

ENCORPORAÇÃO

Nadia Fadil^{1, 2}

Em seu trabalho, Saba Mahmood atenta-se consistentemente para a importância da incorporação [*embodiment*] e do afeto para a vida social. Este é o caso tanto de seu trabalho inicial, que foca em práticas cultivo de si (como elaborado no já clássico *Politics of Piety*), assim como em seu interesse mais recente pelo problema da injúria moral, ou como controvérsias particulares — as revoltas populares islâmicas em torno dos cartuns dinamarqueses ou a revolta dos Coptas no Egito contra o romance *Azazel* — ignoram os vínculos particulares (*schesis*) que conectam os sujeitos a imaginários religiosos que permanecem intraduzíveis quando submetidos aos protocolos disponíveis para a deliberação pública (Mahmood, neste volume). No que segue, gostaria de refletir brevemente sobre algumas premissas aludidas por Mahmood, mais particularmente a sua atenção para o que chama de “relações vivas” (neste volume). Meu interesse por essa questão é derivado de observações sobre como a subjetividade ética de meus interlocutores — pessoas de origem Islâmica que poderiam ser rotuladas como “liberais”, “modernos” ou “seculares” — não é predicada apenas em operações discursivas e corpóreas de formação subjetiva, mas também condicionada por uma forma de relacionalidade igualmente visceral. Essa perspectiva, que visa entender como formas igualitárias de vida são também informadas por modos de pertencimento (a uma comunidade ou, nesse caso, a uma tradição) obviamente não é novo, e tem estado no coração de projetos nas ciências sociais interessados em compreender o *Self* como mediado pela presença de outros “significantes” (Cooley, 1902) ou outros “constitutivos” (Hall, 1996). No entanto, o interesse etnográfico cuidadoso

¹ É professora do departamento de Antropologia e do Centro de Pesquisa em Interculturalidade, Migração e Minorias da Universidade Católica de Leuven, Bélgica. E-mail: nadia.fadil@kuleuven.be.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

pelos componentes viscerais do “social”, assim como apresentado pelo trabalho de Mahmood sobre as injúrias morais, permanece largamente inexplorado. Me baseando nestes *insights*, meu interesse corrente está em como a constituição de uma subjetividade Muçulmana seria condicionada não apenas por um engajamento consciente e explícito com uma tradição discursiva (Asad, 1986), mas também em como esse relação com o Islã é mediada por uma série de vínculos viscerais, operações corpóreas que são in/conscientemente performadas. Eu considero esses vínculos importantes não apenas para aqueles que ativamente se inscrevem em uma tradição (i.e. Muçulmanos devotos), mas também para aqueles que (ocasionalmente) adotam uma posição de não-conformidade. Esses atores estão no centro de minha pesquisa etnográfica atual.

De modo a explorar esta interrogação teórica, eu gostaria de mergulhar nos mundos e experiências de uma de minhas interlocutoras — uma mulher que chamarei de Zakia. Conheci Zakia durante o trabalho de campo de minha tese de doutorado. Zakia estava, naquele momento, envolvida com o movimento *Présence Mulsumane*. O movimento funcionava como uma das redes mais organizadas e estruturadas de Bruxelas e reunia uma variedade de ativistas interessados em colocar as questões da “cidadania” e da “espiritualidade” no coração de seus engajamentos comunitários. Fundada no fim dos anos 1990, com uma filiação pronunciada com as redes da Irmandade Muçulmana (apesar da maioria dos membros não pertencer a esta organização), e organizada em torno de figuras-chave como Tariq Ramadan e Hassan Iquioussen, o movimento *Présence Mulsumane* mobiliza centenas de ativistas no espaço europeu francófono através de reuniões regulares e momentos formais e informais de troca. Zakia tem sido um membro ativo desta rede por vários anos. Quando perguntada se ela aceitaria ser entrevistada para o meu projeto, ela prontamente aceitou. Nossa entrevista aconteceu em sua casa. Era um apartamento pequeno e aconchegante, que imediatamente me colocou em um estado de ânimo acolhedor por causa da luz de velas e do cheiro relaxante dos incensos que preenchia o espaço. Quando eu notei isso e mencionei o quão relaxada estava, ela explicou que tinha trabalhado conscientemente para criar aquela atmosfera em seu apartamento, porque a sua casa representava

