-Jalil, Líbano. *Antropolítica*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 77-99, 2014a. Dossiê Exílios: Etnografias de Campos de Refugiados Palestinos no Líbano.

SCHIOCCHET, Leonardo. Suspicion and the Economy of Trust among Palestinian Refugees in Lebanon. *Cambridge Anthropology*, Cambridge, UK, v. 32, n. 2, p. 112-127, Autumn 2014b.

Recebido em: 29/10/2019

Aprovado em: 29/10/2019

