

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES DO NER

ano 19
número 36
ago./dez. 2019

PENSANDO COM SABA MAHMOOD

PUBLICAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

DEBATES DO NER, PORTO ALEGRE, ANO 19, N. 36, AGO./DEZ. 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Rui Vicente Oppermann

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Claudia Wasserman

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Emerson Giumbelli

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião (NER)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UFRGS)

Av. Bento Gonçalves, 9500 – Porto Alegre – RS – 91509-900

Telefone: (51) 3308-6866 / E-mail: ner@ifch.ufrgs.br

Site: www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ.

EDITORES

Eduardo Dullo (UFRGS)

Rodrigo Toniol (UNICAMP)

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Ari Pedro Oro (UFRGS)

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

Emerson Giumbelli (UFRGS)

Raquel Weiss (UFRGS)

ORGANIZADORES DA EDIÇÃO

Eduardo Dullo (UFRGS)

Bruno Reinhardt (UFSC)

ASSISTENTE EDITORIAL

Barbara Jungbeck (UFRGS)

GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento editorial: Michele Bandeira

Editoração: Janaína Horn

Revisão de padrão: Ana Santos e Maximiliano Kunrath

Imagem da capa: Mayane Haushahn Bueno

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université du Québec (Canadá)

Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguai) (in memoriam)

Ricardo Mariano – Universidade de São Paulo (Brasil)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Università degli Studi Roma Tre (Itália)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)

Stefania Capone – Université de Paris X Nanterre (França)

Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

MISSÃO

A religião se apresenta como uma das questões mais recorrentes e universais da sociedade, tendo se constituído num tema clássico de estudo e pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas. Sua longa duração histórica a torna um fato social diversificado e de grande atualidade, que exige aprofundamento e pesquisa constante. O Núcleo de Estudos da Religião (NER), integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é hoje uma referência nacional na área dos estudos da religião, tendo em seu periódico, *Debates do NER*, um importante veículo de divulgação dos resultados das pesquisas realizadas por seus membros e de intercâmbio com outros núcleos no país e no exterior.

POLÍTICA EDITORIAL

Debates do NER é um periódico semestral publicado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números divulgam textos científicos inéditos decorrentes de pesquisas realizadas na área das Ciências Sociais, relacionadas à presença da religião como fato social e às suas interfaces com outras esferas da sociedade. Possui abrangência nacional e internacional, estendendo-se para os países do Mercosul por meio de uma extensa e qualificada rede de cientistas sociais da religião que têm publicado com regularidade no periódico.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

Ano 19, n. 36 (ago./dez. 2019).

1. Religião: Política, transmissões e mediações

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
<i>Eduardo Dullo</i>	
DEBATE	
RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR: UMA BARREIRA INCOMENSURÁVEL?	17
<i>Saba Mahmood</i>	
COMENTÁRIOS	
BLASFÊMIA OU INTOLERÂNCIA? O SECULARISMO E A INJÚRIA MUÇULMANA	59
<i>Leonardo Schiocchet</i>	
BARREIRAS INCOMENSURÁVEIS? UM COMENTÁRIO	79
<i>Everton Rangel</i> <i>María Elvira Díaz-Benítez</i>	
SIGNOS INJURIOSOS: SABA MAHMOOD, OS CARTUNS DINAMARQUESES E O DEBATE SOBRE IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS	91
<i>Daniel do Nascimento e Silva</i>	
RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR: UM COMENTÁRIO FEMINISTA	111
<i>Fabiana Maizza</i>	

O TEMPO DA CRÍTICA	119
<i>Eduardo Dullo</i>	
 DOSSIÊ TEMÁTICO	
PENSANDO COM SABA MAHMOOD: APRESENTAÇÃO	137
<i>Michael Allan</i>	
<i>Bruno Reinhardt</i>	
 OBITUÁRIO: SABA MAHMOOD – UM TRABALHO PIONEIRO NA BATALHA DAS IDEIAS	143
<i>Judith Butler</i>	
 RELIGIÃO E POLÍTICA	
<i>Noah Salomon</i>	147
<i>Milad Odabaei</i>	151
 MINORIAS	
<i>Kabir Tambar</i>	155
<i>Mayanthi Fernando</i>	161
 ENCORPORAÇÃO	
<i>Lucinda Ramberg</i>	169
<i>Nadia Fadil</i>	177
 ÉTICA	
<i>Jean-Michel Landry</i>	185
<i>Mareike Winchell</i>	191

HERMENÊUTICA

Bruno Reinhardt 201

Michael Allan 211

ARTIGOS

IDEOLOGIA ANTIGÊNERO E A CRÍTICA DA ERA SECULAR
DE SABA MAHMOOD 219

Judith Butler

MAPEANDO RELIGIÃO NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE
A CRIAÇÃO DE TEMPLOS RELIGIOSOS NA CIDADE
DO RIO DE JANEIRO ENTRE 2006 E 2016 237

Amanda Lacerda Jorge

André Augusto Pereira Brandão

Christina Vital da Cunha

“DEIXA O MENINO RODAR”: O CARISMA RETETÊ
EM UMA IGREJA PENTECOSTAL DA PERIFERIA 267

Réia Sílvia Gonçalves Pereira

“ESPÍRITOS INDÍGENAS, MENSAGEIROS DOS ORIXÁS”:
CRUZAMENTOS, PASSAGENS E CAMINHOS
NA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA 307

João Daniel Dorneles Ramos

CRENÇAS E PROMESSAS NAS TRAVESSIAS DA VIDA 335

Maria Engrácia Leandro

José Pinto

ENSAIO FOTOGRÁFICO

KARMA PUJA

365

Mayane Haushahn Bueno

RESENHA

BRAUNSTEIN, RUTH. *PROPHETS AND PATRIOTS:*
FAITH IN DEMOCRACY ACROSS THE POLITICAL DIVIDE.
OAKLAND, CA: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2017.

381

Ewerton Reubens Coelho-Costa

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION	11
<i>Eduardo Dullo</i>	
DEBATE	
RELIGIOUS REASON AND SECULAR AFFECT: AN INCOMMENSURABLE DIVIDE?	17
<i>Saba Mahmood</i>	
COMMENTS	
BLASPHEMY OR BIGOTRY? SECULARISM AND THE MUSLIM INJURY	59
<i>Leonardo Schiocchet</i>	
AN INCOMMENSURABLE DIVIDE? A COMMENTARY	79
<i>Everton Rangel</i> <i>María Elvira Díaz-Benítez</i>	
INJURIOUS SIGNS: SABA MAHMOOD, THE DANISH CARTOONS, AND THE DEBATE ON LANGUAGE IDEOLOGIES	91
<i>Daniel do Nascimento e Silva</i>	
RELIGIOUS REASON AND SECULAR AFFECT: A FEMINIST COMMENTARY	111
<i>Fabiana Maizza</i>	

CRITIQUE'S TIME	119
<i>Eduardo Dullo</i>	
THEMATIC DOSSIER	
THINKING WITH SABA MAHMOOD: A PRESENTATION	137
<i>Michael Allan</i>	
<i>Bruno Reinhardt</i>	
OBITUARY: SABA MAHMOOD — PIONEERING WORK IN THE BATTLE OF IDEAS	143
<i>Judith Butler</i>	
RELIGION AND POLITICS	
<i>Noah Salomon</i>	147
<i>Milad Odabaei</i>	151
MINORITIES	
<i>Kabir Tambar</i>	155
<i>Mayanthi Fernando</i>	161
EMBODIMENT	
<i>Lucinda Ramberg</i>	169
<i>Nadia Fadil</i>	177
ETHICS	
<i>Jean-Michel Landry</i>	185
<i>Mareike Winchell</i>	191

HERMENEUTICS

Bruno Reinhardt 201

Michael Allan 211

ARTICLES

ANTI-GENDER IDEOLOGY AND MAHMOOD'S
CRITIQUE OF THE SECULAR AGE 219

Judith Butler

MAPPING RELIGION IN THE CITY: REFLECTIONS
ON THE CREATION OF RELIGIOUS TEMPLES IN THE CITY
OF RIO DE JANEIRO BETWEEN 2006 AND 2016 237

Amanda Lacerda Jorge

André Augusto Pereira Brandão

Christina Vital da Cunha

"LET THE BOY SPIN": THE "RETETÉ" CHARISMA
IN A PENTECOSTAL CHURCH OF THE SUBURBS 267

Réia Sílvia Gonçalves Pereira

"INDIGENOUS SPIRITS, MESSENGERS OF THE ORISHAS":
CROSSINGS, PASSAGES AND PATHS
IN THE AFRO-BRAZILIAN RELIGION 307

João Daniel Dorneles Ramos

BELIEFS AND PROMISES IN THE CROSSINGS OF LIFE 335

Maria Engrácia Leandro

José Pinto

PHOTO ESSAY

KARMA PUJA

365

Mayane Haushahn Bueno

BOOK REVIEW

BRAUNSTEIN, RUTH. *PROPHETS AND PATRIOTS:*
FAITH IN DEMOCRACY ACROSS THE POLITICAL DIVIDE.
OAKLAND, CA: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2017.

381

Ewerton Reubens Coelho-Costa

APRESENTAÇÃO

Com o falecimento de Saba Mahmood, a comunidade antropológica perdeu uma de suas vozes mais estimulantes e rigorosas. Foi com tristeza que nós, membros do Núcleo de Estudos da Religião, tomamos conhecimento do ocorrido e dedicamos um de nossos encontros a (re)ler seu único texto até então traduzido para o português. Este número 36 da revista *Debates do NER* visa diminuir esta lacuna de tradução e ampliar para a comunidade de língua portuguesa o acesso a outro dos excelentes textos da autora. É com satisfação que publicamos a tradução (finamente realizada por Daniel Silva com a revisão de Bruno Reinhardt) de “Religious reason and secular affect: an incommensurable divide?”, texto inicialmente veiculado em 2009 pela *Critical Inquiry* (a quem agradecemos pela cessão dos direitos).

A tradução é acompanhada de cinco artigos de comentários ao texto de Mahmood: Leonardo Schiocchet (ISA-ÖAW, Áustria), em “Blasfêmia ou intolerância? O secularismo e a injúria muçulmana”, amplia o escopo de reflexões sobre o tema ao promover um contraste do argumento de Saba Mahmood com o de Mahmood Mandani sobre o caso, nos levando a questionar “até que ponto o foco no sujeito religioso ajuda a entender comportamentos e sensibilidades como estes evidentes na injúria em questão?”; na sequência, temos Everton Rangel e María Elvira Días-Benitez (Museu Nacional/UFRJ) com “Barreiras incomensuráveis? Um comentário”, no qual questionam os grandes divisores e as visões dualistas do mundo para se perguntar, com Achille Mbembe, sobre o mundo em comum, mesmo quando este mundo é marcado pelo tratamento racista que recebe o povo muçulmano na Europa; já Daniel do Nascimento e Silva (UFSC), em “Signos injuriosos: Saba Mahmood, os cartuns dinamarqueses e o debate sobre ideologias linguísticas”, aprofunda o debate sobre as ideologias linguísticas ao discutir tanto as raízes calvinistas, sistematizadas por Saussure, desta posição secular, quanto

os efeitos que gerou para o apagamento da dimensão corpórea; o quarto comentário, “Razão religiosa e afeto secular: um comentário feminista”, de Fabiana Maizza (UFPE), propõe uma analogia entre o artigo traduzido e a discussão sobre mulheres do Islã *versus* o feminismo liberal e social-marxista, tensionando a partir do debate feminista a contradição de mulheres europeias defenderem o Estado (e seus direitos) quando o próprio Estado pode ser lido como símbolo da “derrota do sexo feminino”; por fim, Eduardo Dullo (UFRGS) discute em “O tempo da crítica” como o texto está estruturado a partir de dois pares conceituais (tradição e sensibilidade e tradução e incomensurabilidade/impassé) e argumenta que, ao focar na relação entre duas tradições (liberal secular e islâmica) e compará-las de maneira crítica, não apenas a própria crítica é pluralizada como as relações de poder entre distintos pressupostos ontológicos são mais bem compreendidas, dando continuidade à tradição antropológica e – ao mesmo tempo – inovando-a.

Nossa homenagem não se encerra aqui. Ela prossegue com o Dossiê Temático organizado por Michael Allan (Departamento de Literatura Comparada da Universidade do Oregon, EUA) e Bruno Reinhardt (UFSC), “Pensando com Saba Mahmood”, publicação inédita de um conjunto de oito textos apresentados no evento ocorrido em março de 2017, no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, quando já se sabia do câncer terminal que acometeu Mahmood. Além da introdução “Sobre amor e trabalho”, dos organizadores, e de um obituário escrito por Judith Butler (UC Berkeley), temos contribuições de Noah Salomon (Centro de Estudos do Oriente Médio do Carleton College, EUA), Milad Odabaei (Universidade de McGill, Canadá), Kabir Tambar (Universidade de Stanford, EUA), Mayanthi Fernando (Universidade da Califórnia em Santa Cruz, EUA), Lucinda Ramberg (Universidade de Cornell, EUA), Nadia Fadil (Universidade Católica de Leuven, Bélgica), Jean-Michel Landry (Universidade Carleton, Canadá), Mareike Winchell (Universidade de Chicago, EUA), e dos dois organizadores, Michael Allan e Bruno Reinhardt (que traduziu todos os textos do original em inglês). Este impressionante Dossiê retira qualquer possível dúvida acerca do impacto e grandeza do trabalho de

Mahmood. Sendo este material inédito, ficamos extremamente contentes que todos os autores tenham concordado com a sua publicação primeiramente em português em nossa revista.

O nosso número prossegue com mais cinco artigos e um ensaio visual. O primeiro é também um texto inédito de Judith Butler. Com o título de “Ideologia antigênero e a crítica da era secular de Saba Mahmood”, Butler aborda um aspecto crucial da disputa contemporânea acerca do gênero, que é a sua percepção como uma “ideologia”. Ao invés de ver esta posição antigênero como ressurgência de um fenômeno pré-moderno, sua sugestão é percebê-la como uma reação à recente incursão de movimentos sociais na última jurisdição da religião no contexto do Estado secular: a esfera privada da família. O segundo artigo, “Mapeando religião na cidade: reflexões sobre a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016”, de Amanda Lacerda Jorge, André Augusto Pereira Brandão e Christina Vital da Cunha (UFF), traz importantes dados sobre a criação de templos religiosos, incentivando e ampliando o debate sobre violência, territorialidade e religião, sobretudo o presente nas periferias. O terceiro artigo, de Réia Sílvia Gonçalves Pereira (UFJF e UFES), intitulado “‘Deixa o menino rodar’: o carisma reteté em uma igreja pentecostal da periferia”, discute os rituais de culto ao espírito santo marcados pelo caráter extático, sensorial e pela intensidade das performances corporais, que lembram uma dança giratória, e argumenta que tanto estes rituais quanto a forma de organização da igreja fornecem pistas sobre a associação entre o reteté e o *ethos* periférico das favelas brasileiras. O quarto artigo, “Espíritos indígenas, mensageiros dos Orixás: cruzamentos, passagens e caminhos na religião afro-brasileira”, de João Daniel Dorneles Ramos (UFRGS), discute os cruzamentos e as passagens que se dão na religião afro-brasileira partindo da relação entre espíritos indígenas e Orixás, explorando a ligação afro-indígena da cosmopolítica com a sóciopolítica na sua conexão para além do humano. O último artigo, “Crenças e promessas nas travessias da vida”, de Maria Engrácia Leandro (do CIES – ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Portugal) e José Pinto (CEPICR/UNEB), a partir de material da França e

Portugal, analisa as incidências da transmissão familiar e social na formação de um *ethos* votivo e como isto ocorre em momentos difíceis da vida dos que creem na força do seu pedido. O ensaio visual “Karma Puja”, de Mayane Haushahn Bueno (UFRGS), conclui este número, trazendo fotografias de seu trabalho de campo em Déli, na Índia, junto a um coletivo de mulheres Advasis católicas, e explorando a relação entre as tradições e rituais de suas tribos indígenas e a proposta de inculturação dos padres católicos em cuja igreja elas se reúnem.

Por fim, deixo aqui registrado meu agradecimento a todas/os que auxiliaram e tornaram possível a publicação deste número. Às pessoas que submeteram seus textos para avaliação, às/aos nossas/os pareceristas anônimas/os que, como de costume, nos auxiliam a manter o nível de excelência que entregamos agora para vocês, e, em especial, ao Bruno Reinhardt e à Barbara Jungbeck (nossa assistente editorial pelo quarto número seguido). A elas/es, muito obrigado!

Boa leitura.

Eduardo Dullo

DEBATE

RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR: UMA BARREIRA INCOMENSURÁVEL?^{1, 2}

*RELIGIOUS REASON AND SECULAR AFFECT:
AN INCOMMENSURABLE DIVIDE?*

Saba Mahmood^{3, 4}

Qualquer discussão acadêmica sobre religião no presente momento deve dar atenção às polêmicas gritantes que se seguiram aos eventos da década de 2000 — incluindo o 11 de setembro, a subsequente guerra ao terror e a subida da política religiosa globalmente. Aquilo que parecia antes uma cisão latente entre visões de mundo religiosas e seculares se tornou uma barreira incomensurável, e protagonistas de ambos os lados levantam um impasse ameaçador entre crenças religiosas fortes e valores seculares. De fato, uma série de eventos internacionais, particularmente em torno do islã, têm sido vistos como evidência adicional dessa incomensurabilidade.

¹ Publicado originalmente como MAHMOOD, Saba. *Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide?* *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009. Agradecemos à Chicago University Press pela gentil cessão do direito de publicar o ensaio em português.

² Tradução por Daniel N. Silva. E-mail: dnsfortal@gmail.com.

³ Gostaria de agradecer a Charles Hirschkind, Hussein Agrama, Talal Asad e Michael Allan por seus comentários sobre uma versão anterior deste ensaio. Sou particularmente grata a Amy Russel por me guiar nas fontes gregas sobre *schesis* e relacionalidade. Sou grata a Mark McGrath pela assistência à pesquisa. Apresentei este ensaio ao público da Universidade de Chicago, da Universidade de Columbia, da Universidade de Nova York e do fórum sobre secularismo do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais. Agradeço pelos seus comentários e provocações.

⁴ Saba Mahmood foi professora na Universidade da Califórnia, Berkeley, EUA. Faleceu no dia 10 de março de 2018.

A despeito dessa polarização, vozes mais reflexivas no debate corrente têm tentado mostrar como o religioso e o secular não são necessariamente essências imutáveis ou ideologias opostas mas sim conceitos que ganham saliência particular com a emergência do Estado moderno e da política que o acompanha — conceitos que são, além disso, interdependentes e necessariamente vinculados em sua mútua transformação e emergência histórica. Vista sob essa perspectiva, na medida em que a racionalidade secular passou a definir a lei, o aparato de estado, a produção de conhecimento e as relações econômicas no mundo moderno, ela também transformou simultaneamente as concepções, ideais, práticas e instituições da vida religiosa. O secularismo é aqui entendido não simplesmente como a separação doutrinal entre igreja e Estado, mas como a rearticulação da religião de uma maneira que é comensurável com sensibilidades e formas de governo modernas. Repensar o religioso é também repensar o secular e seus argumentos de verdade, sua promessa de bens internos e externos.

Ao passo que essas reflexões analíticas têm complicado o estado do debate acadêmico sobre o religioso e o secular, elas são frequentemente desafiadas por aqueles que temem que essa maneira de pensar termine por minar a ação efetiva contra a ameaça do “extremismo religioso”. Ao historicizar a verdade da razão secular e questionar seus argumentos normativos, abre-se o caminho para que o fanatismo religioso tome conta das nossas instituições e sociedade. Entraríamos no território escorregadio e perigoso do relativismo. Nosso quadro de ação temporal requer certeza e julgamento, em vez do repensar crítico dos bens seculares. Isso se evidenciou no debate que se formou em torno do véu na França, da mesma forma que se evidenciou nas justificativas acerca da republicação dos cartuns de 2005 sobre Muhammad: se nós não defendermos valores e estilos de vida seculares, argumenta-se, “eles” (geralmente extremistas islâmicos) irão dominar nossas liberdades e instituições liberais. Nessa formulação, a escolha é clara: ou se é contra os valores seculares ou a favor deles. Um impasse moral, assevera-se, não se resolve por meio de reflexão, mas por uma defesa vigorosa de normas e padrões que são necessários aos modos de vida e conduta seculares.

Neste ensaio, gostaria de questionar essa forma de pensar o conflito entre necessidade secular e ameaça religiosa. De início, essa caracterização dicotômica depende de uma certa definição de extremismo religioso, geralmente reunindo uma série de práticas e imagens que são concebidas como ameaças à visão de mundo secular liberal: de terroristas suicidas, a mulheres com véus, a grupos raivosos queimando livros, a pregadores incentivando o chamado “design inteligente” nas escolas. Obviamente, esse grupo diverso de imagens e práticas nem emana de uma lógica religiosa singular nem pertence sociologicamente a uma formação política unificada. Muito mais importante, o ponto que quero enfatizar é que essas supostas descrições de “extremismo religioso” envolvem uma série de julgamentos e avaliações, de tal forma que tolerar uma certa descrição é também defender esses julgamentos. Descrições de eventos tidos como extremistas ou politicamente perigosos não apenas frequentemente reduzem as condições que supõem descrever, mas, principalmente, são embasadas em concepções normativas de sujeito, lei e linguagem que precisam ser urgentemente repensadas se quisermos avançar para além do impasse corrente secular-religioso. Qualquer discussão intelectual e política séria hoje deve, portanto, repensar criticamente as pressuposições epistemológicas e ontológicas que embasam essas normas, cujo status é muito mais inquietante na academia do que se dá a ver nessas descrições polêmicas. Tal tarefa obviamente tem relevância para o modo como se pensa o projeto de crítica e suas várias formas de prática.

Quero tomar a controvérsia dos cartuns dinamarqueses como um espaço chave a partir do qual essas questões poderiam ser pensadas. Para a maioria dos observadores, situados em diferentes pontos do espectro político, a reação pública à publicação dos cartuns dinamarqueses de Muhammad (inicialmente em 2005 e republicados em 2008) é exemplar do impasse entre visões de mundo religiosas e seculares — particularmente em sociedades democráticas liberais. Seguindo a publicação inicial dos cartuns, enquanto a polêmica estridente e incendiária era comum a ambos os lados, mesmo os comentadores mais calmos pareciam concordar que este era um impasse entre o valor liberal da liberdade de expressão e um tabu religioso. Para

alguns, acomodar o último seria comprometer o primeiro; para outros, uma acomodação de ambos era necessária para a preservação de uma Europa multicultural e multirreligiosa. Ambos os julgamentos assumem que o que está em questão é um impasse moral entre o que a comunidade minoritária de muçulmanos europeus considera um ato de blasfêmia e o que a maioria não-muçulmana considera ser um exercício de liberdade de expressão, em especial expressão satírica, tão essencial à sociedade democrática liberal. É esse consenso entre campos opostos que quero desestabilizar neste ensaio, chamando nossa atenção a concepções normativas imbuídas nessa avaliação do que constitui religião e subjetividade religiosa genuína no mundo moderno. Espero mostrar que sustentar a descrição de que os cartuns dinamarqueses exemplificam um choque entre os princípios de blasfêmia e liberdade de expressão é aceitar uma série de julgamentos anteriores sobre que tipo de injúria ou ofensa os cartuns causaram e como tal injúria pode ser abordada em uma sociedade democrática liberal. Meu objetivo aqui é não apenas nos instigar a desenvolver um entendimento mais denso e mais robusto sobre o tipo de injúria moral em questão na controvérsia sobre os cartuns, mas também questionar se a linguagem jurídica e os mecanismos da lei são adequados para abordá-la. Em conclusão, levantarei algumas questões sobre a presumida secularidade da prática da crítica, questões que requerem pensar para além das fronteiras tradicionais de disciplinas e debate acadêmicos.