um refúgio, onde ela podia desafogar e de fato “sentir-se em casa”, física e espiritualmente. Ela era bastante atraída pelo budismo e essa busca espiritual por orientações alternativas também se refletia em sua relação com o islã. Em diversas ocasiões, Zakia descreveu a si mesma como uma “ovelha desgarrada”, que estava desesperadamente em busca por algum tipo de orientação espiritual que ela não mais encontrava em sua comunidade. Isso tinha a ver, entre outras coisas, com uma série de interrogações fundamentais sobre a tradição islâmica, uma delas incidindo sobre o princípio da revelação do Corão. Tendo sido treinada em linguística, Zakia não poderia aceitar a visão dominante que o Corão figuraria como uma emanação direta das palavras de Deus — uma ideia geralmente aceita pela maioria dos muçulmanos e considerada um dos princípios basilares da tradição islâmica. Na passagem que segue, ela esclarece o dilema em que se encontrava:

Eu acredito que uma Mensagem foi enviada, e que ela era inicialmente oral... Mas para mim é inconcebível que um texto que atravessou tantos séculos permaneça intacto [...]. Eu respeito o Corão, e estou certa de que Deus enviou uma mensagem. Mas a Bíblia, a Bíblia nós também questionamos [sua autenticidade — NF]. Porque esse não seria o caso com o Corão? Porque há um verso que o afirma intocado? Eu acredito que é a versão que temos disponível que permanece intocada. Que Deus me perdoe se eu estiver enganada. Eu falo apenas com a minha alma e a minha consciência e acho que... Se eu estou errada, eu peço a Deus que me guie. Que ele me guie. Eu não quero influenciar ninguém, e eu espero que eu não a tenha ofendido com essa palavras hoje. Então... *voilà*.

Alguns aspectos podem ser destacados da narrativa de Zakia, elementos sobre os quais eu gostaria de brevemente refletir ao comentar sobre meu interesse na questão da incorporação e no trabalho de Saba Mahmood. O primeiro deles está na observação de que a relação de Zakia com a tradição o islâmica é condicionada e marcada por um engajamento com o texto que vai além da bifurcação entre intelecto e corpo, já que implica essas duas dimensões. A ideologia semiótica proposta por Zakia (Keane, 2007), que não concebe o Corão como a palavra de Deus, mas como um texto histó-

rico, não foi fruto de um mero exercício intelectual, já que está imbricada em um “lar” afetivo. O trabalho de gradualmente alçar esse entendimento do Corão não a deixou incólume. Ele implicou a totalidade de sua pessoa. Essa observação foi comum à maioria das minhas interlocutoras, que enquadravam a “descoberta” desta abordagem hermenêutica alternativa como um “choque”, assim como a “descoberta” de que a prescrição do véu não era de fato verdadeira como um momento de “confusão emocional”, levando-as ao que chamo em outra ocasião de um sentimento de marginalidade e isolamento epistemológico (Fadil, 2011). Os debates hermenêuticos sobre fontes religiosas e práticas eram portanto mediados por uma série de emaranhamentos afetivos que pareciam escapar ao modelo diligente e consistente das práticas de cultivo de si descritas por Mahmood (2005), mas que mesmo assim iluminavam como esses debates exegéticos se desenrolavam sobre camadas afetivas profundamente sedimentadas (Hirschkind, 2006).

Segundo, em duas ocasiões durante nossa entrevista, Zakia usa a metáfora da “ovelha desgarrada” para se autocaracterizar. Esta metáfora advém da famosa parábola bíblica do “Bom Pastor”, em que Jesus fala para seus seguidores sobre as características da boa liderança moral. A tarefa pastoral de guiar os cristãos para uma direção correta, salvá-los quando eles erram e manter o rebanho unido está no coração desta narrativa. Essa convergência entre cuidado coletivo e individual inspirou Foucault e outros a refletir sobre como o poder pastoral é condicionado por uma lógica simultaneamente individualizante e totalizante (*omnes et singulatim*). No entanto, enquanto a narrativa dominante sobre o autoconhecimento liberal tende a se basear em um entendimento do sujeito [*Self*] construído em oposição a um “outro”, a narrativa de Zakia parece ser mais ambivalente a esse respeito. Observamos em seu caso um sentimento de exasperação moral, que reflete um profundo isolamento (i.e. estar sozinha em seus questionamentos). Esse esforço solitário tem sido central para tratados filosóficos Ocidentais do século XIX e início do século XX (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre), que refletem sobre como a existência enquanto sujeitos autônomos é igualmente condicionada por um

sentimento profundo de desconexão. Zakia parece refletir sobre esse tipo de trabalho emocional, que subjaze à constituição individualista do sujeito.

