

## MINORIAS

*Mayanthi Fernando*<sup>1, 2</sup>

Relendo *Religious Difference in a Secular Age*, não pude deixar de notar as similaridades entre a posição dos Cristão coptas no Egito, descrita por Mahmood, e a dos muçulmanos franceses na França, sobre os quais eu escrevi (Fernando, 2014). O desafio que os coptas egípcios encaram — “como forjar um futuro político que aplaine as desigualdades do passado sem reificar a sua diferença com relação à maioria muçulmana” (Mahmood, 2016, p. 73) — é paralelo àquele dos muçulmanos franceses:

[...] como agir como cidadão dentro de um arranjo político ancorado em um universalismo abstrato quando se é constantemente reduzido à sua diferença incorporada [*embodied*]; como responder enquanto alvo óbvio de discriminação anti-muçulmana sem reforçar a sua diferença comunal; e como interferir enquanto muçulmano e cidadão quando a particularidade do primeiro contra-efetua a universalidade do segundo. (Fernando, 2014, p. 10).

Esse desafio emerge, como escreve Mahmood, de

[...] uma tensão irresoluta localizada no coração do conceito de minoria: por um lado, uma minoria deveria ser um parceiro igual à maioria no processo de construção da nação; por outro, sua diferença (religiosa, racial, étnica) representa uma ameaça incipiente à identidade da nação, que é assentada nas normas religiosas, linguísticas e culturais da maioria. (Mahmood, 2016, p. 32).

Uma forma possível de se administrar essa tensão irresoluta, eu propus, é problematizar a estabilidade ontológica da minoria como sendo desde

---

<sup>1</sup> É professora do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, EUA. E-mail: [mfernan3@ucsc.edu](mailto:mfernan3@ucsc.edu).

<sup>2</sup> Tradução de Bruno Reinhardt.

sempre uma forma de diferença. O reavivamento islâmico francês e o ativismo muçulmano francês são geralmente entendidos entre círculos acadêmicos e políticos como demandas por reconhecimento de, ou direito à, *diferença* muçulmana. No entanto, muitos dos meus interlocutores muçulmanos franceses rejeitam esse enquadramento, ninguém de modo mais incisivo que Farid Abdelkrim, um experiente ativista. “Slogans como direito à diferença”, ele declarou,

[...] contribuem para a ideia de que nós ainda não somos inteiramente franceses. Nós ainda somos separados. Ao invés de sermos cidadão plenos (*citoyens à part entière*), nós somos inteiramente apartados (*entièrement à part*) [...]. Eu não quero o direito à diferença. Eu quero o direito à *indiferença*! Isso quer dizer, eu não quero ninguém prestando atenção em mim. Eu quero ser esquecido.

Com a indiferença, Abdelkrim rejeita tanto o paradigma republicano — que vê a prática pública do Islã como uma asserção inaceitável de diferença comunal que contravém o universalismo moral e político da República — quanto o chamado mais ostensivamente tolerante para se acomodar à “diferença muçulmana” de uma série de intelectuais públicos influenciados pela abordagem seminal de Charles Taylor (1994) para a política do reconhecimento. Recusando a política da integração republicana, que demanda que os muçulmanos restrinjam sua religiosidade à esfera privada e se comportem como cidadão abstratos e des-incorporados [*disembodied*] na esfera pública, Abdelkrim e outros muçulmanos franceses afirmam seu direito de praticar o Islã no privado e no público, e que a sua “muçulmanidade” [*Muslimness*] permeie as suas vidas privadas, públicas e políticas. Mas eles recusam igualmente um paradigma que reconhece a sua “muçulmanidade” como uma forma de diferença da nação. Eles reclamam, em outras palavras, por indiferença à sua “muçulmanidade” — convencionalmente entendida como a sua diferença — logo que não seja nem abstraída nem sobre-determinada, que ela se torne nem invisível nem hipervisível. Franceses muçulmanos argumentam que eles não são diferentes, mas sim franceses.