BLASFÊMIA OU LIBERDADE DE EXPRESSÃO?

A reação muçulmana aos cartuns dinamarqueses representando o Profeta Muhammad, particularmente depois da sua primeira publicação, balançou o mundo.⁵ Isso aconteceu em parte devido às grandes demonstrações reali-

⁵ Os cartuns foram inicialmente publicados pelo jornal *Jyllands-Posten* em setembro de 2005. Grandes protestos dentro do mundo islâmico aconteceram em 2006. As razões para tais protestos foram diversas, e muitos críticos argumentaram que eles foram explorados de forma oportunista por governos muçulmanos, com vistas a seus próprios fins. Em 13 de fevereiro de 2008, *Jyllands-Posten* e muitos outros jornais dinamarqueses, incluindo *Politiken* e *Berlingske Tidende*, republicaram o infame cartum *Bomba no Turbante* como

zadas em vários países islâmicos, muitas das quais se tornaram violentas, e em parte devido à reação acrimoniosa provocada pelas objeções muçulmanas aos cartuns entre europeus, muitos dos quais recorreram a atos evidentes de racismo e islamofobia direcionados a muçulmanos europeus. Considerando a escala e a paixão envolvida em ambos os lados, fica claro que algo bastante crucial estava em questão nessa controvérsia, algo que requer muito mais discussão, diálogo e reflexão do que meros argumentos de diferença civilizacional e chamados de ação decisória.

Apesar do grande número de comentários sobre o assunto, havia dois polos estáveis em torno dos quais o debate sobre os cartuns ganhou forma. De um lado, muitos argumentaram que os gritos islâmicos tinham de ser disciplinados e submetidos aos protocolos da liberdade de expressão característicos das sociedades liberais democráticas em que todas as figuras e ícones, não importando o quão sagradas, podem ser caricaturadas, satirizadas ou ridicularizadas sem que se considerem os sentimentos das pessoas. Críticos a essa posição, por outro lado, argumentaram que a liberdade de expressão nunca foi simplesmente uma questão de exercício de direitos. Ela também implica a responsabilidade cívica de não provocar sensibilidades religiosas ou culturais, especialmente em sociedades multiculturais híbridas.⁶ Esses críticos apontaram que governos europeus aplicam um padrão duplo quando se trata de muçulmanos; não apenas é o desrespeito a símbolos cristãos regulado por leis de blasfêmia em países como Grã-Bretanha, Áustria, Itália, Espanha

uma declaração de compromisso com a liberdade de expressão. Diversos jornais na Europa e nos Estados Unidos seguiram esses jornais, embora alguns deles tivessem inicialmente se recusado a publicar os cartuns. Os jornais alegaram que seu ato foi uma reação à prisão noticiada de três homens de descendência norte-africana que teriam planejado matar o cartunista Kurt Westergaard. Um deles foi solto por falta de evidência, ao passo que os outros dois, não residentes da Dinamarca, foram deportados para a Tunísia. A reação à republicação dos cartuns entre muçulmanos foi silenciosa dessa vez, e a maioria das manifestações se manteve pacífica.

⁶ Para dois exemplos diferentes dessa posição, ver Carens (2006) e Ramadan (2006b). Ver também Ramadan (2006a).

e Alemanha⁷, mas a mídia frequentemente faz concessões para acomodar sensibilidades judaico-cristãs⁸. Dado que a maioria dos muçulmanos consideram descrições do Profeta como tabu ou blasfêmia, esses críticos atribuem a chamativa exibição e circulação dos cartuns à islamofobia que varreu os Estados Unidos e a Europa na sequência dos eventos do 11 de Setembro.⁹ Para alguns, isso era remanescente da propaganda antisemita que mostrava judeus como um dreno do solo e dos recursos da Europa.¹⁰

Para muitos liberais e progressistas críticos da islamofobia que varreu a Europa contemporânea, o furor muçulmano em torno dos cartuns colocou problemas particulares. Ao passo que muitos liberais podiam ver o evidente racismo subjacente aos cartuns, a dimensão *religiosa* do protesto muçulmano continuou problemática. Assim, mesmo quando se reconheceu que as sensibilidades religiosas muçulmanas não estavam propriamente acomodadas na Europa, houve no entanto uma *inabilidade* em entender o sentido de injúria expresso por muitos muçulmanos. Tariq Ali exemplificou essa posição em uma coluna que escreveu sobre a controvérsia. Ali começa desconsiderando o argumento de que a representação pictórica de Muhammad constitua blasfêmia no Islã porque podem-se encontrar inúmeras imagens de Muhammad em manuscritos islâmicos e em moedas ao longo da história islâmica. Ele então ridiculariza a angústia expressa por muitos muçulmanos ao verem ou ouvirem falar sobre essas imagens:

⁷ Entre os países europeus em que leis de blasfêmia ainda existem para livros, estão Áustria, Dinamarca, Alemanha, Grécia, Islândia, Finlândia, Holanda, Espanha, Itália, Suíça e o Reino Unido.

⁸ Por exemplo, pouco depois de os protestos contra os cartuns dinamarqueses eclodirem, o jornal *The Guardian* reportou que *Jyllands-Posten* (o mesmo jornal que tinha solicitado os cartuns de Muhammad) se negou a publicar desenhos satirizando Jesus Cristo por temer provocar “um grito de indignação” entre cristãos dinamarqueses. Ver Fouche (2006).

⁹ Ver, por exemplo, Modood (2006a, 2006b).

¹⁰ Como um crítico muçulmano colocou (Malik, 2007), há fortes paralelos entre como os muçulmanos são caracterizados na Europa hoje e os judeus nos anos 1930: como fanáticos religiosos, estrangeiros e uma praga na civilização europeia.

No que concerne à ‘dor’ religiosa, ela é, felizmente, uma experiência negada a incrédulos como eu e sentida apenas por clérigos de várias fés, que a transmitem a seus seguidores, ou por políticos em contato direto com o Espírito Santo: Bush, Blair e Ahmedinejad e, claro, o papa e o grande aiatolá. Há muitos crentes, provavelmente uma maioria, que permanecem não afetados por insultos de um jornal dinamarquês de direita. (Ali, 2006).

Na visão de Ali, muçulmanos que expressam dor ao ver o Profeta representado como um terrorista (ou ao ouvir falar de tais representações) não são nada mais que bonecos de ventríloquo nas mãos de líderes religiosos e políticos.

Art Spiegelman expressou uma perplexidade semelhante:

[O] aspecto mais desconcertante em toda a questão é por que as demonstrações violentas focaram nos estúpidos cartuns e não nas verdadeiramente horríveis fotos de tortura vistas regularmente na Al Jazeera, na televisão europeia, em todos os lugares menos na mídia hegemônica dos Estados Unidos. Talvez seja porque essas fotos de violações reais não tenham a aura de coisas não vistas, como os malditos cartuns. (Spiegelman, 2006, p. 47).

Tais visões cristalizaram o sentido de que era uma disputa entre valores liberais seculares e uma religiosidade tradicional que estava em questão na controvérsia dos cartuns dinamarqueses. Stanley Fish (2006) opinou que a controvérsia seria melhor entendida em termos de um contraste entre as crenças religiosas fortes “deles” e a “nossa” moralidade liberal anêmica, a qual não requer lealdade alguma além da asserção de princípios abstratos (tais como liberdade de expressão)¹¹.

¹¹ De acordo com Fish (2006), a moralidade liberal consiste no “distanciamento da moralidade em qualquer forma insistente e forte”, de tal modo que liberais não se importam se suas crenças prevalecem ou não. Muçulmanos, ao contrário, têm crenças fortes (embora por vezes equivocadas), cuja implementação eles consideram crucial. A visão de Fish é problemática em vários sentidos. Primeiro, o liberalismo envolve uma concepção de religiosidade que não é simplesmente negativa em sua formulação, mas tem sentido e

Quero argumentar, ao contrário, que entender a afronta causada pelos cartuns em termos de racismo apenas ou da irreligiosidade ocidental significa permanecer circunscrito ao vocabulário limitado da blasfêmia e da liberdade de expressão — os dois polos que dominaram o debate. Ambas as noções — assentadas em racionalizações jurídicas de direitos e sanção estatal — pressupõem uma ideologia semiótica em que significantes são arbitrariamente vinculados a conceitos, sendo seu significado aberto à leitura das pessoas de acordo com um código particular por elas partilhado. O que parece ser um símbolo de diversão e chacota para alguns pode muito bem ser interpretado como blasfêmia para outros. No que se segue, sugiro que essa compreensão demasiado empobrecida de imagens, ícones e signos não apenas naturaliza certo conceito de um sujeito *religioso* como também falha em perceber as práticas afetivas e corpóreas por meio das quais um sujeito passa a se relacionar com um signo particular — uma relação fundada não na representação mas naquilo que eu chamarei de vinculação ou coabitação. É impressionante que a ampla rejeição silenciosa mas pacífica e enfática a essas imagens entre milhões de muçulmanos ao redor do mundo tenha sido tão facilmente assimilada à linguagem da política de identidade, fanatismo religioso e diferença cultural/civilizacional. Pouca atenção foi dada ao modo como se pode refletir sobre o tipo de ofensa que os cartuns causaram e que práticas éticas, comunicativas e políticas são necessárias para tornar esse tipo

sentimento robustos, manifestos no espaço reservado a mitos, textos, ícones e símbolos religiosos nos recursos culturais e literários das sociedades liberais. O livro recente de Charles Taylor (2007) fornece uma abordagem rica dessa forma de religiosidade, a qual Fish não enxerga. Segundo, Fish caracteriza tanto a liberdade de expressão e a religião como sistemas de crença com uma diferença: a primeira é fraca enquanto a segunda é abraçada de forma passional. É importante notar que nem a tradição liberal nem a islâmica se restringem à crença; ambas são sobre práticas, sobre como os sujeitos passam a se vincular a ideias, imagens, ícones e sensibilidades investidos de autoridade. É por conta dessa visão demasiado empobrecida da ideologia liberal que Fish não faz uma apreciação da reação forte e visceral que os protestos muçulmanos provocaram entre os defensores dos cartuns.

de injúria inteligível. A lacuna se torna ainda mais curiosa dadas as agora complexas noções de injúria psíquica, corpórea e histórica que permeiam o discurso legal e popular nas sociedades liberais do ocidente; considere, por exemplo, as transformações que conceitos de propriedade, injúria pessoal e reparações (para dirimir dano coletivo histórico) têm experimentado apenas no último século.

De início, quero deixar claro que meu objetivo aqui não é fornecer um modelo de maior autoridade para a compreensão da raiva islâmica aos cartuns; de fato, as motivações para os protestos internacionais foram notoriamente heterogêneas, e é impossível explicá-las em uma narrativa causal única¹². Ao contrário, meu objetivo ao seguir essa linha de pensamento é considerar por que tão pouco se pensou no debate acadêmico e público sobre o que constitui a injúria moral no nosso mundo secular de hoje. Quais são as condições de inteligibilidade que tornam certos argumentos morais legíveis e outros inaudíveis? Como pode a linguagem da violência na rua ser mapeada na matriz do racismo, blasfêmia e liberdade de expressão, ao passo que a reivindicação àquilo que Ali pejorativamente chama de “dor religiosa” permanece opaca, senão incompreensível? Quais são os custos implicados no recurso à lei e ao Estado para dirimir esse tipo de injúria? Como podemos nos basear na pesquisa recente sobre secularismo para complexificar o que tem sido posicionado como debate polêmico e estridente sobre o lugar apropriado dos símbolos religiosos na sociedade liberal democrática?

RELIGIÃO, IMAGEM, LÍNGUA

W. J. T. Mitchell (2005) argumenta que precisamos lidar com imagens não apenas como objetos inertes mas como seres animados que exercem uma certa força no mundo. Mitchell enfatiza que essa força não pode ser reduzida a interpretação, mas vista como uma relação que vincula a imagem

¹² Para uma revisão crítica das motivações contrastantes por trás dos protestos realizados em vários países islâmicos, ver Mamdani (2006).

ao expectador, o objeto ao sujeito — uma relação que é transformativa do contexto social em que se dá. O “campo complexo da reciprocidade visual”, ele escreve, “não é meramente um resultado secundário da realidade social, mas algo ativamente constitutivo dela. Visão é tão importante quanto língua na mediação de relações sociais, não sendo reduzível à língua, ao signo ou ao discurso. As imagens querem direitos iguais aos da língua, e não serem transformadas em língua.” (Mitchell, W., 2005, p. 47).

A insistência de Mitchell de que a análise de imagens não seja modelada em uma teoria da língua ou dos signos é instrutiva na medida em que ela nos lembra de que nem todas as formas semióticas seguem a lógica do significado, comunicação ou representação. No entanto, a ideia de que a função primária de imagens, ícones e signos é comunicar sentido (independente da estrutura de relacionalidade em que o objeto e o sujeito residem) é amplamente aceita e contou certamente com lugar proeminente em boa parte do discurso sobre os cartuns dinamarqueses.¹³ Webb Keane (2007) traça a genealogia imbricada desse entendimento de formas semióticas e do conceito moderno de religião. Ele segue um número de outros autores ao apontar que o conceito moderno de religião — como conjunto de proposições em um grupo de crenças às quais o indivíduo concede — deve sua emergência ao advento da Cristandade Protestante e sua subsequente globalização. Enquanto os movimentos missionários coloniais foram os portadores de muitos dos elementos práticos e doutrinários do Cristianismo Protestante para várias partes do mundo, aspectos da ideologia semiótica protestante foram encaixados em ideias mais seculares do que significa ser moderno. Um aspecto crucial dessa ideologia semiótica é a distinção entre objeto e sujeito, entre substância e significado, significantes e significados, forma e essência.¹⁴ Liberados de suas amarras iniciais a preocupações doutrinárias e

¹³ Evidentemente, essa compreensão da língua tem sido desafiada e complicada por uma série de linguistas e filósofos. Para uma discussão perspicaz, ver Lee (1997).

¹⁴ Estes conjuntos de distinções baseiam-se num distanciamento entre o sujeito perceptivo e o mundo dos objetos, um distanciamento que muitos estudiosos consideram ser uma

teológicas, tais grupos de distinções tornaram-se uma parte da compreensão popular moderna de como as imagens e as palavras operam no mundo. Uma versão dessa ideologia semiótica fica evidente no modelo de língua de Ferdinand de Saussure, que propõe uma distinção imutável entre o domínio da língua e o domínio das coisas (materiais ou conceituais), entre o signo e o mundo, entre a fala e o sistema linguístico. Encontra-se em Saussure, argumenta Keane, uma preocupação não inteiramente diferente daquela que agitou Calvino e outros reformadores protestantes: como melhor instituir a distinção entre o mundo transcendente de conceitos e ideias abstratas e a realidade material deste mundo.

Antropólogos da história têm chamado a atenção para a experiência de choque dos missionários proselitistas quando encontraram pela primeira vez nativos não cristãos que atribuíam a agência divina a signos materiais, que muitas vezes consideravam objetos materiais (e sua troca) como uma extensão ontológica de si mesmos (dissolvendo assim a distinção entre pessoas e coisas), e para quem as práticas linguísticas não denotavam simplesmente a realidade, mas também ajudavam a criá-la (como no uso da fala ritual para invocar espíritos ancestrais ou presença divina).¹⁵ O incômodo que os missionários cristãos protestantes sentiram diante das consequências morais das suposições epistemológicas nativas, quero sugerir, tem muitas ressonâncias na perplexidade atual que muitos liberais e progressistas expressam sobre o âmbito e profundidade da reação muçulmana aos cartuns. Uma fonte de perplexidade emana da ideologia semiótica que sustenta a percepção de que símbolos e ícones religiosos são uma coisa, e figuras sagradas, com todo o respeito devocional que podem evocar, outra. Confundir os primeiros com

característica distintiva da modernidade. Ver Timothy Mitchell (1988), bem como Latour (2007). Sobre essa questão, ver a discussão sobre Mitchell e Latour em Keane (2007, p. 10-12, 75-77).

¹⁵ Ver a discussão detalhada desse ponto no capítulo 8, *Materialism, Missionaries, and Modern Subjects*, de Keane (2007). Ver Jean Comaroff e John Comaroff (1991, 1997), Mauss (2000), e Pels (1999).

a segunda é cometer um erro categorial; é também falhar em perceber que os signos e símbolos estão ligados apenas arbitrariamente às abstrações que os humanos passaram a reverenciar e considerar sagradas. Como qualquer ser humano sensato moderno deve compreender, os signos religiosos — como a cruz — não são encorporações [*embodiments*] do divino, mas sim representações do divino por meio de um ato de codificação humana e interpretação. Nessa leitura, os muçulmanos agitados pelos cartuns exibem uma prática de leitura imprópria, colapsando a distinção necessária entre o sujeito (o status divino atribuído a Muhammad) e o objeto (representações pictóricas de Muhammad). Sua agitação, em outras palavras, é produto de uma confusão fundamental sobre a materialidade de uma forma semiótica particular que está apenas arbitrariamente, não necessariamente, ligada ao caráter abstrato de suas crenças religiosas.

Um fragmento crítico dessa ideologia semiótica implica a noção de que, uma vez que a religião se refere primariamente à crença em um conjunto de proposições às quais alguém consente, ela é fundamentalmente uma questão de escolha. Uma vez que a verdade de tal concepção de religião, e subjetividade concomitante, é admitida, então segue-se que os incautos nativos e muçulmanos podem talvez ser persuadidos a adotar uma prática de leitura diferente, na qual imagens, ícones e signos não têm nenhuma consequência espiritual em si e por si mesmos, mas apenas adquirem esse status por meio de um conjunto de convenções humanas. O poder transformador dessa visão foi precisamente o que motivou os missionários dos séculos XVIII e XIX a realizar o projeto pedagógico de ensinar os sujeitos nativos a distinguir adequadamente entre objetos inanimados, humanos e divindade. É esta mesma visão que parece informar os apelos bem-intencionados para que os muçulmanos deixem de levar tão a sério imagens como as dos cartuns dinamarqueses, para perceberem que a imagem (de Muhammad) não pode produzir nenhuma injúria real, dado que sua verdadeira localização está no interior do fiel individual e *não* no mundo inconstante dos símbolos e signos materiais. A esperança de que uma prática de leitura correta possa produzir sujeitos complacentes depende crucialmente, em outras palavras, de um acordo prévio sobre o que *deve* ser a religião no mundo moderno. É este entendimento normativo de religião interno ao liberalismo que é frequente-

mente esquecido e encoberto por comentadores como Fish quando afirmam que o liberalismo é anêmico em seus compromissos morais e religiosos.

RELACIONALIDADE, SUJEITO E ÍCONE

Quero me dedicar agora a uma compreensão diferente sobre ícones, que não apenas esteve em vigor entre os muçulmanos que se sentiram ofendidos pelos cartuns, mas que desfruta de uma longa e rica história dentro de diferentes tradições, incluindo o cristianismo e o pensamento grego antigo. Uma palavra rápida sobre meu uso do termo *ícone*: ele se refere não apenas a uma imagem, mas também a um conjunto de significados que podem sugerir uma persona, uma presença de autoridade ou mesmo uma imaginação compartilhada. Nessa perspectiva, a força de um ícone reside em sua capacidade de permitir que um indivíduo (ou uma comunidade) pertença a uma estrutura que tem influência no modo como alguém se conduz neste mundo. O termo *ícone* em minha discussão se refere, portanto, não apenas a imagens, mas a uma forma de relacionalidade que liga o sujeito a um objeto ou a um imaginário.

Na época de sua publicação inicial, fiquei impressionada com o sentido de perda pessoal expresso por muitos muçulmanos devotos ao verem ou ouvirem falar dos cartuns. Embora muitos dos que entrevistei tenham condenado as manifestações violentas, eles no entanto expressaram um sentimento de tristeza e pesar.¹⁶ Como disse um jovem muçulmano britânico:

¹⁶ Enquanto as manifestações violentas e o boicote aos produtos dinamarqueses chamavam a atenção do mundo, uma forma muito mais generalizada de dissidência muçulmana dificilmente foi mencionada. No Egito, por exemplo, essa dissidência consistiu em longas noites de culto dedicadas à memória de Muhammad em mesquitas e no uso generalizado do slogan *Ilhna fidak ya rasulallah!* A tradução seria: “Nós morreríamos por ti, ó Profeta de Deus!” A expressão *fidak* é muitas vezes usada para expressar sentimentos de ardor e amor aos seus amados e, no discurso sufista, expressa também a adoração a Deus. Essa expressão particular foi popularizada por um jogador de futebol egípcio, orgulho da seleção nacional, quando durante um jogo de futebol ele inesperadamente mostrou à mídia o slogan impresso na camiseta sob seu uniforme. Posteriormente, o slogan pegou

Eu não gostei do que aquelas multidões enfurecidas fizeram ao queimar prédios e carros em lugares como Nigéria e Gaza. Mas o que realmente me perturbou foi a absoluta falta de compreensão por parte dos meus amigos seculares (que, aliás, não são todos brancos, muitos são do Paquistão e de Bangladesh) com relação à tristeza que pessoas como eu sentiram ao ver o Profeta insultado desse modo. Senti como se fosse um insulto pessoal! A ideia de que nós devíamos apenas superar essa dor me deixou louco: se eles não se sentem ofendidos pelo modo como Jesus é apresentado (e, claro, alguns se sentem), por que esperam que todos nós deveríamos sentir o mesmo? Afinal, o Profeta não é o Mel Gibson ou o Brad Pitt, ele é o *Profeta*!

Quando os cartuns foram republicados em fevereiro de 2008 em dezessete jornais dinamarqueses e em um punhado de jornais europeus e americanos, eu estava realizando pesquisa de campo no Cairo, Egito. Ao passo que as manifestações foram silenciosas desta vez, eu ouvi expressões semelhantes de dor, perda e injúria expressas por uma variedade de pessoas. Um homem mais velho, nos seus sessenta anos, disse-me: “Eu teria me sentido menos ferido se o objeto do ridículo fossem meus próprios pais. E você sabe como é difícil ouvir coisas ruins sobre seus pais, especialmente quando eles já faleceram. Mas ter o Profeta desprezado e maltratado dessa maneira, foi demais para suportar!”

A relação de intimidade com o Profeta expressa aqui tem sido objeto de muitos trabalhos de estudiosos do Islã e explicitamente tematizada na literatura devocional islâmica sobre Muhammad e sua família imediata (*ahl al-bayt*).¹⁷ Nessa literatura, Muhammad é considerado como um exemplo

como um incêndio; há relatos de ele ter sido exibido em escritórios e em veículos, telas de computador e camisetas; foi inclusive adaptado como toque para telefones celulares. Muitos dos que adotaram esta forma de “protesto silencioso”, quando entrevistados, rejeitaram fortemente a violência das manifestações na Nigéria, Paquistão e Gaza, mas, mesmo assim, expressaram dor, sofrimento e raiva em relação às imagens.