Mas há algo a mais. Em suas últimas frases, nós testemunhamos que, para Zakia, viver como uma muçulmana também significa viver em conexão com outros (ou um tipo particular de outro) e de assim beneficiar-se de algum tipo de liderança moral. Suas palavras logo também podem ser lidas como uma prática confessional, em que ela não apenas expressa suas dúvidas, mas que igualmente pede a Deus para guiá-la (Hollywood, 2004). Essa imbricação profunda com os outros torna-se particularmente reveladora em suas últimas frases, em que Zaria pede a mim — Nadia, a pesquisadora — que não se ofenda com suas palavras. Apesar de a entrevista ter sido claramente colocada como um contexto de pesquisa (fiz o máximo para colocar-me de maneira mais neutra possível), eu ainda fui percebida e interpelada como uma muçulmana. Esse ato parece transformar o que parecia, à primeira vista, uma empreendimento acadêmico e “profissional” em um testemunho pessoal através do qual eu, uma pesquisadora muçulmana, tornava-me uma testemunha e talvez mesmo uma aliada em sua trajetória, o que a fez desculpar-se por suas palavras, caso elas houvessem me ofendido.

Dois elementos devem ser destacados aqui. O primeiro é o corpo da pesquisadora e o modo com que nós aparecemos não como sujeitos “neutros”, mas como sujeitos encorporados. Essa questão tem emergido frequentemente em minha pesquisa, já que tenho sido frequentemente guiada por meus interlocutores a domínios de sua vida privada que eles, em outro caso, considerariam “pecaminosos”. Sempre me sinto desconfortável quando pergunto a eles sobre suas vidas sexuais ou se eles consomem álcool. Ao fazer isso, estou de fato questionando publicamente práticas que não apenas pertencem ao domínio privado (referido pelo termo êmico *hchouma*), mas que também têm uma existência legítima enquanto práticas sociais justamente por não existirem *discursivamente*. Muito das práticas não-conformistas de meus interlocutores (ou para manter o léxico teológico: práticas *pecaminosas*) não eram necessariamente naturalizadas enquanto “práticas seculares”, mas permaneciam geralmente no domínio do não-discursivo. Alguns de meus

informantes tiveram relações sexuais fora do casamento e ocasionalmente beberam álcool, etc. Mas essas práticas não eram necessariamente entendidas como significativas para a sua autoconstituição como muçulmanos (nem necessariamente resultavam em dilemas morais). Aqueles que, por outro lado, consideravam essas práticas significativas, tornavam-nas *significantes* de uma posição subjetiva distinta — ou seja, aquela do ser “secular” ou “liberal”.

É claro que, ao tentar circunscrever verbalmente as suas interrogações epistemológicas, Zakia estava igualmente posicionando-se — logo, constituindo-se — discursivamente. Vimos acima como esse não é um processo absolutamente claro — não apenas por causa de seu sentimento de isolamento, mas também porque ela parece temer os efeitos performativos de suas palavras em minha própria subjetividade ética. Isso me leva a meu segundo ponto: a sensibilidade de meus interlocutores sobre como as suas orientações pessoais poderiam ressoar ou se relacionar com a avaliação de outros, algo que considero próximo ao que Mahmood alude quando descreve a relação particular que vincula os muçulmanos devotos ao profeta (*schesis*). Muitos dos meus informantes de fato se posicionavam de maneira prudente quando expressavam suas dúvidas sobre a tradição. Outros preferiam mantê-las para si mesmo, especialmente em frente a seus pais. Para um outro tipo de interlocutor, por sua vez, o ato de explicitamente “perturbar” os afetos cercantes (algo que estaria no coração da norma do “sair do armário”) era essencial para a sua autocompreensão. Sua capacidade de existir era condicionada pela habilidade de performar uma conduta potencialmente ofensiva (em outras palavras: eu existo porque eu *ofendo*). Ao traçar essas várias trajetórias éticas, meu interesse é entender como a subjetividade muçulmana de meus interlocutores é mediada por uma série de práticas de cultivo de si e “relações vivas”.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986. (Occasional Papers Series).

COOLEY, Charles. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's, 1902.

FADIL, Nadia. Not-/Unveiling as an Ethical Practice. *Feminist Review*, London, v. 98, n. 1, p. 83-109, 2011.

HALL, Stuart. Introduction: Who Needs Identity? In: HALL, Stuart; DUGAY, Paul (ed.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996. p. 1-17.

HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.

HOLLYWOOD, Amy. Gender, Agency, and the Divine in Religious Historiography. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 84, p. 514-528, 2004.

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

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

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