Ao fazer isso, eles se esforçam por reimaginar a França como uma entidade heterógena, onde modos de vida não dominantes poderiam florescer sem serem classificados como essencialmente diferentes, e como uma comunidade política que poderia acomodar — mesmo que de maneira agonística — formas de vida ética e política não apenas múltiplas, mas eventualmente incomensuráveis. E, de forma interessante, ao imaginar a República desta forma, explodem-na em várias seções de diferenças igualmente diferentes (ou identidades) que fundamentalmente desfazem a configuração existente sobre o que é identidade (francês) e diferença (muçulmano), centro e periferia, maioria e minoria. Ao recusar *a priori* maioria e minoria, a comunidade política que muitos muçulmanos contemplam também recusa, quase que por definição, qualquer formação política unificada ou estável. Alianças são sempre *ad hoc*. Elas não duram.

Porque, então, a política do reconhecimento emergiu de maneira tão dominante como o modo mais comum tanto de se interpretar quanto de se adjudicar as reivindicações de sujeitos não-normativos (ou minorias)? *Religious Difference in a Secular Age* nos oferece duas razões interconectadas: as aspirações por igualdade da parte das minorias (o que Lauren Berlant [2011] chamaria de um tipo de otimismo cruel) e o investimento do Estado em assegurar a sua soberania. Como escreve Mahmood:

As minorias frequentemente contestam as práticas discriminatórias da lei secular através dos mesmos instrumentos legais que consagram os privilégios majoritários. Essa constante oscilação — a possibilidade de preconceito e igualdade — é altamente generativa no sentido de manter a promessa da neutralidade secular viva. (Mahmood, 2016, p. 176).

Esta “ambiguidade genuína” (Mahmood, 2016, p. 176) ou “indeterminação” (Agrama, 2012) parece ser integral ao princípio de soberania do Estado: as minorias conclamam o Estado para compensar seu não reconhecimento e, ao fazê-lo, permitem a ele afirmar sua neutralidade e reforçar sua soberania. Logo, a soberania, Mahmood argumenta, é chave para a questões

dos direitos das minorias e direitos religiosos, tendo se tornado “a condição inelutável de nossa imaginação política” (2016, p. 87). Com relação à política do reconhecimento, diversos acadêmicos têm observado que ela assegura a posição de poder daquele que reconhece e reifica a organização estrutural da maioria e da minoria. O Estado e/ou a maioria normativa outorgam o reconhecimento às minorias e permitem a chamada diferença existir e talvez até florescer, enquanto reafirma a sua própria posição de fonte central de autoridade e árbitro neutro das dinâmicas de conflito (Brown, 2006; Markell, 2003). De fato, como demonstra Patchen Markell, a estrutura profundamente não-recíproca que sustenta a política do reconhecimento ecoa a dialética do senhor e do escravo de Hegel e sua relação de auto-certeza (ou identidade) através do reconhecimento. Markell aponta que a realização da auto-certeza e a aquisição da soberania são assentadas na subordinação de um outro e que “a subordinação é uma possibilidade persistente nas relações de reconhecimento” (2003, p. 119).

Ao mesmo tempo, eu me pergunto se esta estrutura de soberania estatal, baseada como é na adjudicação de demandas minoritárias (por igualdade, por reconhecimento), poderia também ser uma condição de possibilidade para a desestabilização da própria soberania estatal e mesmo a geração de um novo arranjo político. Taylor reverte a parábola de Hegel, de modo que a entidade subordinada (configurada em minoria) é a que sempre necessita do reconhecimento da entidade poderosa (a maioria ou o Estado). No entanto, na história original de Hegel é o mestre que necessita do reconhecimento do subordinado para se realizar, não o escravo. Eu me pergunto se a insistência de que são as minorias que precisam de reconhecimento é, de alguma forma, um deslocamento de outra necessidade de reconhecimento, uma que não pode ser reconhecida, pois isso — assim como no caso do Senhor em Hegel — minaria a estabilidade e a soberania do segundo (de fato, do original) reclamante, que seja, da maioria dominante e do Estado. O que eu quero dizer é que, se o Estado assegura sua soberania e seu poder ao reconhecer minorias subordinadas, é que ele também necessita daquele modo de reificação. Ele depende do reconhecimento das minorias de modo a garantir