¹⁷ Para um exame da relevância histórica e contemporânea desta relação com a cultura popular, ver Asani, Abdel-Malek e Schimmel (1995).

moral cujas palavras e atos são compreendidos não tanto como mandamentos, mas como formas de habitar o mundo, corporal e eticamente. Aqueles que professam amor pelo Profeta não se limitam a seguir os seus conselhos e admoestações à *umma* (que existe na forma do *hadith*), mas também tentam emular como ele se vestia, o que comia, como falava com os seus amigos e adversários, como dormia, andava e assim por diante. Essas formas miméticas de perceber o comportamento do Profeta são vividas não como mandamentos, mas como virtudes; o sujeito devocional quer ingerir, por assim dizer, a personalidade do Profeta.¹⁸ É preciso reconhecer que, como Muhammad é uma figura humana na doutrina islâmica que não compartilha de uma essência divina, ele é mais um objeto de veneração do que de adoração.¹⁹

O ponto que desejo enfatizar é que, dentro das tradições da piedade muçulmana, a relação de um muçulmano devoto com Muhammad não se baseia tanto em um modelo comunicativo ou representacional, mas em um modelo assimilativo. Muhammad não é simplesmente um nome próprio que se refere a uma determinada figura histórica, mas marca uma relação de similitude. Nessa economia da significação, ele é uma figura de imanência em sua constante exemplaridade e, portanto, não é um signo referencial que se distancia de uma essência que denota. A modalidade de vinculação que descrevo aqui (entre um muçulmano devoto e a figura exemplar de Muhammad) é talvez melhor capturada pela noção de *schesis* de Aristóteles. Ele a usou nas *Categorias* para descrever diferentes tipos de relações; o conceito foi posteriormente elaborado pelos neoplatonistas (como Porfírio, Amônio

¹⁸ A tradição de ética da virtude, que se baseia em concepções aristotélicas fundamentais, forma parte do discurso da piedade no Islã contemporâneo. Essa tradição tem sido ressuscitada pelo revivalismo islâmico em uma variedade de contextos — incluindo a mídia, mas também as práticas do eu. A esse respeito, ver o meu livro: *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject* (Mahmood, 2005). Nota do tradutor: Em português, ver Mahmood (2006).

¹⁹ No cristianismo, o modo como Maria é venerada marca a distinção entre a divindade de Jesus e a humanidade de Maria.

e Elias).²⁰ O *Oxford English Dictionary* define *schesis* como “a maneira pela qual uma coisa está relacionada com outra coisa”. Teóricos que comentam o uso de *schesis* por Aristóteles distinguem-na de seu uso do termo *pros ti*, na medida em que *schesis* capta um sentido de habitação encorporada [*embodied*] e proximidade íntima que imbui tal relação. Seu mais próximo cognato em grego é *hexis* e, em latim, *habitus*, ambos sugerindo uma condição corporal ou temperamento que sustenta uma modalidade particular de relação.

Particularmente relevante para o meu argumento aqui é o significado que foi dado a *schesis* durante a segunda controvérsia iconoclasta (cerca de 787) quando, talvez não surpreendentemente, foram os iconófilos que a usaram para responder *contra* acusações de idolatria e para defender sua doutrina de consubstancialidade. Kenneth Parry (1996), em seu livro sobre o pensamento iconófilo bizantino, mostra que o conceito de relacionalidade de Aristóteles se tornou crucial para a defesa da imagem santa pelos dois grandes iconófilos, Teodoro Estudita e o patriarca Nicéforo²¹. De acordo com Parry, o que a imagem e o protótipo partilham em seu discurso não é uma essência (humana ou divina) mas a relação entre eles. Esse relacionamento baseia-se na homonímia e na hipóstase; a imagem e a deidade são duas em natureza e essência, mas idênticas em nome. É a estrutura imagética compartilhada por elas que dá forma a essa relação. Nas palavras de Marie-José Mondzain, “ser ‘a imagem de’ é estar em uma relação viva” (Mondzain, 2005, p. 78).²²

²⁰ Em seu comentário às *Categorias*, Amônio distingue quatro tipos de *schesis*: a relação entre mestre e discípulo; entre mestre e escravo; entre pai e filho; e entre amantes. O termo também é relevante para o conceito e prática estoicos do “cultivo do caráter”. Ver De Libera (1996).

²¹ Parry (1996) identifica as *Categorias* de Aristóteles e a *Isagoge* de Porfírio como cruciais para os argumentos dos iconófilos tardios — nenhum dos textos haviam sido usados anteriormente na defesa da imagem santa. Ver especialmente o capítulo 6, *Aristotelianism* (Parry, 1996, p. 52-63).

²² Mondzain elabora sobre a defesa do patriarca Nicéforo contra a acusação de consubstancialidade em seu recurso a argumentos sobre a arte: “A arte imita a natureza sem que a primeira seja idêntica à segunda. Pelo contrário, tendo tomado a forma natural e

O termo aristotélico *schesis* captura essa relação viva por causa de suas elevadas conotações psicofisiológicas e emocionais e sua ênfase na familiaridade e intimidade como aspectos necessários da relação.

A *schesis* capta adequadamente não só como a relação de um muçulmano devoto com Muhammad é descrita na literatura devocional islâmica, mas também como ela é vivida e praticada em várias partes do mundo muçulmano. Até mesmo o espinhoso cânone padronizado da Sunna (um registro de autoridade das ações e do discurso do Profeta) vacila entre o que se lê como comandos diretos, por um lado, e as descrições do comportamento do Profeta, por outro, sua personalidade e hábitos, entendidos como exemplos para a constituição do próprio equipamento ético e afetivo de uma pessoa. Para muitos muçulmanos pios, essas práticas e virtudes encorporadas fornecem o substrato pelo qual se adquire uma disposição devota e piedosa. Tal habitação do modelo (como o termo *schesis* sugere) é o resultado de um trabalho de amor em que se está ligado à figura autoral por meio de um sentido de intimidade e desejo. Não é devido à compulsão da lei que se emula a conduta do Profeta, portanto, mas devido às capacidades éticas que a pessoa desenvolveu e que a inclinam a se comportar de uma certa maneira.

O sentido de injúria moral que emana de tal relação entre o sujeito ético e a figura da exemplaridade (como Muhammad) é bastante distinto daquele que a noção de blasfêmia codifica. A noção de injúria moral que descrevo, sem dúvida, implica um sentimento de violação, mas essa violação não emana do julgamento de que a lei foi transgredida, mas de que o ser de alguém, fundamentado como está numa relação de dependência com o Profeta, foi abalado. Para muitos muçulmanos, a ofensa cometida pelos cartuns não foi contra uma interdição moral (não farás imagens de Muhammad), mas contra uma estrutura de afeto, um *habitus*, que se sente ferido. Esse ferimento

visível como modelo e como protótipo, a arte faz algo similar e semelhante [...]. Seria necessário então, segundo este argumento, que o homem e seu ícone compartilhassem a mesma definição e se relacionassem um com o outro como coisas consubstanciais.” (2005, p. 76).

requer ação moral, mas a linguagem de tal ferimento não é nem jurídica nem aquela do protesto de rua porque não pertence a uma economia de culpa, responsabilidade e reparação. A ação que ela requer é interna à estrutura do afeto, das relações e das virtudes que predispõem alguém a experimentar um ato como uma violação em primeiro lugar.

Pode-se perguntar o que acontece com esse modo de injúria quando ele é submetido à linguagem da lei, da política e dos protestos de rua. Quais são as suas condições de inteligibilidade num mundo onde reina a política de identidade e onde domina o discurso jurídico dos direitos? A injúria permanece silenciosa e ininteligível, ou sua lógica sofre uma transformação? Como esse tipo de ofensa religiosa complica os princípios de liberdade de expressão e de liberdade de religião defendidos pelas sociedades democráticas liberais?

Abordarei essas questões na seção seguinte, mas antes disso é melhor esclarecer o meu recurso à tradição grega e iconófila para explicar as reações muçulmanas às caricaturas dinamarquesas. Poder-se-ia perguntar como eu conciliaria a centralidade da imagem para o pensamento iconófilo e o tabu muçulmano contra as imagens de figuras religiosas importantes (sendo Muhammad uma delas). Recorro a essas tradições devido à relação que estabelecem entre o sujeito e o objeto de veneração (particularmente durante a segunda controvérsia iconoclasta). A sua ênfase na imagem é menos interessante para mim do que o conceito de relacionalidade que informa esse modelo. Acredito que esta modalidade de relação opera numa série de tradições de adoração e veneração, coexistindo frequentemente de forma um tanto tensa com outras ideologias dominantes de percepção e prática religiosa.²³ As três fés abraâmicas adotaram um conjunto de conceitos e práticas aristotélicas e platônicas fundamentais que foram muitas vezes historicamente modificados para se adequarem aos requisitos teológicos e

²³ O trabalho de Christopher Pinney (2004) sobre os efeitos políticos da presença onipresente das imagens de ícones, deuses e divindades hindus na Índia é um lugar instrutivo para pensar sobre algumas dessas questões.

doutrinários de cada tradição.²⁴ No islã contemporâneo, essas ideias e práticas, longe de se tornarem obsoletas, foram reconfiguradas sob as condições de novos regimes perceptuais e modos de governança — uma reconfiguração que requer um compromisso sério com o caráter subterrâneo dessas práticas.²⁵ Não é necessário reivindicar uma continuidade histórica ininterrupta para sermos capazes de detectar fragmentos de recursos compartilhados entre tradições que podem tornar inteligível as formas como os muçulmanos se relacionam com a figura icônica de Muhammad. A citação de W. J. T. Mitchell que fiz acima sobre o poder das imagens é um reconhecimento, embora de uma perspectiva diferente, da relação recíproca que liga imagens, ícones e o sujeito perceptual, uma reciprocidade que marca a realidade social de formas distintas.²⁶

²⁴ Nesse sentido, é importante traçar a trajetória histórica dessas ideias. Notavelmente, está provado que foi a escola de Alexandria a mais importante transmissora das obras de Aristóteles para os bizantinos. Quando a escola de Atenas foi fechada no século VI sob Justiniano, foi a escola de Alexandria que continuou a florescer primeiro sob influência cristã e depois islâmica até o século VIII. Muitos dos herdeiros dessa escola de comentaristas terminaram em Bagdá, que se tornou um centro de pensamento neoplatonista no século IX. Ver Parry (1996, p. 53) e Sorabji (2002).

²⁵ Sobre este ponto, ver Hirschkind (2006), particularmente a discussão sobre regimes perceptuais subterrâneos e condições modernas da política e da mídia.

²⁶ W. J. T. Mitchell analisa imagens religiosamente ofensivas que foram profanadas por espectadores, como a pintura de Chris Ofili, *A Santa Virgem Maria*, que foi exibida no Museu de Arte do Brooklyn. Mitchell argumenta que tais imagens são distintas na medida em que são “ligadas de forma transparente e imediata ao que [elas] representam [...]”. Em segundo lugar [...], a imagem possui uma espécie de caráter vital e vivo que a torna capaz de sentir o que foi feito a ela. Não se trata apenas de um meio transparente para comunicar uma mensagem, mas algo como uma coisa animada, viva, um objeto com sentimento, intenções, desejos e agência. Na verdade, imagens são por vezes tratadas como pseudopessoas — não apenas como criaturas sencientes que podem sentir dor e prazer, mas como seres sociais responsáveis e sensíveis. Imagens deste tipo parecem olhar para trás, falar conosco, podem até mesmo sofrer danos ou magicamente transmitir dano quando violência lhes é causada.” (Mitchell, W., 2005, p. 127).

RELIGIÃO, RAÇA E DISCURSO DE ÓDIO

Uma consequência lamentável de se avaliar a controvérsia dos cartuns em termos de blasfêmia e liberdade de expressão foi o recurso imediato à linguagem jurídica por protagonistas de ambos os lados. A seguir, quero examinar dois argumentos distintos mobilizados pelos muçulmanos para buscar proteção contra o que eles consideraram ser ataques crescentes a sua identidade religiosa e cultural: primeiro, o uso de leis europeias de discurso do ódio e, segundo, os precedentes legais estabelecidos pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (TEDH) para limitar a liberdade de expressão no interesse da manutenção da ordem social. Essas tentativas, como mostrarei, enfrentam fortes desafios, não apenas devido ao preconceito da maioria europeia contra os muçulmanos, mas também devido a restrições estruturais internas à lei secular, sua definição do que é religião e sua inelutável propensão a atender a sensibilidades culturais majoritárias.

Para muitos muçulmanos europeus, os cartuns são um exemplo particularmente vicioso do racismo que passaram a experimentar vindo de seus compatriotas na Europa. Como disse Tariq Modood: “[O]s cartuns não são apenas sobre um indivíduo, mas sobre muçulmanos em si — assim como um cartum sobre Moisés como um financista corrupto não seria sobre um homem, mas um comentário sobre judeus. Da mesma forma como este último seria racista, também o são os cartuns em questão.” (2006b, p. 4). Modood mobiliza essa comparação provocadora, ainda que um pouco simplificada, com os judeus europeus para desafiar a ideia reinante entre muitos europeus — progressistas e conservadores — de que os muçulmanos não podem ser submetidos ao racismo porque são um grupo religioso e não um grupo racial. Traçando um paralelo com a racialização dos judeus (inicialmente marcados por sua religião e posteriormente racializados), Modood argumenta que o racismo não é simplesmente sobre biologia, mas também pode ser dirigido a grupos marcados cultural e religiosamente. Uma vez que nos afastamos de uma noção biológica de raça, é possível ver que

os muçulmanos podem [também] ser vítimas de racismo por serem muçulmanos, bem como por serem asiáticos, árabes ou bósnios. De fato, esses diferentes tipos de racismo podem interagir [...] e assim também podem se transformar, e novas formas de racismo podem surgir. Trata-se de [...] reconhecer que surgiu uma forma de racismo que se relaciona com o islã como religião, mas que vai além da crítica à religiosidade do Islã. (Modood, 2006a, p. 57).

Embora Modood não aborde adequadamente as distintas histórias de racialização de judeus e muçulmanos europeus, seu ponto de vista, no entanto, desfruta de amplo apoio.

Os argumentos sobre a racialização dos muçulmanos provocam o medo entre europeus de que, se esta premissa for admitida ou reconhecida legalmente, os muçulmanos europeus recorreriam a leis europeias de discurso de ódio para regulamentar indevidamente formas de expressão que eles consideram prejudiciais à sua sensibilidade religiosa.²⁷ Muitos europeus que defendem a liberdade de expressão rejeitam a alegação de que os cartuns dinamarqueses tenham algo a ver com racismo ou islamofobia, argumentando, ao contrário, que os extremistas muçulmanos estão usando essa linguagem para seus próprios fins nefastos. Uma série de críticos legais, por exemplo, acusam o uso islâmico das leis europeias de discurso de ódio como um estratagema dos “opositores dos valores liberais” que entendem que “para serem admitidos no debate democrático, têm de usar uma retórica que esconde o conflito entre suas ideias e os princípios básicos das sociedades abertas” (Haarscher, 2007, p. 313). Tais vozes alertam liberais de bom coração e multiculturalistas para que não caiam na armadilha de um abuso tão oportunista de direitos humanos e contra discriminação porque, advertem ameaçadoramente, “o Islã [irá] impor seus valores à Europa” até a destruição última da “Europa do Iluminismo” (Sajó, 2007, p. 299).

²⁷ Por exemplo, as associações muçulmanas na França tentaram, sem sucesso, usar a legislação do discurso de ódio contra o jornal francês *France-Soir* que republicou as caricaturas em apoio ao *Jyllands-Posten*.

Essa rejeição das invocações islâmicas de leis de linguagem de ódio centra-se em dois argumentos: (a) a identidade religiosa é categoricamente diferente da identidade racial; e (b) existe uma falta de evidência de discriminação racial contra os muçulmanos nas sociedades europeias. Em relação à primeira, esses críticos argumentam que raça é uma característica biológica imutável, enquanto religião é uma questão de escolha. Uma pessoa pode mudar sua religião, mas não a cor da sua pele. Os cartuns dinamarqueses, no entanto, apenas ofenderam a “crença religiosa”.²⁸ De acordo com Guy Haarscher, já que o comportamento racista se recusa a conceder estatuto igual aos judeus e negros “por causa do seu [percebido] caráter biologicamente ‘inferior’”, ele viola o princípio liberal da igualdade. Já a “blasfêmia”, afirma ele, “é ‘normal’ — tendo talvez um valor catártico — nas sociedades abertas” (Haarscher, 2007, p. 319, 323).

O que quero problematizar aqui é a presunção de que a religião é, em última análise, uma questão de escolha; tal julgamento é baseado em uma noção *a priori*, que mencionei acima, de que a religião é, em última análise, sobre a crença em um conjunto de proposições às quais alguém consente. Uma vez satisfeita esta premissa, é fácil afirmar que uma pessoa pode mudar suas crenças tão facilmente como poderia mudar suas preferências alimentares ou seu nome.²⁹ Embora a concepção problemática de raça como um atributo biológico deva ser aparente ao leitor, a concepção normativa de religião aqui oferecida encontra poucos questionamentos. Anteriormente, delineei a ideologia semiótica concomitante que essa concepção codifica; aqui quero extrair as implicações desse conceito quando codificado dentro

²⁸ Sajó argumenta: “Sem dúvida, o estereótipo negativo dos membros do grupo desempenha um papel importante na linguagem racista. Os cartuns dinamarqueses, no entanto, abordam uma crença religiosa. Em que base se pode equacionar raça (cor da pele) imutável e religião, se religião é uma questão de escolha?” (2007, p. 286).

²⁹ Para uma discussão interessante sobre como a “racialização dos judeus” na Europa veio a ser historicamente ligada à construção dos árabes como sendo essencialmente religiosos/muçulmanos, ver Anidjar (2008).

da lei. Os críticos legais que cito aqui não apenas reconhecem erroneamente o tipo de religiosidade em jogo nas reações muçulmanas aos cartuns dinamarqueses, mas também ecoam as presunções da tradição do direito civil nas quais o estatuto epistemológico da crença religiosa passou a ser considerado como especulativo e, portanto, menos real do que a materialidade da raça e da biologia. Notavelmente, nos argumentos acima, a concepção normativa de religião como crença facilita outras alegações sobre o que conta como evidência, materialidade e dano real (versus psíquico ou imaginário).

Kirstie McClure (1990) mostrou como a ideia de que religião é essencialmente uma crença privada está intimamente ligada à emergência histórica da noção de dano mundano no século XVIII, quando o Estado moderno veio a estender sua jurisdição sobre uma série de práticas corpóreas (religiosas e não religiosas) consideradas pertinentes para o bom funcionamento do domínio cívico então emergente. Como resultado, uma variedade de rituais e práticas religiosas (tais como o sacrifício de animais) foram tornados inconsequentes para a doutrina religiosa, de forma a caberem no escopo da lei. Isto, por sua vez, dependeu da formulação de uma nova base epistemológica para a religião e suas várias reivindicações doutrinárias sobre sujeitos, espaço e tempo. McClure mostra, por exemplo, que o argumento para a tolerância religiosa de John Locke em sua *Carta sobre a tolerância* (1689) está fundamentado numa epistemologia empirista que empodera o estado

[...] como o único adjudicador legítimo da prática mundana. As fronteiras da tolerância [...] [passaram] a ser civilmente definidas [...] pela determinação empírica sobre o fato de determinados atos e práticas serem ou não comprovadamente prejudiciais para a *segurança do Estado ou para os interesses civis dos seus cidadãos*, sendo esses últimos definidos em termos igualmente empíricos. (McClure, 1990, p. 380-381, grifo nosso).

Há poucas dúvidas de que desde o tempo de Locke a noção de dano foi consideravelmente alargada para além dos estreitos limites desta concepção empirista, mas a ideia de que a religião é sobre assuntos menos materiais (e, portanto, menos imanentes e urgentes) continua a prevalecer nas sociedades

liberais. Essa afirmação provoca paradoxalmente os defensores contemporâneos da religião a tentarem fundamentar a verdade dela em provas empíricas, reinscrevendo constantemente a epistemologia empirista que era pertinente ao regime de ordem cívica de Locke.

O argumento de McClure chama a atenção para as formas em que a emergência do conceito moderno de religião está intrinsecamente ligada ao problema da governança e do aparato de Estado. No debate sobre os cartuns dinamarqueses, os limites da tolerância foram rapidamente estabelecidos por preocupações com “a segurança e a proteção do Estado”. A acusação muçulmana de que os cartuns eram racistas foi muitas vezes rejeitada como uma mera expressão do Islã fundamentalista, e não demorou muito até que as críticas muçulmanas às caricaturas fossem consideradas não simplesmente como uma ameaça à essência civilizacional da Europa, mas também à segurança do Estado e à ordem pública europeia. András Sajó tem insistido, por exemplo, que aceitar a acusação de que os cartuns dinamarqueses são racistas é ignorar o perigo real do terrorismo islâmico que as caricaturas destacam:

[O]s cartuns indicam uma ligação *factual* verdadeiramente desagradável [...] entre terrorismo e uma versão muito bem sucedida do Islã [...]. Se toda expressão crítica for vista como suspeita por causa do perigo da generalização [...], [então] isso levará à autocensura [...]. Se a crítica à religião for recategorizada como racismo de forma bem-sucedida, então isso significa [...] que você não pode criticar o terrorismo religioso, embora a religião *realmente* tenha enfiado seu dedo na torta do terrorismo. (Sajó, 2007, p. 288).

É surpreendente que, ao enquadrar a questão como uma escolha entre terrorismo islâmico e debate aberto, Sajó, como muitos outros, retrate os cartuns como declarações de fatos que são necessários para a segurança e o bem-estar das democracias liberais.³⁰ O aspecto performativo dos cartuns dinamarqueses

³⁰ Robert Post expressa uma opinião semelhante quando argumenta: “Alguns dos cartuns invocam críticas estereotipadas ao Islã. Eles versam sobre a repressão islâmica às mulheres, sobre o uso de doutrinas fundamentalistas islâmicas para promover a violência e sobre

é sacrificado em favor de seu conteúdo informativo, pintando-os como pouco mais do que um discurso referencial. Esta visão não só naturaliza uma ideologia linguística em que a principal tarefa dos signos é a comunicação de um significado referencial, como também interpreta todos aqueles que questionam essa compreensão como extremistas religiosos ou, no mínimo, como multiculturais suaves que não compreendem totalmente a ameaça que o Islã representa para a democracia liberal. Além disso, na medida em que a lei procura tornar distinções claras (tais como entre religião e raça), deixa pouco espaço para a compreensão das formas de ser e agir que transcendem tais distinções. Quando a preocupação com a segurança do Estado está associada a essa propensão do direito público, não é surpreendente que o recurso da minoria muçulmana às leis europeias de discurso de ódio seja considerado espúrio.

RELIGIÃO, DIREITO E ORDEM PÚBLICA

Para os muçulmanos europeus, uma segunda opção legal plausível a seguir é o precedente estabelecido pelo TEDH quando este manteve duas proibições estatais de filmes considerados ofensivos para as sensibilidades cristãs. A Convenção Europeia para a Promoção dos Direitos Humanos (CEDH) é modelada segundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas, ao contrário desta última, tem o poder de implementar decisões para os Estados membros do Conselho da Europa. Duas decisões recentes do TEDH são relevantes: a decisão sobre *Otto-Preminger Institut vs. Áustria* em 1994 e o julgamento de

o medo de represálias violentas por publicar críticas ao Islã. *Estas são ideias que foram e serão utilizadas por aqueles que discriminariam os muçulmanos. Mas são também ideias sobre questões reais e prementes.* A relação entre Islã e gênero é uma questão viva e controversa. A violência islâmica fundamentalista é uma preocupação pública em toda a Europa. O medo de represálias ao se ultrapassar tabus islâmicos é onipresente [...]. Desconectar toda a discussão pública de questões públicas reais e prementes seria impensável. E se essas questões forem discutidas, a expressão de todas as opiniões relevantes deve ser protegida.” (Post, 2007, p. 350, grifo nosso). Para minha resposta a este texto, ver https://townsendcenter.berkeley.edu/sites/default/files/wysiwyg/post_mahmood.pdf.

