

RELIGIÃO E POLÍTICA

Noah Salomon^{1, 2}

Se há alguma posição política normativa que fundamenta este livro, ela seria apelar para que — meus leitores e eu mesma — embarquemos em uma investigação em que não se assuma que as posições políticas que defendemos serão vindicadas ou que serão a base para nossa análise teórica, mas que mantenhamos aberta a possibilidade de endereçar à política uma série de questões que pareciam asseguradas antes de adentrarmos nesta investigação. (Mahmood, 2005, p. 39).

Apesar de eu ter lido essas linhas muitas vezes enquanto trabalhava como assistente de pesquisa durante a produção de *Politics of Piety*, eu não sabia quão essencial elas se tornariam para mim quando cheguei a um momento de crise. Eu fui ao Sudão para estudar o chamado Estado Islâmico. Mas quando lá cheguei, eu não consegui encontrá-lo nos lugares onde esperava. O Sudão havia passado por um famoso golpe islamista em 1989, chamado por seus apoiadores de “A Revolução da Salvação Nacional”. No entanto, em 2005, quando cheguei ao Sudão, as instituições daquele Estado estavam sendo reescritas de modo a conformá-lo às demandas de um acordo de paz prestes a ser assinado, que demandava que este Estado absorvesse os princípios do multiculturalismo, logo que reconhecesse as grandes parcelas não-islâmicas da população do país como autores de seu futuro político. Ao mesmo tempo, a agenda que o Estado havia implementado no período de islamismo institucionalizado estava presente em toda parte, nas atividades tanto daqueles que o abraçaram quanto daqueles que, ao criticá-lo, respondiam mesmo assim às muitas questões que ele havia posto. A infraestrutura já

¹ É professor de Religião e diretor do Centro de Estudos do Oriente Médio do Carleton College, EUA. E-mail: nsalomon@carleton.edu.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

havia sido construída e o tráfico fluía sobre ela ativamente. Sua manutenção de fato também acontecia, através de uma série de projetos menos públicos.

Minha própria noção do Estado e de onde ele estava localizado havia sido profundamente desestabilizada pela situação em curso. Baseando-me em narrativas tradicionais sobre o sofrimento do Sudão, eu tinha imaginado o projeto de um Estado Islâmico que projetava seu poder de cima para baixo sobre um público. O que eu encontrei, pelo contrário, era um público e um Estado que eram co-constitutivos (Salomon, 2016). O Estado não era o Golias distante que eu esperava que fosse, mas uma série de composições [*assemblages*] extremamente cotidianas. Com o Estado desmembrado, para onde eu teria que olhar de modo a encontrar a política?

Esse problema era agravado pelo fato de alguns dos meus interlocutores engajados no projeto de expandir, retrabalhar ou contestar aquele Estado rejeitarem o termo “política” (*siyasa*) como representativo daquilo que eles faziam. Ao insistir em seu apoliticismo (“não estou fazendo *siyasa*”) ao mesmo tempo em que opinavam e interviam nos temas mais “políticos” do momento (“Eu não me silenciarei”), eles portanto desestabilizavam o monopólio que o Estado Sudanês pretendia estabelecer sobre a governança moderna da vida, um monopólio desde sempre construído em bases fracas, já que fundava sua legitimidade no Islã, uma tradição representada por múltiplas vozes, que pretendiam falar em seu nome. Esses interlocutores sugeriam um campo de ação que era a um só tempo político e difícil de capturar através de abordagens disponíveis para o estudo da política islâmica, devedoras que eram de categorias sobre o estado-nação pós-colonial às quais eles recusavam a ser subsumidos.

Para mim, o conceito de “política da devoção” [*politics of piety*] era uma forma de se pensar através deste atoleiro. Discutindo as atividades do movimento feminino das mesquitas no Egito, Mahmood escreve que “raramente elas engajam em instituições e práticas comumente associadas com o campo da política, tal como participar do processo eleitoral, endereçar reivindicações ao Estado ou usar o sistema judicial para expandir o

lugar da religião na vida pública” (Mahmood, 2005, p. 35). Mesmo assim, Mahmood nos conta que

ignorar o caráter político deste movimento [...] é um erro político e analítico crasso... porque o poder transformador de movimentos como este é imenso e, em muitos casos, excede aquele de grupos políticos convencionais. A eficácia política destes grupos é, eu sugeriria, uma função de sua plataforma no campo ético — suas estratégias de cultivo de si, através das quais uma conexão incorporada [*embodied*] com formas historicamente específicas de verdade são forjadas. (Mahmood, 2005, p. 35).

Ao mesmo tempo, Mahmood nos lembra que “as estruturas modernas de governança [...] proveram as condições necessárias para a emergência e o florescimento deste movimento devocional no Egito” (2005, p. 35), ou seja, que a política da devoção tem uma história específica profundamente entrelaçada com a emergência tanto do Estado moderno quanto de outras, menos institucionalizadas, “estruturas de governança secular” (p. 44). De fato, é justamente por essas estruturas *também* insistirem em modos particulares de incorporação e formas de verdade historicamente específicas (mesmo que apresentadas como universais), que o movimento feminino das mesquitas adentra o político através de seu projeto de fomentar outros sujeitos, sujeitos outros. Apesar dessas estruturas não serem um objeto primário de atenção para Mahmood, elas permanecem um pano de fundo essencial para se entender a valência política do movimento que ela analisa (e.g. p. 74-78). Assim, a política da devoção parece ser predicada na devoção assim como projetada pela política.

O que acontece com a política da devoção em um sistema em que o secularismo não é uma força contra a qual esses movimentos se posicionam? Essa é a situação que encontrei no Sudão durante os anos de governo islamista, onde a conversa se dava em um enquadramento tido como *interno* ao pensamento islâmico, e que entendia o Estado ele mesmo (ao menos em sua potencialidade) como uma categoria autóctone. Enquanto a teoria liberal pode ser criticada por ignorar a importância do ético para o político,

regimes de diversas cores — dos islamistas do Sudão aos nossos Trumpistas, e muitos outros entre esses dois — têm reconhecido o entrelaçamento entre ambos, focando no treinamento dos “modos viscerais de avaliação” (Connolly, 1999 *apud* Mahmood, 2005, p. 34), que são essenciais para a formação dos sujeitos políticos. Os grupos com os quais eu trabalhei visavam avançar os limites dessa política ancorada na tradição islâmica mesmo para além do que o contexto sudanês permitia. A sua política se perguntava não somente o que é a boa vida, mas também o que é a boa morte (*husn al-khatima*). Não apenas como podemos exercer a liberdade individual, mas “qual tipo de política é desejável e viável em uma tradição discursiva que abraça as convenções como [...] necessárias à realização do Self” (Mahmood, 2005, p. 149). O trabalho de Mahmood nos ajuda a ver o peso político de tais questões, e a ver aqueles que as colocam não como abjetos clamando por esclarecimento, nem como meras curiosidades, mas como interlocutores, expandindo nossos horizontes políticos e desestabilizando o que pensávamos ser a verdade.

REFERÊNCIAS

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Reform of the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

SALOMON, Noah. *For Love of the Prophet: an Ethnography of Sudan's Islamic State*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019