a sua soberania. Poderíamos então entender a demanda de Abdelkrim pelo direito à indiferença de outra forma, não apenas como indiferença *do* Estado, mas também indiferença *ao* Estado? Isso nos leva de volta a *Politics of Piety* (2005), onde Mahmood argumenta que enquanto o movimento feminino das mesquitas no Egito é largamente indiferente ao Estado e à política no sentido convencional — tal indiferença é profundamente perturbadora para o Estado (esse é um dos motivos, ela argumenta, que o movimento é de fato político, já que é um desafio implícito ao Estado). O que seria a indiferença ao Estado no caso de Muçulmanos franceses, Egípcio coptas ou outras minorias? Ela pareceria com a visão política talvez utópica, que eu esbocei anteriormente, de uma entidade heterógena e agonística de diferenças transversais? Há um modo de se alcançar a igualdade religiosa (e outras formas de igualdade) sem engajar com o Estado? A visão política oferecida por muçulmanos franceses como Abdelkrim ressoa com as possibilidades de igualdade sem a agência do Estado na direção da qual Mahmood gesticula no final de *Religious Difference in a Secular Age* (2016), onde ela distingue entre igualdade religiosa enquanto um “mandato do Estado moderno” e uma aspiração da vida cotidiana para comunidades como os coptas e os bahá’ís (p. 211)? Ela conclui este livro perguntando se “a ideia de igualdade entre as fés pode requerer não a suspensão [*bracketing*] das diferenças religiosas, mas a sua tematização ética como um risco necessário quando os recursos políticos e conceituais do Estado se provam inadequados ao desafio que este ideal coloca diante de nós” (Mahmood, 2016, p. 213).

Ou será que a indiferença ao Estado implica em abandonar o ideal mesmo da igualdade religiosa, acompanhado por um refúgio na vida comunal e uma recusa em engajar-se com a política liberal-secular convencional — não apenas suas implicações práticas (i.e. engajamento com o Estado), mas também seus ideais? Estou pensando em Aissam Ait-Yahya, um francês muçulmano sobre o qual escreve Nadia Fadil (2014). De acordo com Ait-Yahya, o secularismo não é neutro, mas tem uma história cristã específica, logo ele se baseia em e reproduz um sujeito política e ontologicamente particular. Ele é portanto crítico da democracia e aconselha os muçulmanos da Europa a se absterem

de votar e de participar do processo político. De acordo com Fadil, ele vê o voto não como uma ação cívica sem consequências para a fé de quem a exercita, mas como uma prática incorporada [*embodied*] que, quando repetida, sedimenta-se em uma orientação afetiva e subjetiva. “O principal objetivo de Ait-Yahya”, explica Fadil (2014, p. 8), “é desafiar a assunção comum (entre muçulmanos), de que o secularismo pode ser considerado um princípio universal adaptável a qualquer realidade social e tradição religiosa”. Em outras palavras, diferente de Abdelkrim, Ait-Yahya não vê futuro político para os muçulmanos na Europa, ao menos através da participação em qualquer sistema político existente. O que é particularmente notável é que ele chega a essa conclusão através de um entendimento da Europa familiar à maioria dos aqui presentes, um que destaca “a centralidade fundamental das normas, valores e sensibilidades cristãs [...] para as concepções do que significa ser secular” (Mahmood, 2016, p. 8). O que devem fazer as minorias religiosas neste caso? Como aponta Mahmood, nenhum dos conceitos fundamentais que estruturam a liberdade religiosa — o *forum internum* e a ordem pública — protegem as minorias religiosas na Europa. O primeiro por se baseado em uma concepção protestante da religião-enquanto-crença. O segundo por ser baseado em normas majoritárias. Será que Ait-Yahya tem razão? Ou existem outros modos de se buscar a justiça (apesar de não necessariamente a igualdade) para as minorias, que dispense as restrições estruturais do secularismo?

## REFERÊNCIAS

- AGRAMA, Hussein Ali. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- BERLANT, Lauren. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.
- BROWN, Wendy. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

- FADIL, Nadia. Asserting State Sovereignty: the Face Veil Ban in Belgium. *In: BREMS, Eva (ed.). The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 251-262.
- FERNANDO, Mayanthi. *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism.* Durham: Duke University Press, 2014.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Reform of the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report.* Princeton: Princeton University Press, 2016.
- MARKELL, Patchen. *Bound by Recognition.* Princeton: Princeton University Press, 2003.
- TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. *In: GUTMANN, Amy (ed.). Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-73.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