Wingrove vs. Reino Unido em 1997. Ambos proibiram a exibição e a circulação de filmes por ofenderem cristãos devotos. Essas decisões, notadamente, não fundamentaram o seu julgamento em leis europeias de blasfêmia, mas sim no artigo 10º da Convenção que garante o direito à liberdade de expressão. Em particular, enquanto o artigo 10(1) da CEDH considera que a “liberdade de expressão” é um direito absoluto, o artigo 10(2) permite que este direito seja limitado se as restrições forem prescritas por lei e forem insuficientes para o funcionamento de uma sociedade democrática.³¹ É importante notar que esta concepção regulada da liberdade de expressão na Europa contrasta fortemente com a concepção mais libertária da liberdade de expressão nos Estados Unidos. A maioria dos países europeus, a partir da experiência do Holocausto e da Segunda Guerra Mundial, impõe fortes restrições às formas de expressão que podem fomentar o ódio racial e levar à violência.

Em questão no caso *Otto-Preminger Institut vs. Áustria* estava um filme produzido por uma organização sem fins lucrativos, o Otto-Preminger Institute, que retratou Deus, Jesus e Maria de formas ofensivas para os cristãos.³² Com base na seção 188 do Código Penal austríaco, o filme foi apreendido

³¹ O artigo 10(1) estabelece: “Toda pessoa tem direito à liberdade de expressão. Esse direito inclui a liberdade de opinião e a liberdade de receber e transmitir informações e ideias, sem interferência da autoridade pública e sem consideração de fronteiras. Este artigo não impede os Estados de exigirem o licenciamento de empresas de radiodifusão, televisão ou cinema.” O artigo 10(2) limita esta liberdade da seguinte forma: “O exercício destas liberdades, uma vez que implica deveres e responsabilidades, pode estar sujeito às formalidades, condições, restrições ou sanções previstas na lei e necessárias numa sociedade democrática, no interesse da segurança nacional, integridade territorial ou segurança pública, para a prevenção da desordem ou do crime, para a proteção da saúde ou da moral, para a proteção da reputação ou dos direitos de terceiros, para impedir a divulgação de informações recebidas a título confidencial ou para manter a autoridade e a imparcialidade do poder judicial.” (Disponível em: www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/D5CC24A7-DC13-4318-B457-5C9014916D7A/0/EnglishAnglais.pdf).

³² Como os editores dos cartuns dinamarqueses, o cineasta argumentou que era duvidoso que “uma obra de arte que lida de forma satírica com pessoas ou objetos de veneração religiosa pudesse jamais ser considerada como ‘depreciativa ou insultuosa” (ECHR, 1994, §44).

e confiscado antes de ser exibido.³³ O cineasta recorreu ao TEDH, que decidiu a favor do governo austríaco e entendeu que o governo austríaco não violou o artigo 10 da CEDH. O governo austríaco havia defendido a apreensão do filme

[...] em vista de seu caráter de ataque à religião cristã, especialmente o catolicismo romano [...]. Além disso, eles [o governo austríaco] enfatizaram o papel da religião na vida cotidiana do povo do Tirol [onde o filme seria exibido]. A proporção de fiéis católicos romanos entre a população austríaca como um todo já era considerável — 78% — e, entre os tirolezes, chegava a 87%. Consequentemente [...] havia uma necessidade social premente de preservação da paz religiosa; era necessário proteger a ordem pública contra o filme. (ECHR, 1994, §52).

O TEDH concordou com esse julgamento e argumentou:

A Corte não pode desconsiderar o fato de que a religião católica romana é a religião da esmagadora maioria dos tirolezes. Ao apreender o filme, as autoridades austríacas agiram para garantir a paz religiosa naquela região e evitar que algumas pessoas se sentissem objeto de ataques às suas crenças religiosas de forma injustificada e ofensiva. (ECHR, 1994, §56).

Uma consideração semelhante pelas sensibilidades religiosas cristãs inspirou a decisão do TEDH no processo *Wingrove vs. Reino Unido*. O tribunal confirmou a recusa do governo britânico de permitir a circulação de um filme considerado ofensivo para cristãos devotos. O TEDH deixou claro que, embora considere as leis britânicas contra a blasfêmia questionáveis, apoiou a decisão do governo neste caso com base na margem de apreciação do Estado quanto às restrições permitidas em vigor no artigo 10. O tribunal

³³ O governo austríaco sustentou que a apreensão e o confisco do filme visavam à “proteção dos direitos dos outros”, particularmente o direito ao respeito dos sentimentos religiosos, e à “prevenção da desordem” (ECHR, 1994, §46). Ver também Edge (1998) e Martínez-Torrón e Navarro-Valls (1998).

confirmou a decisão do governo de suspender a circulação do filme porque tinha um objetivo legítimo de “proteger o direito dos outros” e de oferecer proteção “contra ataques seriamente ofensivos em assuntos considerados sagrados pelos cristãos” (ECHR, 1996, §57).

Embora essas decisões do TEDH tenham sido criticadas por acomodarem sentimentos religiosos à custa da liberdade de expressão, eu gostaria de dirigir nossa atenção para uma questão diferente, a saber, a margem de apreciação concedida ao Estado para determinar quando e como a liberdade de expressão pode ser limitada. A segunda cláusula do artigo 9 da CEDH sobre liberdade de expressão (que reflete o artigo 19 da Declaração Universal dos Direitos Humanos) dá ao Estado uma ampla margem de apreciação para limitar a liberdade de expressão se o Estado considerar que ela representa uma ameaça à segurança nacional, integridade territorial, segurança pública, saúde e moral de uma sociedade ou à reputação e direitos de outros.³⁴ Ao comentar a centralidade do conceito jurídico de ordem pública que sustenta essa tradição jurídica, Hussein Agrama argumenta que ele faz parte de um campo semântico e conceitual mais amplo no qual as noções de saúde pública, moral e segurança nacional estão interligadas, e o referente quase sempre parece ser a cultura religiosa majoritária (ver Agrama, 2005). Uma contradição fundamental assombra as tradições jurídicas democráticas liberais: ele argumenta que, por um lado, todos são iguais perante a lei e, por outro, que o objetivo da lei é criar e manter a ordem pública — um objetivo que necessariamente se volta para as preocupações e atitudes de sua população majoritária (ver Agrama, 2010).

Embora alguns muçulmanos europeus considerem os acórdãos do TEDH como manifestamente hipócritas (acomodam sensibilidades cristãs, mas ignoram as muçulmanas), gostaria de salientar que, independentemente do contexto social em que este raciocínio jurídico é utilizado, ele tende a privilegiar as crenças culturais e religiosas da população majoritária. Vários observadores do TEDH têm observado, por exemplo, que

³⁴ Ver nota 31.

parece haver um viés na jurisprudência da Corte [...] para proteger as religiões tradicionais e estabelecidas e uma insensibilidade correspondente aos direitos de grupos religiosos minoritários, não tradicionais ou não populares [...]. As religiões estabelecidas dentro de um Estado, seja porque são uma religião oficial ou porque têm um grande número de adeptos, são mais propensas a ter suas doutrinas fundamentais reconhecidas como manifestações de crença religiosa. (Danchin, 2008, p. 275).³⁵

Não é de surpreender, portanto, que quando a religião majoritária era o Islã, como no caso *I. A. vs. Turquia* (ECHR, 2005), a decisão do TEDH foi coerente com o raciocínio utilizado nas decisões *Otto-Preminger* e *Wingrove*. O tribunal confirmou a proibição do governo turco de um livro considerado ofensivo para a maioria da população muçulmana com base no fato de este ter violado os direitos daqueles que foram ofendidos pela sua profanação; como tal, a decisão do governo turco tinha satisfeito uma “necessidade social premente” e não constituía uma violação do artigo 10 do TEDH.

O TEDH não é a única instituição jurídica em que a preocupação do Estado com a segurança e a ordem pública e moral conduz à acomodação das tradições religiosas majoritárias. Considere-se, por exemplo, o bastante publicizado julgamento de apostasia de Nasr Hamid Abu Zayd no Egito.³⁶ Abu Zayd foi julgado pelo crime de apostasia com base nos seus escritos

³⁵ Danchin cita uma série de críticos das decisões do TEDH que defendem este ponto de vista, incluindo Gunn (1996).

³⁶ É importante notar que, embora a apostasia tenha existido como uma categoria dentro da literatura jurídica tradicional até o século XII, os julgamentos de apostasia tinham praticamente desaparecido no Oriente Médio entre 1883 e 1950. É apenas na década de 1980 que a apostasia surge como um delito litigável pela primeira vez na história moderna do código penal do Oriente Médio. Baber Johansen (2003) mostra que apenas na década de 1980, sob crescente exigência de codificação da lei islâmica (*taqnin al-sharia*), é que as noções clássicas de apostasia passaram a ser integradas no código penal numa série de países como o Sudão (1991), o Iêmen (1994) e o Egito (1982). Uma vez que a Sharia só se aplica a questões da Lei do Estatuto Pessoal, é através deste canal que a apostasia voltou a entrar no sistema legal no Egito.

acadêmicos publicados. O caso foi introduzido e julgado com base num princípio religioso chamado *hisba*, que não existia nos códigos legais egípcios modernos, mas que foi adotado no processo de litígio para declarar Abu Zayd apóstata. Agrama (2010) mostra que, embora o princípio de *hisba* existisse historicamente na Sharia clássica, a forma que assumiu no caso de Abu Zayd diferia dramaticamente na medida em que passou a ser articulado com o conceito de ordem pública e do dever do Estado de defender a moral da sociedade em congruência com a tradição islâmica da maioria. A linguagem do caso Abu Zayd, analisada por Agrama, apresenta semelhanças notáveis com as invocações de ordem pública nas decisões do TEDH acima citadas. Embora se trate de diferentes contextos sociopolíticos, os argumentos jurídicos egípcios e os do TEDH compartilham da preocupação da tradição jurídica francesa com a ordem pública e, por extensão, com o privilégio da lei em relação às sensibilidades religiosas majoritárias.

Pode-se argumentar em resposta que os casos *Otto-Preminger* e Abu Zayd revogam o princípio secular da neutralidade do Estado ao acomodar as sensibilidades de uma tradição religiosa.³⁷ Mas tal objeção, eu sugiro, se baseia no entendimento errôneo de que o secularismo liberal se abstém do domínio da vida religiosa. Como sugere considerável parte da pesquisa acadêmica recente, ao contrário da autocompreensão ideológica do secularismo (como a separação doutrinária entre religião e Estado), o secularismo tem historicamente implicado a regulação e a reformulação de crenças, doutrinas e práticas religiosas de forma a produzir uma concepção normativa particular da religião (que é em grande parte cristã protestante em seus contornos). Historicamente falando, o Estado secular não tem simplesmente isolado a religião de suas ambições reguladoras, mas procurado refazê-la por meio da agência da lei. Esse remodelamento é atravessado por tensões e paradoxos que não podem ser simplesmente atribuídos à intransigência dos religiosos (muçulmanos ou cristãos). Uma tensão particular manifesta-se

³⁷ Com efeito, esta é a base em que alguns teóricos do direito se opuseram à decisão do TEDH. Ver, por exemplo, Sajó (2007) e Martínez-Torrón e Navarro-Valls (1998).

na forma como a liberdade de religião muitas vezes entra em conflito com o princípio da liberdade de expressão, ambos defendidos pelas sociedades liberais-democráticas seculares.³⁸ Como deve ter se tornado claro para o leitor, as contradições que aqui discuti não são simplesmente o resultado das maquinações de extremistas religiosos oportunistas ou de um Estado secular ineficaz, mas estão no centro da organização jurídica e cultural das sociedades seculares. Atender a estas contradições é admitir a natureza mutável do próprio secularismo e os problemas que ele historicamente manifesta.

INJÚRIA MORAL E REQUISITOS DA LEI

À luz do meu argumento na primeira parte deste ensaio, é importante perceber até que ponto essa linguagem jurídica do discurso do ódio e da liberdade religiosa tem vindo do tipo de injúria moral que discuti sob o conceito de *schesis*. Os muçulmanos que querem transformar essa forma de injúria em uma ofensa litigável devem reconhecer o caráter performativo da lei. Sujeitar uma injúria baseada em concepções distintas de sujeito, religiosidade, dano e semiose à lógica do direito civil é promulgar sua

³⁸ Embora meu argumento aqui se concentre mais nas tradições jurídicas europeias, uma tensão semelhante assombra também a tradição americana. Winnifred Sullivan (2005) explora as implicações paradoxais da Primeira Emenda à Constituição (particularmente a cláusula de liberdade de religião) na história jurídica dos Estados Unidos. Ela analisa um caso jurídico representativo na Flórida, no qual uma autoridade municipal foi processada com base na Primeira Emenda por proibir a exibição de símbolos religiosos em um cemitério público. Ao julgar este caso, o tribunal teve de, em última análise, distinguir e decidir quais das crenças religiosas reivindicadas pelos litigantes eram reais do ponto de vista da lei. Ao fazer isso, o tribunal federal teve de se envolver em raciocínios e julgamentos teológicos, um exercício que contradiz nitidamente o princípio da neutralidade do Estado em relação à religião consagrado na Primeira Emenda. Há outros exemplos na história jurídica dos EUA, como na decisão da Suprema Corte que proibiu o uso do peiote em rituais cerimoniais da Igreja Nativo-Americana. Sobre este último, ver Deloria Júnior e Wilkins (1999).

queda (ao invés de protegê-la). Os mecanismos da lei não são neutros, mas sim codificados com todo um conjunto de pressupostos culturais e epistemológicos que não são indiferentes à forma como a religião é praticada e experimentada nas diferentes tradições. Os muçulmanos empenhados em preservar um imaginário em que a sua relação com o Profeta se baseia na similitude e na coabitação devem lutar com o poder transformador da lei e das disciplinas da subjetividade sobre as quais se assenta a lei.

O que eu quero enfatizar aqui é que os muçulmanos europeus que querem reivindicar a linguagem da ordem pública (consagrada em decisões recentes do TEDH) permanecem insensíveis a essa disposição normativa da lei para a cultura majoritária. Na lógica da lei, as sensibilidades e tradições de uma minoria religiosa são consideradas necessariamente menos importantes do que as da maioria, mesmo em matéria de liberdade religiosa. Não se trata simplesmente de uma falha de percepção ou de um preconceito; trata-se de um pressuposto constitutivo das leis de livre expressão da Europa. Além disso, na medida em que os muçulmanos passaram a ser vistos como uma ameaça à segurança do Estado, as suas tradições e práticas religiosas estão necessariamente sujeitas à vigilância e às ambições reguladoras do Estado em que a linguagem da ordem pública reina suprema.

Para qualquer pessoa interessada em promover uma melhor compreensão no espectro de diferença religiosa, seria importante recorrer não à lei, mas à textura espessa e às tradições de normas éticas e intersubjetivas que proveem o substrato para os argumentos legais (consagrados na linguagem da ordem pública). Neste ensaio, sugeri várias razões pelas quais a ideia de injúria moral que analisei permaneceu invisível e inaudível no debate público sobre os cartuns dinamarqueses, centrais entre elas a incapacidade de tradução através de diferentes normas semióticas e éticas. O futuro da minoria muçulmana nas sociedades euro-americanas é muitas vezes colocado como uma escolha entre assimilação ou marginalização, mas a questão da traduzibilidade de práticas e normas através de diferenças semióticas e éticas não é sequer levantada. Eu leio essa elisão como simplesmente mais um meio de afirmar que a assimilação dos muçulmanos é a única solução para que eles possam

encontrar um lugar nas sociedades euro-americanas. É bem possível que a inclinação política dos nossos tempos seja tal que nenhuma outra opção seja possível. Mas, para aqueles de nós interessados em outras formas de compreender o problema, talvez seja necessário repensar as estruturas avaliativas envolvidas em tais impasses. Em última análise, eu diria que o futuro da minoria muçulmana na Europa depende não tanto de como a lei pode ser expandida para acomodar suas preocupações, mas de uma transformação mais ampla nas sensibilidades culturais e éticas da maioria da população judaico-cristã, que sustentam a lei.³⁹ Por uma variedade de razões históricas e sociológicas, acredito que a comunidade imigrante muçulmana não está preparada para tal empreendimento.

CONCLUSÃO

Gostaria de oferecer alguns pensamentos finais sobre como minha análise aqui tem a ver com o exercício da crítica — uma rubrica sob a qual este ensaio pode ser localizado e que certamente caracteriza o que a maioria dos trabalhos acadêmicos busca alcançar. É costume hoje em dia proclamar a crítica como uma conquista da cultura e do pensamento seculares. Central a esse acoplamento é o sentido de que, ao contrário da crença religiosa, a crítica é baseada em um distanciamento necessário entre o sujeito eo objeto, e alguma forma de deliberação fundamentada. Essa compreensão da crítica é muitas vezes contraposta a práticas de leitura religiosa em que o sujeito é entendido como estando tão enredado no objeto que não consegue atingir a distância necessária para a prática da crítica. Num ensaio provocativo, Michael Warner (2004) argumenta que tal concepção de crítica não só caricatura o Outro religioso mas, mais importante ainda, não enxerga suas

³⁹ Recordo aqui do fato de a relativa redução das atitudes racistas contra judeus e negros na Europa e na América não ser apenas uma conquista da lei isoladamente (embora a lei tenha ajudado), mas ter dependido crucialmente da transformação do tecido denso de sensibilidades éticas e culturais através das linhas de diferença racial e religiosa.

próprias disciplinas de subjetividade, suas ligações afetivas e relacionalidade sujeito-objeto. Ele rastreia algumas das transformações históricas (em práticas de leitura, exegese, “entextualização” e formação de códigos) que constituem o cenário para a emergência desta concepção reinante da crítica. Warner exorta os leitores a reconhecerem e apreciarem o trabalho disciplinar que entra na produção de um tipo de subjetividade historicamente peculiar implicada nesta concepção de crítica.

Neste ensaio, tentei desfazer algumas das suposições que asseguram a polarização entre extremismo religioso e liberdade secular, em que o primeiro é considerado acrítico, violento e tirânico e o segundo tolerante, satírico e democrático. Minha tentativa é mostrar que se subscrever a tal descrição de eventos também significa simultaneamente aceitar um conjunto problemático de noções sobre religião, percepção, linguagem e, talvez mais importante, em um mundo cada vez mais litigioso, sobre qual deveria ser o papel adequado da lei para garantir a liberdade religiosa. Espero que tenha ficado claro nos meus argumentos acima que os princípios liberais seculares de liberdade de religião e de expressão não são mecanismos neutros para a negociação da diferença religiosa e permanecem bastante parciais em relação a certas concepções normativas de religião, sujeito, língua e injúria. Isto não se deve a uma má-fé secular, mas é um necessário efeito advindo das camadas de compromissos epistemológicos, religiosos e linguísticos construídos na matriz da tradição do direito civil. A nossa capacidade de pensar fora deste conjunto de limitações requer necessariamente o trabalho de crítica, um trabalho que não se assenta nas suas pretensões putativas de superioridade moral ou epistemológica, mas na sua capacidade de reconhecer e paroquializar seus próprios compromissos afetivos que contribuem para o problema de várias formas.

Na medida em que a tradição da teoria crítica está impregnada de uma suspeita, se não de rejeição, dos compromissos metafísicos e epistemológicos da religião, cabe-nos pensar “criticamente” sobre esta rejeição: como é que a epistemologia e a crítica estão relacionadas dentro desta tradição? Será que tradições distintas de crítica requerem uma epistemologia particular e um

pressuposto ontológico do sujeito? Como poderíamos repensar a concepção dominante do tempo — como vazio, homogêneo e ilimitado, tão inerente à nossa concepção de história — à luz de outras formas de se relacionar e experimentar o tempo que também permeiam a vida moderna? Quais são as práticas de autocultivo — incluindo práticas de leitura, contemplação, engajamento e sociabilidade — internas a concepções seculares de crítica? Qual é a morfologia destas práticas e como é que estas se articulam com (ou diferem de) outras práticas de autocultivo ético?

O tipo de trabalho envolvido na resposta a estas questões requer um diálogo não só entre disciplinas, mas também entre as supostamente divididas tradições ocidentais e não-ocidentais de crítica e prática. Este diálogo, eu diria, por sua vez depende da distinção entre o trabalho envolvido na análise de um fenômeno e a defesa de nossas próprias crenças em certas concepções seculares de liberdade e vinculação. A tensão entre os dois é produtiva para o exercício da crítica, na medida em que essa tensão suspende o fechamento necessário à ação política, de modo a permitir que o pensamento prossiga de formas não habituais. A academia, creio eu, continua sendo um dos poucos lugares onde tais tensões ainda podem ser exploradas.

REFERÊNCIAS

AGRAMA, Hussein. *Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: an Ethnography of Islamic legal Practice*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – Johns Hopkins University, Baltimore, 2005.

AGRAMA, Hussein. Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: is Egypt a Secular or a Religious State? *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, UK, v. 52, n. 3, p. 95-523, 2010.

ALI, Tariq. LRB Diary. *London Review of Books*, London, v. 9, 2006. Disponível em: www.tariqali.org/LRBdiary.html.

ANIDJAR, Gil. *Semites: Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

ASANI, Ali; ABDEL-MALEK, Kamal; SCHIMMEL, Annemarie. *Celebrating Muhammad: Images of the Prophet in Popular Muslim Poetry*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995.

CARENS, Joseph. Free Speech and Democratic Norms in the Danish Cartoons Controversy. *International Migration*, United States, v. 44, n. 5, p. 33-42, 2006.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution, Volume 2: the Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

DANCHIN, Peter. Of Prophets and Proselytes: Freedom of Religion and the Conflict of Rights in International Law. *Harvard International Law Journal*, Cambridge, MA, v. 49, n. 2, p. 249-321, 2008.

DE LIBERA, Alain. Voir l'Invisible. Resenha de *Image, Icône, Économie*, de Marie-José Mondzain. *Critique*, Paris, v. 42, p. 420-432, 1996.

DELORIA JÚNIOR, Vine; WILKINS, David. *Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations*. Austin: University of Texas Press, 1999.

EDGE, Peter. The European Court of Human Rights and Religious Rights. *International and Comparative Law Quarterly*, Cambridge, UK, v. 47, n. 3, p. 680-687, 1998.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECHR). *Case of İ.A. v. Turkey*. Strasbourg: ECHR, 2005.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECHR). *Case of Otto-Pre-minger-Institut v. Austria*. Strasbourg: ECHR, 1994.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECHR). *Case of Wingrove v. the United Kingdom*. Strasbourg: ECHR, 1996.

FISH, Stanley. Our Faith in Letting It All Hang Out. *The New York Times*, New York, Feb. 12th 2006. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2006/02/12/opinion/our-faith-in-letting-it-all-hang-out.html>.

FOUCHE, Gwladys. Danish Paper Rejected Jesus Cartoons. *The Guardian*, London, Feb. 6th 2006. Disponível em: www.guardian.co.uk/media/2006/feb/06/pressandpublishing.politics.

GUNN, Jeremy. Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights. In: VYVER, Johan; WITTE JUNIOR, John (org.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*. The Hague: Martinus-Nijhoff, 1996. p. 305-330.

HAARSCHER, Guy. Free Speech, Religion, and the Right to Caricature. In: SAJÓ, András (org.). *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*. Utrecht: Eleven International Publishing, 2007. p. 309-28.

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

JOHANSEN, Baber. Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments. *Social Research*, Baltimore, v. 70, n. 3, p. 687-710, 2003.

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

LATOUR, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

LEE, Benjamin. *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity*. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

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

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MALIK, Maleiha. Muslims Are Now Getting the Same Treatment Jews Had a Century Ago. *The Guardian*, London, Feb. 2nd 2007. Disponível em: www.guardian.co.uk/commentisfree/story/0,,2004258,00.html.

MAMDANI, Mahmood. The Political Uses of Free Speech. *Daily Times*, Lahore, Feb. 17th 2006. Disponível em: www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2006%5C02%5C17%5Cstory_17-2-2006_pg3_3.

MARTÍNEZ-TORRÓN, Javier; NAVARRO-VALLS, Rafael. The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights. *Helsinki Monitor*, Leiden, v. 9, n. 3, p. 25-37, 1998.

MAUSS, Marcel. *The Gift: the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York: Routledge, 2000.

MCCLURE, Kirstie. Difference, Diversity, and the Limits of Toleration. *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 18, n. 3, p. 361-391, 1990.

MITCHELL, Timothy. *Colonising Egypt*. New York: Cambridge University Press, 1988.

MITCHELL, William. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

MODOOD, Tariq. Obstacles to Multicultural Integration. In: MODOOD, Tariq; HANSEN, Randall; BLEICH, Erik; O'LEARY, Brendan; CARENS, Joseph. The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration. *International Migration*, United States, v. 44, n. 5, p. 3-62, 2006a. p. 51-62.

MODOOD, Tariq. The Liberal Dilemma: Integration or Vilification? *In*: MODOOD, Tariq; HANSEN, Randall; BLEICH, Erik; O'LEARY, Brendan; CARENS, Joseph. The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration. *International Migration*, United States, v. 44, n. 5, p. 3-62, 2006b. p. 4-7.

MONDZAIN, Marie-José. *Image, Icon, Economy: Byzantine Origins of the Contemporary Image*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

PARRY, Kenneth. *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*. Leiden: Brill, 1996.

PELS, Peter. *A Politics of Presence: Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1999.

PINNEY, Christopher. *'Photos of the Gods': the Printed Image and Political Struggle in India*. Londres: Reaktion Books, 2004.

POST, Robert. Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad. *In*: SAJÓ, Andras (org.). *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*. Utrecht: Eleven, 2007. p. 329-350.

RAMADAN, Tariq. Cartoon Conflicts. *The Guardian*, London, Feb. 6th 2006a. Disponível em: www.guardian.co.uk/cartoonprotests/story/0,,1703496,00.html.

RAMADAN, Tariq. Cartoon Controversy Is Not a Matter of Freedom of Speech but Civic Responsibility. Entrevista de Nathan Gardels. *NPQ*, 2006b. Disponível em: www.digitalnpq.org/articles/global/56/02-02-2006/tariq_ramadan.

SAJÓ, Andras. Countervailing Duties as Applied to Danish Cheese and Danish Cartoons. *In*: SAJÓ, Andras (org.). *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*. Utrecht: Eleven, 2007. p. 273-308.

SORABJI, Richard. Aristotle Commentators. In: CRAIG, Edward (org.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Cambridge, UK: Routledge, 2002. Disponível em: www.muslimphilosophy.com/ip/rep/A021.htm.

SPIEGELMAN, Art. Drawing Blood: Outrageous Cartoons and the Art of Courage. *Harper's Magazine*, New York, v. 312, n. 1873, p. 46-47, 2006.

SULLIVAN, Winnifred. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

WARNER, Michael. Uncritical Reading. In: GALLOP, Jane (org.). *Polemic: Critical or Uncritical*. New York: Routledge, 2004. p. 13-37.

Recebido em: 23/10/2019

Aprovado em: 23/10/2019

COMENTÁRIOS

BLASFÊMIA OU INTOLERÂNCIA? O SECULARISMO E A INJÚRIA MUÇULMANA

Leonardo Schiocchet¹

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?

¹ 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.

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 à 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 ética² — 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

² “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 simplificaradamente 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”³ 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

³ 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 retificada⁴.

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,

⁴ 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 Áustria⁵, 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

⁵ 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”⁶. Reforçando este ponto talvez, em entre-vista 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)⁷. 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 cotidiana 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

⁶ 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.

⁷ 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 amálgama 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 Laïcité 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. Acesso em: 25 jul. 2019.

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

SCHIOCCCHET, 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.

SCHIOCCCHET, 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

BARREIRAS INCOMENSURÁVEIS? UM COMENTÁRIO

AN INCOMMENSURABLE DIVIDE? A COMMENTARY

Everton Rangel

María Elvira Díaz-Benítez¹

O convite para que comentássemos este ensaio de Saba Mahmood nos colocou num impasse. Um bom impasse, certamente. O objetivo da autora é pensar o conflito entre a necessidade secular e a ameaça religiosa, ou melhor, questionar os modos com que corriqueiramente pensamos essa divisão a partir de ideários normativos tanto sobre o secular, quanto sobre o religioso e, mais fundamentalmente, sobre o modo secular de conceber o extremismo religioso. O que se vê é uma análise rica, que mostra como, de fato, esses mundos não existem sobre bases tão binárias assim. Mahmood mostra como as saídas jurídicas para a “resolução” de conflitos estão permeadas de modos seculares e hierárquicos de ativar a lei e de interpretar as culturas e a diferença. Ela mostra como a vivência muçulmana da injúria não suscita perguntas relevantes no contexto da publicação dos cartuns dinamarqueses que satirizavam o profeta Muhammad, tendo sido obscurecida pelo discurso da “liberdade de expressão”. Ser muçulmano na Europa é possível apenas por meio da assimilação? Pergunta Mahmood. Ou seria viável por meio de “uma transformação mais ampla nas sensibilidades culturais e éticas da maioria da população judaico-cristã, que sustentam a lei”? (Mahmood, neste volume).

Se nos sentimos em um impasse ao tentar comentar o texto é porque haveriam várias saídas para este fim. Poderíamos discutir, através dos argumentos da autora e de outros (Asad, 2003, 2011; Asad *et al.*, 2009; Reinhardt, 2017; Connolly, 1999), as relações entre secularismo e religião. Poderíamos

¹ Everton Rangel é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: era.rangel@gmail.com.
María Elvira Díaz-Benítez é docente no mesmo Programa. E-mail: blueananse@yahoo.com.

interpretar este ensaio à luz de sua obra, de sua antropologia engajada na interpretação dos valores éticos e culturais dos mundos árabes, como os do Egito, em sua relação crítica com valores liberais, incluindo o feminismo. Ou poderíamos tentar refletir sobre a sensação de angústia que nos produziu a leitura de um texto que fala sobre o mundo construído a partir de grandes divisores. Que mundo comum é possível compartilhar? Como podemos fazê-lo? Ou, como disse Achille Mbembe: “Como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dessemelhante, o excedente e o em comum?” (2018, p. 23). Optamos por seguir este último caminho.

O QUE HÁ PARA ALÉM DAS VIRTUDES?

A virada que Mahmood propõe em direção à ética deriva de movimentos político-intelectuais que, ao menos na antropologia, produziram um afastamento da ênfase estrutural. A centralidade assumida pelas abordagens que reconhecem a natureza histórica das sensibilidades e dos repertórios de ação disponíveis culminaram muitas vezes em apostas de cunho fenomenológico, isto é, preocupadas com a descrição do que Lambek (2015) chamou de “tonalidades da vida”. A obra de Foucault (1980, 1982, 1988), dentre outros filósofos, é particularmente cara à Mahmood, já que evidencia a possibilidade e a relevância de nos perguntarmos sobre as experiências de sujeição, mais precisamente sobre o paradoxo de tornarmo-nos sujeitos através das normas que nos habitam e habilitam as nossas ações sem determinar as cores precisas das mesmas. É esse o postulado que parece sustentar a ideia de pensar a agência como correlacionada às capacidades encorporadas [*embodied*]; aos meios de formação do sujeito; à ética enquanto conjunto de práticas que redundam em estilos de vida. Quando a ética está correlacionada às virtudes, diz a autora, devemos nos perguntar menos sobre o que ela significa e mais sobre o que ela faz, causa ou provoca. Nesse sentido, as práticas virtuosas são positivities porque permitem às pessoas operarem um conjunto de ações sobre si mesmas, visando alcançarem um estilo de ser, uma dada forma de

sentir e pensar compartilhada localmente. Parece-nos que o trabalho de si sobre si mesmo não é bem compreendido se percebido como algo puramente individual, um autocentramento ou uma renúncia ao outro. Trata-se, antes, da presença do outro em si, de um trabalho que não se faz completamente sozinho e que, no limite, está destinado ao outro, ou melhor, depende da existência do outro para que seja efetuado.

Em outra publicação (Díaz-Benítez; Rangel; Fernandes, 2018), fizemos alusão à crítica de Schielke (2009) à etnografia de Mahmood enquanto produto intelectual revelador de “histórias de sucesso”, isto é, focado na descrição de práticas virtuosas relativamente bem efetuadas. Nosso objetivo era o de demarcar que o foco na ética das virtudes pode encobrir a análise dos custos subjetivos associados à conquista dos modos de conduzir a si considerados bons e belos em determinados contextos sociais. Pensávamos naqueles sujeitos desgastados pelas promessas das normas no mundo capitalista e naquelas apostas políticas na negatividade como modalidade de evasão (Halberstam, 2011): um deixar de ser, por um lado, fomentado pelo caráter desigual e excludente das possibilidades de reconhecimento e, por outro lado, aplaudido como estratégia de enfrentamento às políticas liberais. Contrastávamos as histórias de sucesso às histórias de falência, considerando quais imaginações políticas os autores acionam e normatizam. Buscávamos assim chamar atenção às ambivalências que constituem a vida daqueles sujeitos que, mesmo desgastados, seguem esperando e lutando por dias melhores, por futuros incertos. Usávamos a palavra ambivalência para demonstrar que o fazer dos sujeitos não está em necessária relação de oposição ao desfazer dos mesmos, nem o questionamento das fórmulas de sucesso e felicidade independe da compreensão das formas de participação e relativa adequação às normas que muitas vezes são associadas ao liberalismo. O fato é que a palavra ambivalência pode tanto ser uma qualidade intrínseca dos fenômenos, como pode ser apenas uma linguagem vaga e imprecisa, uma falha da própria capacidade de um antropólogo ou outro de descrever os fenômenos (Strathern, 1999).

Se não há como saber o que de fato significa o uso da palavra ambivalência, a não ser de etnografia em etnografia, é fundamental explicitar uma abordagem que nos inspira e que pode inspirar descrições que nos parecem de suma importância. A ideia de que os eventos críticos não surgem do nada, nem esvanecem sem baixar ao cotidiano (Das, 2007), é digna de nota porque nos faz ver que episódios como o da publicação das imagens satíricas do profeta Muhammad podem ser analisados a partir das controvérsias que evocam, mas também a partir do modo como lançam seus tentáculos em direção à vida ordinária. Pensando nesse segundo sentido, encontramos no esforço descritivo de Mahmood uma linguagem política para tratar daquilo que sentiram os muçulmanos que viveram os ataques à imagem do profeta como injúrias voltadas diretamente a eles mesmos, uma vez que a relação entre essas pessoas e a imagem caracteriza-se pela mútua constituição. A relação dos devotos com Muhammad é uma forma de “habitar o mundo, corporal e eticamente” (Mahmood, neste volume) vivida não como mandamento, mas como virtude, como similitude. Assim, blasfemar a imagem do profeta é blasfemar uma figura de imanência, uma relação de copresença. Mahmood explica esse vínculo ao ícone a partir da noção de *schesis* de Aristóteles, que qualifica uma relação com a figura autoral do Profeta por meio de um sentido de intimidade e desejo, um trabalho de amor, e não como resposta a uma compulsão da lei. No texto que nos foi sugerido comentar é possível perceber a relevância política e ética atribuída ao trabalho do amor, mas não é possível através dele perceber possibilidades concretas de reconhecimento dessa virtude em seus próprios termos cosmológicos, o que culmina na crítica elaborada pela autora às sensibilidades seculares e seu controle das formas de expressão da religiosidade.

Reafirmar o apelo à transformação das sensibilidades feito por Mahmood requer, para além da identificação de práticas virtuosas, insistir que ainda há muito por dizer sobre o que é viver com aqueles de quem não conseguimos ou não podemos nos afastar completamente, mesmo que nos causem dor. O chamado que estamos fazendo é o de voltarmos nossas descrições aos sabores, cores e custos do que é viver com quem estamos em profundo “desacordo”

ou mesmo nos ameaça. O Brasil de 2019 é um exemplo poderoso para pensar a este respeito. Quantos de nós nos indignamos com a atuação e as ideologias da família que está no poder, bem como com os múltiplos sujeitos que, unidos a eles rizomaticamente, atuam em estados e municípios, em ministérios, secretarias e afins. Quantos são os que enunciam frases taxativas, estilo: “tenho nojo desses evangélicos” e “odeio o pentecostalismo”? Por sua vez, quantos deles acusam qualquer posição ou opinião nossa como gesto de “comunista”, de pessoas “do mal”, de “petralha” que quer acabar com o “pouco que resta do Brasil”? O que vivemos agora é a experiência palpável do Grande Divisor, a redução provocada pelo teatro realista do nós contra eles, a sensação de que existe uma diferença inegociável, de que estamos vivendo numa luta do bem contra o mal. Nesse horizonte, se existem diferenças entre ser evangélico ou pentecostal, tanto faz, botamos tudo no mesmo saco com a maior tranquilidade. Se somos de centro, de esquerda ou simplesmente contrários às políticas do governo atual, tanto faz, porque segundo o ângulo de observação dos nossos opositores podemos representar uma ameaça de grande potencial. Facilmente nos convertemos, diante dos seus olhos, em uma manifestação do “extremismo secular”, e nós, certamente, ao assistirmos os efeitos dos seus programas de extermínio de tudo aquilo em que acreditamos em termos de educação, saúde, emprego, gênero, corrupção, sexualidade, segurança e qualidade de vida, entre outros, nos sentimos interpelados por “extremistas religiosos”.

E, assim, a guerra começa — se não no plano do corpo a corpo como de fato é vivido enfaticamente pelas minorias de classe, raça/etnia, gênero/sexualidade nas cidades e nas zonas rurais do país — no terreno da linguagem. Injuriamos, ofendemos, humilhamos. Ou, então, utilizamos as gramáticas da *paródia* como resposta sempre possível àquilo que representa um risco social (McClintock, 2010).

Esse é um lado da moeda, a experiência sensorial de um cotidiano que nos empurra a tomar atitudes e a acionar pensamentos que obscurecem a possibilidade de respondermos de modo otimista a pergunta: que mundo é possível compartilhar? Sugerimos pensar que esse é o cotidiano dos eventos

críticos. Com essa expressão fazemos referência à rotinização dos acontecimentos políticos que nos apavoram e nos governam através das frases de efeito, das notícias alarmantes, das incitações constantes ao medo, da perda real e imaginada de um futuro outrora enunciado. Paralelamente, vivemos em um outro cotidiano, aquele relativo às relações de vizinhança e intimidade, e é este cotidiano que, por vezes, desafia o grande divisor e nos faz questionar nossas sensibilidades frente ao outro. O que ameaça o cotidiano das relações de vizinhança, intimidade ou proximidade é a hipermetropia mútua, a incapacidade de enxergar ao outro de perto, ou a nossa incompetência para visualizar que o vizinho evangélico, aquele que ajudou a eleger o presidente, talvez não te queira morto, mesmo que você seja uma bicha preta. Poderíamos dar inúmeros exemplos e emaranhar mais ainda a questão indagando como, entre os progressistas, há também racismo. Como entre os gays, há bolsonarismo. Ou como, entre os pentecostais, há micropolíticas de solidariedade racial e as igrejas podem ser também espaços relevantes para o empoderamento feminino. Enfim, o que queremos dizer com isto é apenas que é a esse cotidiano das relações de contiguidade que as nossas sensibilidades afetivas e éticas se voltam para fazer um mundo possível, mesmo em meio aos grandes divisores que nos constituem — nesse cotidiano dos eventos críticos — e que, aparentemente, não estamos dispostos a abdicar.

Quando Veena Das (2018) propôs observarmos as “texturas da vida” — expressão que lembra aquela usada por Lambek (2015), “tonalidades da vida” —, ela pensava que nenhum cotidiano se oferece ao conhecimento de modo direto, já que as coisas de todos os dias comportam opacidade e anunciam a sua presença, mais ou menos como o tempo que, não sendo palpável, exhibe a si mesmo a partir do trabalho que efetua nos corpos e nas paisagens. Porque o cotidiano precisa ser imaginado, isto é, não existe como fato empírico dado, as modalidades de imaginação do mesmo apontam para os diferentes modos como a intimidade pode ser descrita, e não só ela. Isso é particularmente interessante porque acentua que as texturas assumidas pelo ordinário são múltiplas e que a imaginação antropológica constrói e limita o que chama de hábito, espécie de sensibilidade incorporada e repetitiva.

Acreditamos que o esforço de desnaturalização do hábito é parte necessária da tarefa de entender como, onde, quando, por quê e em quais circunstâncias estamos dispostos ou não a atender aos mais variados chamados do outro, dos nossos vizinhos que hoje já não são quem uma vez foram para a gente. Se há criatividade vinculada às pequenas transformações do hábito, aos deslocamentos infinitesimais do comportamento, o próprio cotidiano guarda algo misterioso e certa volatilidade em sua superfície. O que as pessoas fazem para não deixar que os seus desapontamentos se tornem a totalidade da vida? Pergunta-se Das (2018). Como o mundo comum é ameaçado, desfeito e reparado, sem que sejam apagadas as memórias doloridas do que foi vivido junto?

VIVER JUNTOS NA QUEBRA: POR UMA ÉTICA ABAIXO-COMUM

No ensaio que originou este comentário, Mahmood levanta outra questão que queremos destacar: a do tratamento racista que recebe o povo muçulmano na Europa e a da negação secular deste mesmo tratamento, sob o argumento de que a religião não é biologia e que, não sendo biologia, não teria nada a ver com raça. A religião, sob esse ângulo, seria um assunto de escolha pessoal. Se Mahmood reteve esta última colocação sobre a escolha para a elaboração de sua crítica, nós queremos reter a ideia da racialização da diferença, e ao redor disto discorrer para finalizar este breve texto.

A pergunta que nos move diz respeito às derivas daqueles para os quais a reparação do cotidiano não é uma possibilidade real. O que é o comum para as pessoas que tiveram o seu cotidiano tornado crítico em sua inteireza? Quais são as formas de compartilhar um mesmo mundo quando as possibilidades de futuro de uns estão radicalmente mais ameaçadas que as de outros?

Em *Sobre el terrorismo suicida (On suicide bombing)*, Talal Asad (2008) se pergunta: Por que o Ocidente responde aos atentados suicidas com um horror

excepcional, mas não manifesta a mesma emoção diante das crueldades das ditaduras, das democracias, dos sistemas penais e carcerários, das políticas de imigração, das limpezas étnicas, das torturas e das guerras imperiais? Os motivos para o ato suicida são, segundo suposições liberais, atribuídos às subjetividades religiosas islâmicas através de ideias como as de “martírio” e “sacrifício”; que se assemelham a ideários cristãos sobre o “tornar-se sagrado” e, como explica o autor, são elementos do imaginário político do nacionalismo moderno (Asad, 2008, p. 68). Encontrar uma explicação pela via da religião, aludindo a elementos psicológicos, a tradições familiares e signos culturais, é fundamental para os discursos sobre a proteção da civilização contra a barbárie. Isso parece uma saída mais simples do que aceitar que, se

o capitalismo industrial é a condição volátil sob a qual as liberdades Ocidentais têm sido construídas, defendidas e outorgadas ao mundo, [...] porque o Estado soberano moderno possui um direito absoluto a defender-se e essa defesa pode comportar, legitimamente, a utilização de armas nucleares, a guerra suicida, com incalculáveis consequências planetárias, existe, no mundo liberal, como uma possibilidade legítima. (Asad, 2008, p. 77).

O que está em jogo, concordam Asad e Mahmood, são sensibilidades que separam o que é digno de dor ou de ser visto com horror, daquilo que não é, e a criação de justificativas para a perpetuação dessas visões. Assim, o mundo que conhecemos está habitado por uma enormidade de contingentes humanos relegados à linha da sobrevivência e obrigados a viver com outros contingentes que os desejam mortos. Falamos de sujeitos e nações unidas à vida por uma *dívida impagável*. Essa noção, *dívida*, tem sido desenvolvida pela antropóloga Denise Ferreira da Silva (2017), e por Stefano Harney e Fred Moten (2013) em relação ao sujeito negro e à experiência da colonização que se reatualiza em diversos atos necropolíticos. Está presente também na obra de Octavia Butler, *Kindred* (2019), que nos lembra, evocando Fanon, o quanto o corpo dos sobreviventes é sempre um corpo amputado. O problema da descolonização, nos lembra Achille Mbembe (2019), é que ela acontece mantendo os dispositivos mentais que legitimaram a sua domi-

nação, perpetuação esta que impede os povos africanos e afrodescendentes de “sair da grande noite”. Essas estruturas racistas de pensamento, percepção e comportamento “[...] recomeçam a aparecer hoje em dia no contexto das controvérsias sobre o Islã, o uso do véu ou da burca, a questão dos *banlieues*, da imigração e da identidade” (Mbembe, 2019, p. 251). Sabemos que não é possível descolonizar sem desracializar. Mbembe chama esse movimento de percepção legitimante da dominação e da divisão hierárquica da diferença humana de *o princípio de raça*:

[S]ob vários aspectos, nosso mundo continua a ser, mesmo que não o queira admitir, um ‘mundo de raças’. O significante racial ainda é, em larga medida, a linguagem incontornável, mesmo que por vezes negada, da narrativa de si mesmos e do mundo, da relação com o outro, com a memória e com o poder. (Mbembe, 2018, p. 106).

Quais estratégias são possíveis para os corpos unidos simbolicamente pelo princípio de raça? Mahmood (2005) entende que habitar a norma é uma forma de agência para além da prerrogativa — liberal — da resistência. Outras éticas entendem que a norma é aquilo que historicamente tem criado seres quebrantados e que mais do que resistir à norma ou habitá-la, é necessário não reconhecê-la. Estaríamos entrando no âmbito de uma ética *abaixo-comum*, que, como Harvey e Moten (2013) descrevem, seria aquela que se constrói a partir de uma quebra (que é *fratura*, e simultaneamente, *dívida*) para a qual não existe reparação. Produto da governança — isto é, a instituição dos modos de governo da branquitude ou dos modos com que a racialização foi instituída como política e transformada em poder —, a quebra se perpetua porque a violência da pretitude é inseparável da própria governança.

A essas violências, os *abaixo-comuns* respondem com a *técnica fugitiva*. O fugitivo abaixo-comum é aquele que nada tem, apenas a materialidade de sua própria vida, aquele que foi expropriado inclusive de uma humanidade que não consegue alcançar. Sua fuga não restaura a ordem, mas anuncia uma violência cíclica que persiste. E enquanto o racismo existir e o corpo

racializado continuar a significar uma propriedade para o capitalismo, haverá o movimento de fuga. Nessa fuga, o *abaixo-comum* entende que o mundo implica um trauma, e reconhece sua vida expropriada em outra vida expropriada que é negra, mas também indígena (e que, se unidos pelo *princípio de raça*, pode ser palestina, pobre, LGBT...).

A vida na quebra supõe desde aí se construir algo novo que não parta da procura pelo reconhecimento da branquitude, mas do derrubamento dessa estrutura de reconhecimento que afirma a supremacia. Que não parta de uma oposição à norma, mas de “habitar esse afora indômito para além das estruturas que habitamos e que nos habitam” (Halberstam, 2013, p. 7), significa rechaçar aquilo que tem sido negado e aquilo que tem sido oferecido.

Barreiras incomensuráveis? A essa pergunta a ética *abaixo-comum* responderia que habitar a quebra em conjunto deverá possibilitar novas formas de imaginação, e que são necessárias coalizões em que aquele que ostenta o poder abra mão não apenas de seu poder, mas do ponto de vista no qual esse poder faz sentido.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. *Sobre el terrorismo suicida*. Barcelona: Editorial Laertes, 2008.

ASAD, Talal. Thinking about the secular body, pain, and liberal politics. *Cultural Anthropology*, Arlington, VA, v. 26, n. 4, p. 657-675, 2011.

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).

BUTLER, Octavia. *Kindred: laços de sangue*. São Paulo: Morrobranco Editora, 2019.

CONNOLLY, William. *Why I am not a secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

DAS, Veena. Ethics, self-knowledge, and life taken as a whole. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, IL, v. 8, n. 3, p. 537-549, 2018.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; RANGEL, Everton; FERNANDES, Camila. Governo, desejo, afeto. In: RANGEL, Everton; FERNANDES, Camila; LIMA, Fátima (org.). *(Des)Prazer da norma*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2018. p. 11-44.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. The subject and power. *Critical Inquiry*, Chicago, IL, v. 8, n. 4, p. 777-795, 1982.

HALBERSTAM, Jack. *The queer art of failure*. Durham: Duke University Press, 2011.

HALBERSTAM, Jack. The wild beyond: with and for the undercommons. In: HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. *The undercommons: fugitive planning and black study*. New York: Minor Compositions, 2013. p. 7-12.

HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. *The undercommons: fugitive planning and black study*. New York: Minor Compositions, 2013.

LAMBEK, Michael. Lecture 1: living as if it mattered. In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four lectures on Ethics: anthropological perspectives*. Chicago: Hau Books by Chicago Press, 2015. Cap. 1.

MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: Editora n-1, 2018.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

REINHARDT, Bruno. Afetos seculares. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 167-174, jan./abr. 2017.

SCHIELKE, Samuli. Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of Young egyptians. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Hoboken, v. 15, n. 1, p. S24-S40, 2009.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2017.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157-175, out. 1999.

Recebido em: 29/10/2019

Aprovado em: 29/10/2019

SIGNOS INJURIOSOS: SABA MAHMOOD, OS CARTUNS DINAMARQUESES E O DEBATE SOBRE IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS

Daniel do Nascimento e Silva¹

Resumo: Este artigo retoma o argumento de Saba Mahmood em seu emblemático texto, “Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável?”, publicado em português em *Debates do NER*. O objetivo de meu texto é aprofundar a discussão sobre ideologias linguísticas proposta por Mahmood no contexto da onda de violência que aconteceu depois da publicação, em 2005, de uma série de charges injuriosas sobre Muhammad e muçulmanos devotos. Crenças sobre a linguagem arraigadas na tradição do cristianismo protestante — que dão suporte ao que chamo de ideologia semiótica secular — desempenharam um papel central na desconsideração dos efeitos performativos das imagens e no apagamento da dor moral sentida por muitos muçulmanos. Aprofundo no artigo as raízes calvinistas dessa ideologia semiótica secular, sistematizada por Ferdinand Saussure e o contexto calvinista em que ele viveu. Contrastando a visão de Saussure com a de seu contemporâneo Peirce, aponto para o apagamento da dimensão corpórea e reflexiva do uso da linguagem, e para a necessidade de crítica desse aspecto, que faz parte da dimensão pouco problematizada do universo secular em que críticas à religião tendem a ganhar corpo.

Palavras-chave: Cartuns Dinamarqueses; Ideologias Linguísticas; Ideologias Semióticas; Saussure; Saba Mahmood.

*INJURIOUS SIGNS: SABA MAHMOOD, THE DANISH CARTOONS,
AND THE DEBATE ON LANGUAGE IDEOLOGIES*

Abstract: This article revisits Saba Mahmood’s argument in “Secular reason and secular affect: an incommensurable divide?”, published in Portuguese in *Debates do NER*. My aim is to parse the Mahmood’s discussion on linguistic ideologies

¹ Docente na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. E-mail: dnsfortal@gmail.com.

in the aftermath of the violent uprisings following the injurious Danish cartoons about Mohammed and devout Muslims, first published in 2005. Some beliefs about language embedded in the Protestant tradition — which give support to what I call secular semiotic ideology — played a pivotal role in the dismissal of the performative effects of the images and in the erasure of the moral pain felt by many Muslims. I spell out the Calvinist roots of this ideology, which was systematized by Ferdinand Saussure in his Calvinist intellectual milieu. While contrasting Saussure's vision and that of his contemporary, Peirce, I call attention to the erasure of the embodied and reflexive dimension of language use, as well as to the necessity of critique of this operation — a layer that is relatively unproblematized in the secular sphere where critiques of religion tend to be shaped.

Keywords: Danish Cartoons; Language Ideologies; Semiotic Ideologies; Saussure; Saba Mahmood.

Em 2009, Saba Mahmood publicou, na revista *Critical Inquiry*, o emblemático artigo “Religious reason and secular affect: an incommensurable divide?”. O texto é republicado nesta edição da revista *Debates do NER*, como “Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incommensurável?”, traduzido por mim e revisado por Bruno Reinhardt. Nesse artigo, Mahmood aborda a polêmica em torno de uma série de cartuns abordando o profeta Muhammad que foram publicados no jornal dinamarquês *Jyllands-Posten* em 2005. Reunidas em uma página inteira do jornal e intituladas *Muhammeds ansigt*, ou *A face de Muhammad*, as caricaturas representam o Profeta de várias formas, algumas delas nitidamente feitas para ofender sensibilidades islâmicas; uma das figuras mostra o Profeta com uma bomba em seu turbante. A série foi republicada por outros jornais europeus e causou furor no mundo. Os protestos que se seguiram só não aconteceram na América Latina (Klausen, 2009). Aproximadamente 200 pessoas morreram, metade delas na Nigéria.

Em 2008, depois de a polícia dinamarquesa revelar um plano delineado por três homens para matar o cartunista Kurt Westergaard — um dos doze artistas que caricaturaram Muhammad —, o *Jyllands-Posten*, outros jornais

dinamarqueses e outros periódicos ao redor do mundo republicaram o cartum de Muhammad com uma bomba no turbante. Novos protestos emergiram. Um carro-bomba explodiu na frente da Embaixada da Dinamarca no Paquistão, matando oito pessoas.

A violência presente em alguns dos protestos — muitos deles foram pacíficos, como aponta Mahmood — serviu de justificativa para outros tipos de caricaturas, por assim dizer, de ordem discursiva: por exemplo, o argumento de que crentes muçulmanos, mesmo aqueles que reagiram de forma silenciosa, se sentiram feridos com as imagens do Profeta devido à sua incapacidade de entender o valor e o funcionamento da liberdade de expressão; de que esses crentes confundiram a chacota a Muhammad com um ataque ao islã como religião ou aos muçulmanos como grupo; de que os ofendidos teriam se rendido muito facilmente à injunção islâmica de que não se deve desenhar a face do Profeta, uma vez que há diversas imagens de Muhammad no registro histórico; e de que os fiéis estariam, de forma problemática, confundindo espaço privado e público ao deixar assuntos religiosos dominar esse último espaço. Stanley Fish, escrevendo sobre a violência que eclodiu no Oriente Médio em 2012, após a publicação de um “filme” caricatural sobre o islã chamado *A inocência dos muçulmanos*, resume muito bem a suposta incapacidade (ou má vontade) de fiéis muçulmanos entenderem o valor e as consequências da liberdade de expressão². Fish (2012) aponta que o princípio secular-liberal de organização do Estado, formulado por pioneiros como John Locke, pressupõe “indivíduos bifurcados”, isto é, pessoas que vivem sua fé em âmbito privado e abrem mão de suas preferências religiosas na esfera pública em nome de um bem comum. A 1.^a

² Stanley Fish já havia escrito artigo no *The New York Times* em 2006, comentando sobre os cartuns dinamarqueses. Em “Razão religiosa e afeto secular”, Saba Mahmood aponta os problemas de sua visão, sobretudo de que o liberalismo é “anêmico” em suas reivindicações morais, em oposição às crenças morais fortes dos muçulmanos devotos (ver Mahmood, 2009, p. 841, 845; Mahmood, neste volume). Trago em meu comentário os argumentos de Fish em resposta ao “filme” *A inocência dos muçulmanos*, de 2012, porque há uma certa continuidade nas visões desse e de outros comentadores liberais.

Emenda à Constituição Americana, segundo ele, protege essa distinção entre público e privado, podendo ser resumida com o dizer: “Eu odeio e rejeito o que você diz, mas irei defender até a morte seu direito de dizê-lo”. Ou seja, no universo privado, eu odeio o que você diz, mas admito, em nome da civilidade no espaço público, que você diga tudo o que quer dizer. Essa bifurcação estaria impedida na racionalidade islâmica. Continua Fish (2012):

Não preciso dizer que aqueles que protestaram na Líbia e no Egito não diriam isso [a frase-síntese da 1ª Emenda] – talvez não porque não entendam a Primeira Emenda ou a barreira que deve separar religião da vida civil ou a distinção entre a identidade de uma pessoa como cidadão e como crente ou a diferença entre palavras e pancadas, mas porque eles rejeitam todos esses quatro pontos e, de fato, os consideram maus. Para eles, uma religião que confine a si mesma ao coração e à capela, e seja assim exercitada intermitentemente no decorrer do cotidiano, não é religião.

Em “Razão religiosa e afeto secular” (2009), Mahmood problematiza a suposta incomensurabilidade entre os dois princípios de circulação de discursos na sociedade — o islâmico, que seria fundado em sensibilidades religiosas, e o secular-liberal, supostamente fundado apenas em sensibilidades laicas. A autora inicia por dar nuance a esses dois blocos, que estão longe de ser dicotômicos ou homogêneos. No contexto de estudos sobre relações entre secularismo e religião, Mahmood aponta, de partida, que o secularismo não é uma instância que se separa da religião, mas um modo de “rearticulação da religião de uma maneira que é comensurável com sensibilidades e formas de governo modernas” (neste volume). Historicamente, na medida em que o secularismo passou a regular “lei, o aparato de estado, a produção de conhecimento e as relações econômicas no mundo moderno”, ele também passou a afetar “concepções, ideais, práticas e instituições da vida religiosa” (neste volume). As formas de racionalidade que se formaram nesses dois campos, assim, se informam mutuamente e têm variadas formas de intersecção histórica — de forma que a incomensurabilidade apontada por Fish se torna insustentável. O próprio secularismo é formado no interior de

uma sensibilidade religiosa, a do Cristianismo Protestante, que influenciou a racionalidade política conhecida como liberalismo e o próprio capitalismo (Weber, 2004; Asad, 2003).

Neste texto, escrevo de um lugar específico e pretendo demonstrar como o trabalho de crítica produzido por Mahmood, ao longo de sua carreira, pode contribuir para estender o horizonte analítico desse lugar. O lugar de que falo é o da linguística que se interessa pelo conhecimento comparativo e situado produzido pela antropologia. Por meio da etnografia, a antropologia tem permitido um descentramento importante de suposições caras ao lugar de fala do/a analista. A etnografia realizada por Mahmood (2005) entre mulheres do revivalismo islâmico no Egito é um exemplo desse trabalho de autocrítica. O movimento de mulheres que a autora observou resiste à secularização do Egito e à erosão da sensibilidade religiosa que elas veem como “o espírito do Islã” (Mahmood, 2005, p. 43). Elas fazem parte de um movimento conservador que não busca subverter normas ou questionar dominação, aos moldes de formas de resistência como as descritas por Butler (1993, 1997) em seu modelo de resignificação. Mahmood reconhece o mal-estar que as posições do revivalismo islâmico produzem na crítica liberal ocidental, especialmente nela mesma, que foi durante sua vida participante do feminismo progressista. No entanto, Mahmood preferiu encarar a repugnância que o revivalismo causava nela e produziu uma crítica etnográfica que “examinasse os elementos e sensibilidades constitutivos que compõem esse desconforto” (2005, p. 38). Ao procurar entender as formas de agência que emergiam no aprendizado de normas de piedade pelas fiéis do movimento, Mahmood comparativamente endereçou as próprias normatividades do feminismo que ela vivenciou no ocidente. A crítica, aponta a autora,

é mais poderosa quando deixa aberta a possibilidade de que possamos também ser refeitos no processo de nos engajarmos com a visão de mundo do outro, de podermos passar a aprender coisas que não sabíamos antes de iniciar a empreitada. Isso requer que ocasionalmente viremos o olhar crítico para nós mesmos, para deixar aberta a possibilidade de nos refazer no encontro com o outro. (Mahmood, 2005, p. 36-37).

Assim, a seguir, lanço o olhar para a potência do pensamento de Mahmood não apenas para entender questões de injúria verbal, afeto e desigualdade política no local que não presenciou os protestos que afetaram o campo etnográfico da autora, mas também na disciplina que não foi proeminente em seu trabalho — a linguística — mas que faz parte do projeto epistêmico liberal-secular que ela procurou problematizar em “Razão religiosa e afeto secular” e em sua profícua produção intelectual. No que segue, situo a reflexão da autora no debate mais amplo das ideologias linguísticas, de forma a apontar a importância etnográfica do conceito e o lugar das racionalizações sobre práticas de leitura seculares e religiosas na tradição linguística do ocidente; em seguida, revisito alguns trabalhos contemporâneos no campo das ideologias linguísticas (Gal; Irvine, 2019; Keane, 2018), para chamar atenção à atualidade do pensamento de Saba Mahmood e a alguns caminhos futuros que podem ser nela inspirados.

IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS, IDEOLOGIAS SEMIÓTICAS

Gostaria de comentar um artigo de opinião recente, redigido pela jornalista Mariliz Pereira Jorge e publicado em sua coluna na *Folha de S. Paulo*, em 18/04/2019. O breve texto é prototípico das concepções de linguagem e corpo inspiradas pela tradição norte-americana de liberdade de expressão e que têm ampla circulação no Brasil. De forma ampla, essas concepções — tratadas por Saba Mahmood como uma ideologia semiótica, como detalharei adiante — tiveram um papel preponderante no modo como sensibilidades da minoria islâmica na Europa foram enquadradas no debate em torno dos cartuns dinamarqueses.

Intitulado *Pelo direito de ofender*, o texto de Mariliz Jorge (2019) se inicia com o resumo de um caso de ofensa nos EUA. Uma motorista, Debra L. Cruise-Gulyas, processou um policial por este ter aumentado sua multa por infração no trânsito. O motivo do acréscimo ao valor da multa foi a irritação do policial com o gesto que a motorista fez ao sair do local: ela

lhe mostrou o dedo do meio. A decisão judicial, pautada na 1.^a Emenda à Constituição norte-americana, garantiu a Cruise-Gulyas o direito de se expressar ofensivamente.

A jornalista então aplica sua racionalização sobre o caso a contextos jurídicos diferentes, como o do Brasil e da França. Além disso, Mariliz Jorge coloca em paralelo o policial norte-americano e a deputada Maria do Rosário, que foi ofendida por Jair Bolsonaro, em 2003 e 2014, ocasiões em que o então deputado disse que só não a estupraria por ela não ter mérito para isso:

Um policial pode ser ofendido? Não deveria, mas pode. Uma deputada pode ser xingada? Não deveria, mas pode. Não porque mereçam, mas porque as pessoas devem ser livres, inclusive para bancar o idiota. E também porque ser ofendido é ônus inerente a cargos públicos em qualquer lugar civilizado — talvez não seja nosso caso. (Jorge, 2019).

Como falei, embora a lei criminal em relação à fala seja diferente nos EUA e no Brasil, a jornalista equipara os dois contextos legais. Ao contrário dos Estados Unidos, o Brasil criminaliza o discurso de ódio: segundo o artigo 5 da Constituição Federal de 1988, o Brasil tipifica o crime de discriminação, que é onde o crime de racismo direcionado a um grupo pode ser enquadrado; o artigo 50 do Código Penal Brasileiro tipifica o crime de injúria verbal, que é quando um ato de fala racista (ou outro ato injurioso) é direcionado a um indivíduo em vez de uma coletividade (ver Santos Allen, 2017). Meu ponto aqui não é propriamente enfatizar as inconsistências nessa equiparação de tradições legais e discursivas distintas, mas sim chamar atenção para a força da tradição secular da liberdade de expressão, uma ideologia semiótica que atribui a palavras e imagens uma função representacional em vez de corpórea e afetiva. Antes de investir na crítica de Mahmood a essa tradição, cumpre relatar que, em seguida, Mariliz Pereira Jorge, como que ecoando Stanley Fish e a doutrina lockeana por ele citada, atribui o sentimento de ofensa à interioridade e subjetividade dos indivíduos, e não ao plano público da política:

Ofensa é subjetivo. Podemos fazer uma lista do que cada um considera insulto. Se organizar direitinho, censuramos todo mundo. Um leitor, por exemplo, incomodou-se que escrevi merda e zona em textos recentes. Mandou cartinha para o jornal. Os assassinos dos cartunistas do Charlie Hebdo não gostavam das piadas com religião. A linha que separa uma reclamação de um processo ou de uma chacina fica cada vez mais tênue, pois há ofendidos de sobra. (Jorge, 2019).

Mais uma vez, reforço que a jornalista, talvez pelo pequeno espaço de sua coluna, aproxima tradições legais e casos de ofensa e violência bastante distintos. Todos os casos citados têm muitas camadas; a violência de alguns deles, como o atentado terrorista em 2015 ao Charlie Hebdo, que deixou doze pessoas mortas em sua redação, exigem uma análise que seja capaz de especificar e distinguir histórias de injúria, racismo e milícias armadas. A jornalista, no entanto, prefere agrupar esses casos díspares, bem como seus efeitos. A culpa, no final das contas, é dos ofendidos, e não de processos de discriminação e desigualdade mais amplos: “A linha que separa uma reclamação de um processo ou de uma chacina fica cada vez mais tênue, pois há ofendidos de sobra.” (Jorge, 2019).

Em “Razão religiosa e afeto secular”, Saba Mahmood busca as origens da ideologia semiótica que dá fundamento aos comentários da jornalista brasileira e a uma porção das críticas à dor moral sentida por fieis muçulmanos com as caricaturas ao Profeta. Acredito que uma nota sobre o conceito de ideologia semiótica/linguística será importante para situar melhor o gesto de Mahmood no contexto de sua crítica etnográfica ao secularismo e a teorias dominantes sobre a linguagem no ocidente. Webb Keane, o autor em que Mahmood (2009, neste volume) se baseia na discussão sobre ideologias semióticas, propõe em artigo recente que uma ideologia semiótica diz respeito “às concepções subjacentes das pessoas sobre o que são signos, a quais funções os signos servem e a que consequências eles podem produzir” (Keane, 2018, p. 64). O conceito mais amplo de ideologias semióticas é inspirado no conceito mais particular de ideologias linguísticas, proposto por Michael

Silverstein, que as definiu como “quaisquer conjuntos de crenças sobre a língua (ou linguagem) articuladas pelos usuários como uma racionalização ou justificação de estruturas e uso da língua percebidas” (1979, p. 193). Keane (2018, p. 64) aponta que Silverstein deu uma grande contribuição à teoria social — e não apenas à antropologia linguística — com seu gesto pioneiro de “revitalizar o conceito de ideologia”. O conceito de ideologias linguísticas ou semióticas, de fato, é de fundamental interesse etnográfico na medida em que toma as crenças sobre o que são os signos não como falsa consciência ou como desvio de uma compreensão mais científica, mas como formulações sobre linguagem e seus usuários que são situadas, vinculantes, interessadas e contestáveis — como qualquer ideologia. Gal e Irvine (2019, p. 13) propõem que falar de ideologia pressupõe um sentido de “diferença, posicionamento e perspectiva”. Ideologia também se conecta facilmente com relações de poder e regimes de valor. Ideologias, além de tudo, são sempre contestáveis.

A tradição das ideologias linguísticas ou semióticas, na antropologia linguística norte-americana, tem uma clara filiação ao trabalho do semioticista Charles Sanders Peirce. As razões para o recurso ao trabalho de Peirce são várias — desde o próprio interesse de Jakobson, orientador de Silverstein, pelo pensamento de Peirce, passando pela tradição semiótica da Universidade de Chicago até o trabalho etnográfico de Richard Parmentier (1994). Mas eu gostaria de reter aqui um aspecto fundamental, que se vincula diretamente à crítica a Saussure feita por Mahmood em “Razão religiosa e afeto secular”. Trata-se da importância que Peirce atribuiu à figura do “interpretante”, um dos elementos da primeira tríade semiótica que o lógico norte-americano propôs. Segundo essa primeira tríade, todo signo pressupõe a conexão entre um *representamen* (algo que significa alguma coisa diferente de si próprio, um signo), um objeto (algo a que o signo se refere) e um interpretante (uma operação mental ou processo de tradução). Em outras palavras, para Peirce, “um signo não funciona como signo a menos que seja interpretado como um signo” (Peirce, MS 59, p. 32 *apud* Keane, 2018, p. 64). Um processo reflexivo está sempre em questão quando interpretamos signos. Comparando

esse modelo tricotômico ao modelo dicotômico de Saussure, que ecoa a velha distinção teológica entre corpo e alma (Lahud, 1977), a proposta de Peirce, por assim dizer, possui um componente fundamental com o qual o paradigma das ideologias linguísticas operam — a noção de que os usuários estão a todo momento ativando um “interpretante” para interpretar signos como coisas que significam e não como meros panos de fundo. John Joseph (2012), que escreveu uma importante biografia de Saussure, apontou que, no contexto intelectual da Universidade de Genebra, Saussure, no fim do século XIX, se tornou amigo de Théodore Flournoy, que lhe apresentou a teoria dos signos de Peirce. Embora Joseph aponte que seja difícil estipular o quanto Saussure ficou sabendo sobre essa teoria, o *Curso de Linguística Geral* tem uma referência ao termo “símbolo” (1998, p. 82), que Peirce utilizou para se referir aos signos convencionais. No *Curso*, Saussure fala que prefere utilizar a palavra signo para falar dos signos convencionais (símbolos) de Peirce.

Saba Mahmood chama atenção para o fato de a ideologia semiótica que Saussure tão bem sistematizou — segundo a qual linguagem e mundo material são esferas distintas — ter conexões profundas com a globalização do Cristianismo Protestante nos séculos XVIII e XIX. A suposta confusão categorial dos fieis muçulmanos atuais — que confundiriam a representação pictórica do Profeta (as caricaturas) com o Profeta como figura de imanência (o objeto representado) — seria a mesma que acometia os nativos dos territórios a serem evangelizados, os quais

atribuíam a agência divina a signos materiais, [...] muitas vezes consideravam objetos materiais (e sua troca) como uma extensão ontológica de si mesmos (dissolvendo assim a distinção entre pessoas e coisas), e [entendiam que] práticas linguísticas não denotavam simplesmente a realidade, mas também ajudavam a criá-la (como no uso da fala ritual para invocar espíritos ancestrais ou presença divina). (Mahmood, neste volume).

Como bem sabemos, em seus cursos em Genebra no início do século XX, Saussure ensinou que o signo é uma unidade dual que está arbitra-

riamente — mas não necessária nem naturalmente — ligada àquilo que representa. Embora Saussure diga em vários momentos de seus cursos que a “língua é uma forma e não uma substância”, a “desmaterialização” do signo linguístico é evidente no *Curso de Linguística Geral*, a obra póstuma compilada por seus alunos³. A certa altura do capítulo *A natureza do signo linguístico*, Saussure insiste na natureza psíquica (mas não necessariamente material) dos dois componentes do signo:

O signo linguístico não une uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e, *se chegarmos a chamá-la “material”, é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato*. (Saussure, 1998, p. 80, grifo nosso).

Abraham Kuyper, um importante calvinista do século XIX, escreveu que a verdadeira salvação não estava nas palavras ou em outras formas sensíveis, mas no Logos de Deus, no espaço imaterial que é instanciado pelas palavras, mas não se confunde com elas (Keane, 2007, p. 64). Para Kuyper, o Logos de Deus, “tal como expresso nas escrituras, é diferente das suas palavras faladas” (Keane, p. 2007, 64). As palavras divinas, escreveu Kuyper, “indicam meramente a psique do pensamento, independente de sua vestimenta somática na língua e no som” (1898, p. 477 *apud* Keane, 2007, p. 64).

As formulações sobre linguagem neste capítulo de Saussure e nos comentários de Kuyper são bastante próximas. Keane aponta que é importante

³ Judith Irvine (1989, p. 248) escreveu: “[T]alvez um dos legados mais duráveis do *Curso de Linguística Geral* de Saussure foi sua radical separação do signo denotacional (como signo) do mundo material. Essa concepção do signo tem perdurado não apenas devido à eficácia da própria formulação de Saussure, mas provavelmente também porque ela era coerente com ideias de longa data na tradição intelectual do ocidente – especialmente a separação entre mente e corpo.”

levar em conta que Saussure viveu em Genebra, uma cidade onde Calvino teve grande influência. “Pode-se especular”, diz Keane, “que a despeito dos séculos que os separavam, os ensinamentos básicos e os pressupostos não falados do calvinismo eram parte do mundo estabelecido em que Saussure foi criado” (2007, p. 65). Desde o século XVI, quando Calvino viveu, o calvinismo foi bastante influente em Genebra, até bem depois de 1907, quando o Estado e a igreja oficialmente se separaram na República de Genebra (Joseph, 2012). Um antepassado de Saussure, Antoine, foi amigo de Calvino; durante todos esses séculos, sua família foi protestante. Seguindo a mesma direção de Keane, John Joseph aponta que foi nesse ambiente intelectual que Saussure desenvolveu seu pensamento. Ele ressalva que, obviamente,

o legado e ambiente intelectual [calvinista genebrino] não determinaram seu pensamento ou as escolhas que ele fez em vida, mas oferecem muitas pistas para entender suas prioridades e inclinações, o que ele assumiu como senso comum e quais obstáculos internos o impediram de completar tantos projetos por ele iniciados. (Joseph, 2012, p. 7).

Na ideologia linguística que é sistematizada no *Curso de Linguística Geral*, a língua é “exterior ao indivíduo [...]; ela não existe senão em virtude duma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade” (Saussure, 1998, p. 22). A essa esfera “intangível” e “exterior” se opõe o lado executor da língua — a fala —, que “é sempre individual” e da qual “o indivíduo é sempre senhor” (p. 21). Perceba-se que as palavras de Saussure de certa forma explicam os termos do problema na ofensa no artigo de Mariliz Jorge (2019): haveria, segundo ela, um acordo sobre a livre expressão das ideias na sociedade, o qual os indivíduos, sozinhos, não podem modificar (trata-se, em países como os EUA, de uma emenda à constituição), restando-lhes disciplinar seu mundo interior. “Ofensa é subjetivo”, diz a articulista. Reagir com violência indica uma incapacidade de ler os termos exteriores e públicos do contrato a que se deve aceder.

Saba Mahmood chama atenção para o peso que a visão contratual dessa ideologia linguística secular teve na crítica à dor moral dos fiéis muçulmanos:

É esta mesma visão que parece informar os apelos bem intencionados para que os muçulmanos deixem de levar tão a sério imagens como as dos cartuns dinamarqueses, para perceberem que a imagem (de Muhammad) não pode produzir nenhuma injúria real, dado que sua verdadeira localização está no interior do fiel individual e *não* no mundo inconstante dos símbolos e signos materiais. (Mahmood, neste volume).

Segundo a sistematização de Saussure, os fiéis seriam senhores da fala, da capacidade interior de interpretar e reagir aos signos. Segundo Mahmood, seria a correta interpretação desse contrato e o disciplinamento dessa capacidade interior que, na crítica secular-liberal, estavam em questão: “A esperança de que uma prática de leitura correta possa produzir sujeitos complacentes depende crucialmente, em outras palavras, de um acordo prévio sobre o que *deve* ser a religião no mundo moderno.” (Mahmood, neste volume).

Embora distantes um século, a sistematização de Saussure da doutrina linguística do signo e a crítica secular à ofensa sentida por muçulmanos no episódio dos cartuns insistiram na divisão entre esferas pública e privada (ou, para Saussure, entre língua e fala, e, para os críticos liberais, entre práticas de leituras seculares como foro público e práticas religiosas como foro íntimo). Ambas deixaram de lado, nos termos de Mahmood, aspectos relevantes invocados por aqueles que se sentiram feridos com as imagens. Perguntou a autora: quais são “as condições de inteligibilidade que tornam certos argumentos morais legíveis e outros inaudíveis?” (Mahmood, neste volume). Mais especificamente, em vista do compromisso da ideologia linguística liberal com práticas de leitura desencarnadas ou imateriais, Mahmood perguntou por que a chamada “dor religiosa” dos fiéis islâmicos “permaneceu opaca, senão incompreensível” nos debates que se seguiram aos incidentes na década passada (Mahmood, neste volume)? A seguir, ofereço algumas hipóteses adicionais para essa insensibilidade à dor moral e religiosa naquele debate.

VISÕES TOTALIZANTES

Susan Gal e Judith Irvine (2019, p. 21) explicam que ideologias linguísticas são “visões totalizantes” e, por isso, tendem a ignorar ou transformar “elementos que não podem ser vistos como encaixados no esquema ideológico”. Elas acrescentam que o apagamento “na representação ideológica não significa, no entanto, uma erradicação do elemento estranho, cuja existência mesma pode ter sido não observada ou não percebida” (p. 21). Em “Razão religiosa e afeto secular”, Saba Mahmood aponta para diversos fatores que foram apagados no debate sobre os cartuns. Um deles diz respeito ao fato de que as invocações de ideologias semióticas seculares terem desconsiderado, em larga medida, que vários países da Europa ainda possuem artigos sobre blasfêmia em seus sistemas legais, mas, na prática, apenas religiões majoritárias têm sido protegidas nos debates jurídicos sobre imagens e palavras ofensivas. Dentre os países que ainda possuem leis de blasfêmia, estão: Áustria, Dinamarca, Alemanha, Grécia, Islândia, Finlândia, Holanda, Espanha, Itália, Suíça e o Reino Unido (Mahmood, neste volume). Além disso, como na constituição brasileira, o Tribunal Europeu de Direitos Humanos limita a liberdade de expressão, com base em possíveis ameaças ao funcionamento das sociedades democráticas. A Comissão Europeia de Direitos Humanos (CEDH), por exemplo, pode oferecer sanções à liberdade de expressão em função do

interesse da segurança nacional, integridade territorial ou segurança pública, para a prevenção da desordem ou do crime, para a proteção da saúde ou da moral, para a proteção da reputação ou dos direitos de terceiros, para impedir a divulgação de informações recebidas a título confidencial ou para manter a autoridade e a imparcialidade do poder judicial. (Artigo 10(2) da CEDH *apud* Mahmood, neste volume).

Embora na Europa o discurso do ódio tenda a ser criminalizado com base nesse artigo, as limitações legais à liberdade de expressão têm a propensão de acomodar as sensibilidades religiosas majoritárias. As tentativas legais da minoria islâmica de impedir a circulação dos cartuns dinamarqueses simples-

mente não foram atendidas pelas cortes de direitos humanos. Mahmood aponta que essa forma de silenciamento da escuta à dor moral de minorias religiosas como a dos muçulmanos na Europa é um “pressuposto constitutivo” das leis que regulam a livre expressão no continente. As invocações de racismo nos cartuns e a dor moral que deles resultou seriam, nos termos de Gal e Irvine (2019, p. 21), parte da operação de apagamento que toda ideologia linguística opera.

Para além do lado jurídico, outro elemento que tendeu a ser apagado nas construções ideológicas do debate sobre os cartuns foi a força performativa das imagens. Nos termos de Mahmood, aquilo que estou chamando, de forma um tanto genérica, de ideologia semiótica secular deu ênfase ao caráter contratualista, referencialista e descorporificado das leituras *corretas* das imagens. Os efeitos somáticos das imagens nos muçulmanos — uma forma de resposta a uma acumulação de histórias de racismo que não se reduzem àquele evento — foram em grande medida desconsiderados no debate. Mahmood, por exemplo, critica o teórico do direito András Sajó, que defendeu que os cartuns dinamarqueses, em vez de caricaturas racistas, eram críticas à ameaça terrorista do Islã fundamentalista. Na visão dele e de outros comentadores liberais, Mahmood (neste volume) aponta, o “aspecto performativo dos cartuns dinamarqueses é sacrificado em favor de seu conteúdo informativo, pintando-os como pouco mais do que um discurso referencial.”

Acho importante enfatizar esse caráter seletivo da ideologia semiótica secular — pelo menos do tipo de seletividade que operou no debate sobre os cartuns muçulmanos e em outros eventos em que caricaturas injuriosas a Muhammad foram novamente realizadas. Em “Razão religiosa e afeto secular”, Mahmood contrapõe as propensões contratualistas, referencialistas e descorporificadas das práticas de leitura seculares com o modelo aristotélico de *schesis*, que pressupõe formas de coabitação e relacionalidade corpórea na interpretação dos signos. A autora defende que uma boa forma de abordar o tipo de relacionamento entre muçulmanos devotos e a figura exemplar de Muhammad é pelo caminho da noção *schesis* e de algumas de

suas reinterpretações ao longo da história (ver Mahmood, neste volume). Nas palavras de Mahmood, *schesis* na doutrina aristotélica “capta um sentido de habitação encorporada [*embodied*] e proximidade íntima que imbui tal relação. Seu mais próximo cognato em grego é *hexis* e, em latim, *habitus*, ambos sugerindo uma condição corporal ou temperamento que sustenta uma modalidade particular de relação.” (Mahmood, neste volume). Mahmood aponta que essa forma de coabitação e relação corpórea tem sido cultivada em várias partes do Islã. Ela própria, em pesquisa de campo no Egito, entrevistou vários sujeitos que invocaram uma relação de conexão corpórea com o Profeta que foi violada pelos cartuns dinamarqueses.

Talvez seja importante aqui o ponto de Leonardo Schiocchet, neste volume, de que não necessariamente todos os muçulmanos devotos se relacionam com o Profeta por meio do modelo de *schesis*. A partir de sua etnografia com muçulmanos no Oriente Médio, na América Latina e na Dinamarca, Schiocchet identificou uma gradação de formas de relacionamento com a figura divina de Muhammad:

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. (Schiocchet, este volume).

A própria Mahmood, vale ressaltar, não chega a propor uma universalidade desse modelo semiótico nas tradições islâmicas contemporâneas. Diz a autora: “Acredito que esta modalidade de relação opera numa série de tradições de adoração e veneração, coexistindo frequentemente de forma um tanto tensa com outras ideologias dominantes de percepção e prática religiosa.” (Mahmood, neste volume). Outras etnografias, como a de Steve Caton (1990) no Iêmen tribal, de Patrick Eisenlohr (2006) nas Ilhas Maurício

e de Charles Hirschkind (2006) no Egito, apontam que a performance de vários gêneros do discurso devocionais atesta essa relação de coabitação. Caton (1990), por exemplo, argumenta que os poetas do Iêmen, ao saudarem Muhammad, tornam real aquilo mesmo a que se referem:

Um poeta na *balah* exclama, “Eu menciono Maomé (tantas vezes quanto) as estrelas no céu se movam”, e assim constitui a si mesmo como um tipo de muçulmano fiel. Em outro momento ele pode declarar, “É prazeroso para mim cantar a *balah* entre leões e homens”, e assim constitui a audiência que ele endereçou como pessoas honoráveis. (Caton, 1990, p. 263).

Tornar real aquilo a que se refere — eis a máxima de uma outra ideologia linguística liberal, a que John L. Austin (1962) sistematizou em suas conferências em Harvard. De forte inclinação aristotélica, a doutrina dos enunciados performativos — reinterpretados como radicalmente citacionais e corpóreos por intérpretes como Judith Butler e Jacques Derrida — foi curiosamente bastante silenciada (Gal e Irvine diriam “apagada”) no debate sobre os cartuns dinamarqueses.

Nesse sentido, isso que tenho chamado, de forma um tanto genérica, de ideologia semiótica ou linguística secular — o modelo imaterial, contratual e descorporificado em que se basearam as críticas liberais à dor moral muçulmana — tem convivido, historicamente, de forma tensa com modelos corpóreos e performativos como o de Austin. A história da filosofia da linguagem e da linguística no ocidente são uma forma de iconização dessa tensão: ao lado de modelos influentes como o de Saussure na linguística e de teóricos como Paul Grice na filosofia — ambos investidos em formas contratuais e imateriais de entender usuários da linguagem —, as duas disciplinas têm convivido com proponentes de modelos ideológicos corporificados sobre a linguagem como Judith Butler, Ludwig Wittgenstein e John Austin, que questionam ao longo de seus trabalhos a suposta exterioridade da língua em relação ao sujeito falante.

O trabalho etnográfico de Saba Mahmood — não só em “Razão religiosa e afeto secular”, mas em boa parte da ativa produção intelectual durante sua

vida — é um importante lócus de confrontação desse modelo de significação desencarnado. Ideologias, apontam Gal e Irvine (2019), são *parciais* — na dupla acepção do termo. Por um lado, elas são descrições ou racionalizações incompletas do campo sociolinguístico; “outra pessoa, vendo o mundo de outro patamar, perceberia uma figura diferente” (p. 12). Por outro lado, ideologias são formas de tomar *partido*; são formas interessadas de observar, por exemplo, práticas de leitura e formas de relacionalidade com certos ícones. Nesse sentido, a constante preocupação de Mahmood em historicizar tradições éticas e interpretativas como o secularismo significou um modo de engajamento crítico com um conjunto de pressuposições que tendemos a tomar como dadas no universo secular em que a crítica ocidental tende a tomar corpo. Um exercício de crítica interessante para uma linguística antropológica seria historicizar, nos termos de Mahmood, o apagamento de críticas pioneiras (como a leitura mística do jovem Walter Benjamin (2011) à visão linguística “burguesa” de Saussure e a crítica marxista de Volóchinov (2017) ao mesmo linguista) do cânone que viria ser tão influente na produção da modernidade linguística e de seus intérpretes modernos.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- AUSTIN, John. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução Suzana Kampf Lages. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 49-74.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York: Routledge, 1997.

CATON, Steve. *"Peaks of Yemen I summon": poetry as cultural practice in a North Yemeni tribe*. Berkeley: University of California Press, 1990.

EISENLOHR, Patrick. As Makkah is sweet and beloved, so is Madina: Islam, devotional genres, and electronic mediation in Mauritius. *American Ethnologist*, New York, v. 33, n. 2, p. 230-245, 2006.

FISH, Stanley. Lybia, violence, and free speech. *The New York Times*, New York, 17 Sep. 2012. Disponível em: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/09/17/libya-violence-and-free-speech>. Acesso em: 28 set. 2012.

GAL, Susan; IRVINE, Judith. *Signs of difference: language and ideology in social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

HIRSCHKIND, Charles. *The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.

IRVINE, Judith. When talk isn't cheap: language and political economy. *American Ethnologist*, New York, v. 16, n. 2, p. 248-267, 1989.

JORGE, Mariliz Pereira. Pelo direito de ofender. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 18 abr. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marilizpereirajorge/2019/04/pelo-direito-de-ofender.shtml>. Acesso em: 2 dez. 2019.

JOSEPH, John. *Saussure: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KEANE, Webb. *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

KEANE, Webb. On semiotic ideology. *Signs and Society*, Chicago, v. 6, n. 1, p. 64-87, 2018.

KLAUSEN, Jytte. *The cartoons that shook the world*. New Haven: Yale University Press, 2009.

LAHUD, Michel. Alguns mistérios da linguística. *Almanaque*, São Paulo, v. 5, p. 28-37, 1977.

MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Religious reason and secular affect: an incommensurable divide? *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009.

PARMENTIER, Richard. *Signs in society: studies in semiotic anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

SANTOS ALLEN, Karla. Racist speech as a linguistic discriminatory practice in Brazil: between the speech act's reference and effects. In: SILVA, Daniel (org.). *Language and violence: pragmatic perspectives*. Amsterdam: John Benjamins, 2017. p. 125-140.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1998.

SILVERSTEIN, Michael. Language structure and linguistic ideology. In: CLYNE, Paul; HANKS, William; HOFBAUER, Carol (org.). *The elements: a parasession on linguistic units and levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979. p. 193-247.

VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em: 29/10/2019

Aprovado em: 29/10/2019

RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR: UM COMENTÁRIO FEMINISTA

*RELIGIOUS REASON AND SECULAR AFFECT:
A FEMINIST COMMENTARY*

Fabiana Maizza¹

O artigo de Saba Mahmood “Razão religiosa e afeto secular” possui um ponto central que sustenta, de forma direta ou indireta, todos os outros argumentos da autora. A ideia de que para os sujeitos não-seculares — aqueles a que a autora se refere como sujeitos da razão religiosa — o que chamamos de religião se inscreve em suas falas, seus trejeitos, seu andar, seus corpos, seus seres, seus cotidianos, suas vidas... Ou seja, está longe de ser algo do domínio da representação, da escolha ou do exterior do ser. Esta segunda visão da religião em que algo exterior e fora do sujeito é reflexo, como argumenta a autora (baseando-se em autores como Webb Keane, entre outros/as), da criação do estado moderno, pautado em termos jurídicos, em leis e direitos, é algo que foi proporcionado pelo expansivo papel do cristianismo protestante em sua invenção. O conceito moderno de religião teria nascido da globalização do cristianismo protestante a partir do movimento missionário colonial, que fornece uma ideologia semiótica em que “ser moderno” subentende ser capaz de separar objeto e sujeito, significante e significado, forma e essência. Em outras palavras, o “Estado de direito” contemporâneo, pelo qual se reivindicam “o direito de expressão”, “a liberdade de expressão”, entre outras exigências em nome da “liberdade”, é um Estado compatível com — pois, formado por — uma única leitura possível do que possa ser religião: algo que transcende o sujeito. Porém, no mundo da razão religiosa o Profeta Maomé não é apenas um símbolo religioso, mas sim uma maneira de estar no mundo: uma imanência, uma virtude, um afeto. É nesta aparente

¹ Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. E-mail: fabimaizza@hotmail.com.

incompatibilidade que a autora decide reler os eventos da publicação (e republicação) de *charges* satíricas do Profeta em um jornal dinamarquês em 2005 (e 2008) que ofenderam religiosos muçulmanos no mundo todo enquanto a grande maioria dos europeus/europeias se confortava na ideia de que o jornal “tinha o direito” de publicar o que bem entende, pois “a liberdade de expressão” não pode se “dobrar ao fanatismo religioso” que, além de “antidemocrático”, seria também perigoso, pois agiria em nome do “terrorismo”².

Minha leitura procurará fazer uma analogia entre as questões colocadas pela suposta incomensurabilidade “religioso” *versus* “secular” com a discussão sobre mulheres do Islão *versus* o feminismo liberal e social-marxista — tema que a própria autora aborda em outros trabalhos (Mahmood, 2012). Pretendo, assim, levar a discussão para um tema bastante caro a Mahmood: o Islão dentro do debate acadêmico feminista. Em seguida, procurarei evidenciar, pensando com Mahmood e outras autoras feministas, a contradição de mulheres europeias defenderem o Estado (e seus direitos) quando o próprio Estado pode ser lido como símbolo da “derrota do sexo feminino” — para usar as ideias de Engels em seu clássico livro *A origem da Família, da propriedade privada e do Estado*, publicado originalmente em 1884. Fecharei então com a famosa anedota de Virginia Woolf que nos faz pensar na questão: direito em nome de quem? Em suma, procurarei uma leitura do texto de Mahmood através de tensionamentos feministas.

A reação das pessoas que se consideram modernas e não religiosas à reação dos muçulmanos, que se sentiram pessoalmente atacados pelas *charges* do jornal dinamarquês, nos leva diretamente ao debate das feministas brancas,

² O texto de Mahmood foi publicado em 2009, mas em 2015 exatamente a mesma questão e as mesmas bandeiras se levantam depois do ataque ao jornal francês *Charlie Hebdo*, quando dois irmãos militantes religiosos vingam a imagem do Profeta matando 15 funcionários do periódico em sua sede parisiense. Aqui também e durante anos consecutivos, o hebdomadário teria publicado *charges* satíricas do Profeta, consideradas mais do que ofensivas por diversas pessoas da religião muçulmana. Após o ataque, dois movimentos simultâneos e incompatíveis se formam: “Eu sou Charlie” e “Eu não sou Charlie”.

heterossexuais, de classe média e burguesas que, a partir de sua posição de privilégio, se consideram o exemplo de “mulher livre” e feminista a ser seguido por mulheres mundo afora. Os argumentos trazidos por Mahmood em “Razão religiosa e afeto secular” se encaixam nesta discussão não por acaso, pois o posicionamento da autora com relação à religião se sustenta de forma idêntica quando o debate se volta para o feminismo. Se na leitura secular os muçulmanos que se sentiram pessoalmente ofendidos não estavam fazendo a divisão necessária entre sujeito (o estatuto divino atribuído a Maomé) e o objeto (representações pitorescas de Maomé), no posicionamento dos seguidores de Maomé o Profeta é visto como uma forma de habitar o mundo, corporalmente e eticamente. O comportamento do Profeta é tido não como mandamento, mas como virtude, e nesse sentido seus seguidores procuram emular a forma como ele se vestia, comia, falava, dormia, andava, etc. Da mesma maneira, para as mulheres do movimento *da’wa* no Egito — que faz parte daquilo que ficou conhecido como “renascimento islâmico” — usar véu e procurar agir de forma “dócil” e “tímida” é uma maneira de adquirir as virtudes da modéstia e piedade feminina (Mahmood, 2012, p. 16), necessárias para sentir “felicidade”, “pureza”, “sabedoria” (Mahmood, 2012, p. 210). *Al-hayā*, algo que poderíamos traduzir por “ser modesta e agir com timidez”, é um modo de ser e estar no mundo, particularmente importante para a plenitude feminina no Islão. Enquanto que para o feminismo liberal e social-marxista, formado sobretudo por mulheres ocidentais, o uso do véu e a “agência dócil” são lidos como passividade e seriam a prova do poder de opressão masculino: as mulheres, enquanto seres subjugados, deveriam lutar por sua liberdade, recusando, por exemplo, o porte do véu.

É interessante perceber aqui que, de uma forma geral, as feministas social-marxistas e as liberais, em sua grande parte mulheres brancas de classe média “ocidentais”, tendem a defender certa liberdade que seria proporcionada na luta contra a opressão do estado patriarcal. Essa liberdade, como sabemos, se cristaliza em termos de determinados direitos, tais como direito a um corpo liberto/livre, direito a reprodução, direito a aborto, direito a creche, direito ao divórcio, direito a liberdade sexual,

direito a trabalho fora de casa, direito ao modo de se vestir, entre outros. O irônico dessas reivindicações é que elas surgem como necessárias devido à própria modernidade que essas mesmas feministas reivindicam como “a verdadeira libertação das mulheres”. Isto, pois, foi a própria construção do Estado moderno que retirou das mulheres o domínio sobre seus corpos, sobre sua sexualidade, sobre sua reprodução, e as colocou em um domínio que poderíamos qualificar de “exclusivamente doméstico”. A retomada de controle sobre esses pontos é agora reivindicada por elas como o mote para um feminismo universal unificado, em que todas as mulheres do mundo devem lutar por liberdade e pelo direito de igualdade com os homens — e contra o sistema patriarcal. No entanto, nem todas as mulheres do mundo passaram pelo processo de construção do capitalismo, e as que passaram não o fizeram da mesma maneira que as mulheres brancas europeias.

Silvia Federici, em sua famosa argumentação sobre a inquisição e perseguição das bruxas na Europa, sobretudo na virada do século XVI para o XVII, dirá que o surgimento do capitalismo e da ciência coincide com a guerra contra as mulheres. A caça às bruxas procurou destituir o controle que as mulheres haviam exercido sobre sua função reprodutiva e serviu para preparar o terreno para o desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressor (Federici, 2017), no qual uma nova divisão sexual do trabalho confina as mulheres ao trabalho reprodutivo — mas, agora, sem o controle de seus corpos. A caça às bruxas foi, sob essa perspectiva, o processo bem-sucedido da eliminação de um saber empírico feminino, relativo a ervas e remédios curativos, que havia sido acumulado e transmitido de geração a geração durante centenas de anos. A perseguição à curandeira popular culmina no surgimento da medicina profissional, que exclui as mulheres da esfera do conhecimento. Para Federici, a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque em escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época (Federici, 2017), mas são também as condições que possibilitam o seu surgimento.

Nesse sentido, é a própria invenção do capitalismo que destitui as mulheres de seus saberes. Capitalismo que hoje é reivindicado pelas mulheres

brancas como o caminho para a libertação feminina. Como nos explica Hazel Carby, uma pensadora afro-britânica (Black British), as mulheres brancas, feministas social-marxistas, reivindicam o trabalho assalariado dentro do capitalismo industrial de estilo ocidental como a única maneira de assegurar e aumentar a liberação feminina (Carby, 1997). Carby nos lembra também que a criação da ciência fez com que práticas relacionadas ao corpo das mulheres passassem de mãos femininas para mãos masculinas. No entanto, a ciência é vista como um elemento central para o pensamento considerado “progressista”, inclusive pelas próprias feministas social-marxistas e liberais, que encontram na ciência a forma mais reconfortante para pensar o sistema sexo/gênero — usando o termo forjado por Gayle Rubin (2017) — longe das práticas que elas consideram reminiscências do período feudal, ou simplesmente “bárbaras”, tais como “circuncisão feminina”, “clitoridectomia” e outras mutilações do corpo feminino, mas também a poligamia e casamentos arranjados, que elas relacionam de forma reducionista a falta de desenvolvimento tecnológico (Carby, 1997). Além disso, as europeias agem como se a imigração de mulheres para a Grã-Bretanha (e outros países europeus) possibilitasse às mulheres do mundo a entrada em uma sociedade mais liberal e com leis e costumes mais “progressistas/iluministas” do que suas sociedades de origem (Carby, 1997). Carby nos lembra que o contato de culturas africanas e asiáticas com sociedades brancas em geral não trouxe uma mudança mais progressista nos sistemas sexo/gênero. Bem pelo contrário, o colonialismo visou sempre destruir estruturas de parentesco que não se moldavam em termos da família nuclear, muitas das quais permitiam mais autonomia e poder às mulheres, como fica claro, por exemplo, se olharmos as investidas coloniais a diversos povos na África (Carby, 1997).

O livro *Três Guinéus*, de Virginia Woolf, é uma longa resposta a uma carta em que seu correspondente lhe perguntava “como fazer para impedir a guerra” e lhe pedia para assinar um manifesto para “proteger a cultura e a liberdade intelectual”. Virginia Woolf se recusa a assinar o manifesto, não porque ela acreditava que a guerra era inevitável, mas porque se recusa a qualquer lealdade a sua pátria, e pede às mulheres recusarem os ideais defendidos por seus pais e irmãos, “homens cultivados”, que tentam preservar

seus mundos. Ela declara: se houver uma guerra, não a faça em nome das mulheres, “não em nosso nome”, é seu refrão. Essa história foi relatada por Vincienne Despret e Isabelle Stengers (2011, p. 17-26), que contam também que, em 2002, esse grito foi reutilizado pelos manifestantes americanos contra a invasão de Bush ao Iraque; e em 2004 pelas feministas do grupo *nextgeneration*, no Dia Internacional das Mulheres (Despret; Stengers, 2011).

As jovens europeias do *nextgeneration* argumentavam que os colonizadores europeus legitimaram suas leis em nome de “civilizar as colônias” e que a missão civilizadora era muitas vezes fundamentada em termos de “proteger as mulheres de suas culturas opressoras e dos homens”. Mas, ao voltarem para casa, esses mesmos “cavalheiros” eram os maiores oponentes às lutas da primeira onda do feminismo. No entanto, como bem colocado por Hazel Carby, as próprias sufragistas tinham muitas vezes atitudes imperialistas com implicações racistas (Carby, 1997) — e aqui não podemos deixar de pensar no potente discurso de Sojourner Truth, *E não sou uma mulher?* O que nos leva à pergunta: *As mulheres muçulmanas precisam ser salvas?*, título do livro de Lila Abu-Lughod (2013), em que a autora argumenta que o vocabulário ocidental de opressão, escolha e liberdade não é adequado para descrever a vida das mulheres no Islã. A autora denuncia um tipo de mentalidade que deseja justificar a interferência estrangeira, incluindo a invasão militar, em nome de socorrer as mulheres do Islamismo. O que vemos nessas tensões e idas e vindas na historicidade ocidental é que, apesar de hoje muitas jovens europeias defenderem a ideia de que políticas anti-imigracionistas, islamo-fóbicas e etnocêntricas não podem falar em nome da emancipação feminina (Despret; Stengers, 2011), são justamente essas vozes racistas e colonialistas que tendem a emergir quando nós, feministas brancas, não *desaceleramos* o nosso pensamento — usando o conceito de Stengers.

Voltando ao texto de Mahmood, a questão parece ser que a suposta incomensurabilidade entre democracia e religião só se sustenta quando recusamos sistematicamente repensar nossas instituições e a história de suas criações. Nesse caso, nos apoiamos no pensamento ocidental que exalta a objetividade, a racionalidade, a coerência, sem perceber que esses adjetivos são justamente os que qualificam e descrevem aquilo de mais violento para

outros povos, mas também para as mulheres, no pensamento do homem branco europeu. Enfim, se a luta contra outros mundos pretende se justificar por meio da racionalidade e dos “direitos democráticos”, que ela não o faça em nome de mulheres feministas ou, ao menos, das feministas que se recusam a assumir a posição eurocentrada e condescendente dos homens brancos.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim women need saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

CARBY, Hazel. White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. In: MIRZA, Heidi Safia (ed.). *Black British feminism, a reader*. London: Routledge, 1997. p. 45-53.

DESPRET, Vincienne; STENGERS, Isabelle. *Les faiseuses d' histoire: que font les femmes à la pensée?* Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2011.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 1884.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 9-62.

Recebido em: 29/10/2019

Aprovado em: 29/10/2019

O TEMPO DA CRÍTICA

*Eduardo Dullo*¹

Resumo: O presente comentário ao texto de Saba Mahmood visa trazer para a discussão a proposta teórica da autora (e também de Talal Asad) que dá sustentação para a formulação da crítica antropológica. Para tanto, tratarei sua abordagem antropológica da secularidade a partir de dois pares de conceitos: tradição e sensibilidade, e tradução e impasse/incomensurabilidade. Terminarei apontando como a proposta teórica de Mahmood (em sua formulação crítica) está em linha de continuidade com a tradição antropológica, e que a sua contemporaneidade deve-se a tensionar as sensibilidade atuais.

Palavras-chave: Saba Mahmood; Talal Asad; Teoria Antropológica; Crítica; Secular.

CRITIQUE'S TIME

Abstract: This commentary to Saba Mahmood's text aims to discuss how the author's (and Talal Asad's) theoretical position offer a basis for a properly anthropological critique. To accomplish this goal I highlight the two pair of concepts used in analysing secularity: tradition and sensibility, and translation and incommensurability/impasse. The conclusion will suggest that Mahmood's theoretical proposal (in its critical aspect) is both a continuity of anthropological tradition and an innovation of it, this last aspect due to the tensions provoked in current sensibilities.

Keywords: Saba Mahmood; Talal Asad; Anthropological Theory; Critique; Secular.

A nossa capacidade de pensar fora deste conjunto de limitações requer necessariamente o trabalho de crítica, um trabalho que não se assenta nas suas pretensões putativas de superioridade moral ou epistemológica, mas na sua

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do PPGAS da UFRGS, Brasil. Editor da revista *Debates do NER*. E-mail: eduardo.dullo@ufrgs.br.

capacidade de reconhecer e paroquializar seus próprios compromissos afetivos que contribuem para o problema de várias formas. (Mahmood, neste volume).

O artigo de Saba Mahmood, publicado inicialmente no volume 35, número 4, da *Critical Inquiry* de 2009 promoveu uma reflexão sobre o debate e o embate que se seguiu à publicação das ilustrações em revistas dinamarquesas. Esta reflexão afetou muitos campos e aspectos, como os demais comentários (sobre Islã, mulheres, raça, injúrias e linguagem) publicados neste número da *Debates do NER* permitem entrever, mas não apenas estes. Desejo neste texto tecer alguns comentários sobre uma questão que não foi objeto de escrutínio público e que é bastante relevante tanto para a Teoria Antropológica quanto para a relação com que os intelectuais e acadêmicos se colocam na cena pública, isto é, a proposta da autora de revisitar a discussão acerca da crítica e atrelar esta com a tradição antropológica. Ao discutir em seu artigo a crítica não mais no singular, mas no plural, Mahmood nos leva a considerar que existem distintas práticas críticas, cada uma possivelmente atrelada a uma tradição e a um estilo de pensamento. Qual seriam, portanto, as práticas críticas próprias da tradição antropológica? E de que maneira o artigo de Mahmood nos permite repensar o que é a antropologia contemporânea se ela se quiser *crítica*?

Este foco na crítica foi a motivação para um evento (e sua publicação em livro, em 2009) posterior à publicação do artigo aqui finamente traduzido. O volume *Is critique secular? Blasphemy, injury and free speech* é resultado de um evento organizado por Wendy Brown com a participação de duas falas: o artigo de Mahmood e o artigo de Talal Asad *Free speech, blasphemy, and secular criticism*; ao que se seguiu um diálogo por meio da resposta de Judith Butler, *The sensibility of critique: response to Asad and Mahmood* e da tréplica de Asad e Mahmood. Podemos dizer que, juntamente com o único artigo de Mahmood já traduzido para o português (pela revista *Etnográfica* em 2006), em ambos o diálogo com Butler se faz presente e a própria influência da posição antropológica de Asad e Mahmood em Butler é visível

em inúmeros textos, incluindo o artigo inédito de Butler que publicamos neste presente volume da revista *Debates do NER*.

O que faz Mahmood neste artigo? Com quais materiais e dados ela trabalha para produzir uma reflexão antropológica? O que a torna imersa em uma tradição antropológica consolidada e, ao mesmo tempo, inovadora e contemporânea?

Para além da merecida homenagem que prestamos neste número da Revista, a tradução deste artigo de Mahmood se deve a sua proximidade com temas e tensões presentes no cenário brasileiro atual. Isto ocorre menos pelo seu foco no Islã e na dinâmica migratória (ainda que a vinda de imigrantes muçulmanos africanos para o Brasil tenha aumentado significativamente nos últimos tempos) e mais ao dedicar-se a repensar antropológicamente o mundo secular — na continuidade do trabalho de Asad (2003). Para tanto, a autora recorta um acontecimento específico de intensa controvérsia: a publicação de ilustrações que representam o profeta Maomé de uma maneira que gera reações negativas por parte dos muçulmanos. Temos acompanhado, no Brasil, uma série de eventos que são aproximáveis desta problemática: sejam eles a censura de exposições de arte e de vídeos em canais no YouTube, sejam eles disputas políticas entre religiosos cristãos e posições consideradas não-religiosas ou próprias da laicidade do Estado brasileiro. O crescimento dos evangélicos, na sociedade e nos cargos representativos no Estado, tem gerado situações de embate cada vez mais frequentes e visivelmente públicos. Nessa direção, pesquisadores brasileiros têm se voltado para estes eventos a partir, sobretudo, do conceito de *controvérsia* (Giumbelli, 2014; Montero, 2015).

No entanto, a proposta de Mahmood, diferentemente das brasileiras, não formula um conceito analítico de controvérsia. Montero (2015) expõe em sua introdução à coletânea (resultado de um projeto coletivo de pesquisa sobre controvérsias públicas), e em meu capítulo (Dullo, 2015) também enfatizo a distinção entre (1) o acontecimento de discordância que gera um embate e (2) a tarefa de pesquisa e análise, a qual envolve uma reflexão sobre quais dados precisam ser levantados e as maneiras pelas quais as posições

são tratadas. Um dos aspectos cruciais nesta diferença analítica, influenciada pela abordagem pragmatista francesa e, sobretudo, por trabalhos de Luc Boltanski, é o cuidado com a posição político-moral do pesquisador ao lidar com um acontecimento que envolve a disputa política de sentidos e significados. Como escrever, falar, em suma, tornar pública a reflexão sem que isto seja uma simplória tomada de posição naquela disputa, mascarada de reflexão acadêmica? Como não se tornar uma simples parte nas controvérsias, dizendo que o lado A ou B está errado, mas produzir uma reflexão que nos permita compreender a situação? Não se trata de sugerir uma impossível (e/ou indesejável) neutralidade, mas de valorizar o trabalho intelectual e acadêmico da pesquisa e da análise, a partir da qual posições embasadas poderão ser tomadas por qualquer um dos muitos lados das disputas.

Já defendi anteriormente (Dullo, 2016) que determinados recortes de pesquisa são mais interessantes do que outros, pois nos obrigam a repensar nossas práticas intelectuais e os efeitos políticos delas derivados. A análise de controvérsias, como foi feita pelos autores acima mencionados, nos convida a isto pelo simples fato de ser a análise de uma *relação*. Não se trata de um recorte no qual o pesquisador vá descrever *um* determinado ponto de vista, demonstrando compreensivamente, de perto e de dentro, o que pensam aquelas pessoas. Por melhor que este trabalho possa ser feito, tal recorte não tem como foco a relação de dissenso (variando em seu grau de conflito) entre múltiplos pontos de vista — incluindo aí o do pesquisador, que aparece como sujeito num plano de imanência e não como um observador externo e transcendente. Por isso sugeri (Dullo, 2016) que o trabalho da crítica é com frequência dirigido àqueles sujeitos sociais com os quais o pesquisador está em discordância política e/ou moral. O pesquisador critica, portanto, aqueles que não é epistemologicamente capaz de levar a sério. Em contrapartida, tornou-se uma dificuldade para a Antropologia contemporânea assumir uma postura crítica com aqueles que ela busca “levar a sério”. Eis uma das muitas questões que o texto de Mahmood nos convida a pensar: qual a posição de uma antropologia que se pretende crítica?

ANTROPOLOGIA DO SECULAR/ISMO

Ao deslocar o eixo de uma alteridade radical para uma antropologia *at home*, temos visto nas últimas três décadas um aumento significativo de pesquisas que se voltam para aspectos considerados “centrais” da experiência e forma de vida dos países Euro-americanos. Isto inclui, por exemplo, o Estado e o mundo jurídico; a ciência e a tecnologia; e por fim, o secular. Este último aspecto é concebido por Asad como uma episteme e, portanto, como englobante aos exemplos anteriores do Direito e da Ciência. Ao distinguir conceitualmente secular, secularismo e secularidade (ver Dullo, 2012), os domínios da pesquisa são também mais ou menos elásticos. Uma antropologia do secularismo volta-se, prioritariamente, para as maneiras pelas quais são atualizados os projetos e práticas político-ideológicas de sustentação da secularidade e da episteme secular, ao passo que uma pesquisa sobre esta episteme pode ocorrer tendo como objeto a Ciência ou o Direito ao travar relações com seu Outro constitutivo, a Religião. A proposta de Mahmood é, assim, caudatária da proposta de Asad ao não tomar nenhum destes termos como previamente e substancialmente determinados: são conceitos relacionais e produzidos discursiva e historicamente a partir de relações de poder e efeitos de verdade. Para investigar o secular/ismo, sugeriu Asad (2003), devemos proceder por desvios e de maneiras indiretas, isto é, fazendo uso das alteridades que circundam esta centralidade da experiência Euro-americana *at home*. A dificuldade de encarar diretamente esta centralidade fica evidente na pergunta do título do artigo de Charles Hirschkind (2017): *Existe um corpo secular?* O que faz Mahmood, portanto, é lançar mão de dois pares de conceitos que a permitem estruturar a argumentação. Por um lado, os conceitos de *tradição* e *sensibilidade*. Por outro, os de *tradução* e *incomensurabilidade/impasse*.

Em um texto publicado em 2015 na mesma *Critical Inquiry* (posterior ao texto de Mahmood, portanto), Talal Asad (2017) revisou seu entendimento e abordagem de alguns conceitos, entre eles o de *tradição*. Proveniente da tradição britânica e marcado por um diálogo com autores franceses como

Dumont, Bourdieu e Foucault, Asad não faz uso do conceito antropológico de Cultura. Diferentemente de Bourdieu, que formulou detalhadamente o que entendia por *habitus*, *campo* e *capital* (entre outros conceitos), Asad apenas tardiamente apresentou a maneira pela qual fez sua abordagem. Entre seus alunos e colegas, entretanto, estas ideias circulavam em aulas e diálogos, razão pela qual tanto o texto de Hirschkind acima citado quanto os de Mahmood, são caudatários dessa abordagem. Partindo de um diálogo com MacIntyre, Asad² afirma que utilizou o conceito de duas maneiras em seus trabalhos:

[P]rimeiramente, como um espaço teórico para levantar questões sobre a autoridade, o tempo, o uso da linguagem e a corporização; e, em segundo lugar, como um arranjo empírico no qual a materialidade e a discursividade estão conectadas por meio das particularidades da vida quotidiana. (Asad, 2017, p. 347-348).

O central para Asad é, assim como na proposta de Bourdieu, rejeitar as dualidades que estruturaram o conhecimento social até meados do século XX, isto é, entre representações e práticas, entre subjetivo e objetivo, entre reprodução e mudança. Assim, o conceito de “tradição enfatiza a aprendizagem crítica corporizada, ao invés da teorização abstrata”, de forma que ele utiliza o conceito “para falar tanto do uso da linguagem herdada quanto da aquisição de capacidades incorporadas pela repetição” (Asad, 2017, p. 348). Esta ênfase em uma *aprendizagem crítica corporizada* difere de muitas abordagens sobre cultura na medida em que tanto o corpo quanto a crítica são percebidas como constitutivas dessas experiências de vir a ser. Como consequência, ninguém está enclausurado, fechado ou limitado (*bounded*) em sua Cultura, mas as pessoas podem aprender, participar, criticar, rejeitar e deixar uma tradição (inclusive a antropológica). Como ele reforça, “existem diferentes formas de estar articulado à e desarticulado da tradição”, pois “o

² Este comentário é propositalmente breve, tendo em vista a redação em curso de um texto específico sobre Talal Asad.

que é aprendido não é uma doutrina (regras), mas um modo de ser” (Asad, 2017, p. 349). Tanto para Asad quanto para Hirschkind e Mahmood, o conceito de tradição enceta a preocupação com o sensório e com um modo de ser, isto é, uma forma de vida corpórea, reunida na ideia de *sensibilidade*. Porém, a sensibilidade adquire contornos específicos em cada um deles e, no caso de Mahmood, vemos no artigo aqui traduzido como esta ligação é fortemente estabelecida com a linguagem por meio da abordagem da ideologia linguística (ver texto de Daniel Silva, neste volume). A sensibilidade é não apenas um modo de ser individual, mas uma participação na tradição, marcando um processo coletivo no qual as pessoas percebem o mundo de uma determinada maneira. Não se trata de uma (des)conexão entre símbolos, ícones, corpos e suas subjetividades, mas da observação de que cada tradição não apenas (des)vincula de uma forma diferente cada uma destas noções, como neste mesmo processo pode atrelar sentidos completamente distintos a cada uma delas. É por isto que Asad propõe, tal como faz Mahmood (2009, neste volume) uma abordagem que faça o contraste e a comparação de tais feixes de relações internos a cada tradição, partindo ao mesmo tempo (e com isso rejeitando a dualidade) da sensibilidade tanto no nível sensório corporal (como em sua análise sobre a tortura e a crueldade, Asad, 2011) quanto no nível da linguagem escrita e formulada em leis, códigos e livros (sobretudo os sagrados para cada tradição como o Al Corão, os Padres da Igreja [Santo Agostinho], e decisões jurídicas).

Este contraste e comparação de duas (ou mais) tradições a partir do seu feixe de relações e da rede de conceitos na qual se estruturam permitiu que tanto Asad quanto Mahmood opusessem a tradição *liberal secular* à tradição *islâmica*. A controvérsia que Mahmood analisa neste artigo, portanto, é resultado deste entrar em relação das duas tradições em suas diferenças constitutivas — o que, por sua vez, traz à tona o dissenso e o conflito estabelecido por este mal entendido entre as sensibilidades próprias de cada tradição. A questão de fundo é a mesma que estruturou a tradição britânica da qual Asad (ver 1986) é fruto: a da tradução entre diferentes modos de pensar (*modes of thought*). Para Asad e Mahmood, entretanto, esta tradução ocorre entre modos

de pensar e de sentir, ou melhor na intraduzibilidade imediata das tradições e suas sensibilidades. Esta dificuldade de tradução ocorre aqui não mais entre um antropólogo britânico e os nativos das colônias, mas numa relação triangular: entre antropólogos não-europeus (ambos ligados ao Paquistão), cidadãos de democracias liberais seculares euro-americanas e a tradição islâmica (seja interna a estes países, seja na figura de imigrantes). O contraponto entre a tradição liberal secular e a tradição islâmica enceta a incomensurabilidade da tradução. O que faz a pesquisadora é compreender que as partes do conflito não se compreendem³ e traçar as razões para este *impasse*.

O TEMPO DA CRÍTICA

O artigo de Mahmood apresenta uma potente digressão sobre a *crítica* no espaço destinado às Conclusões. Quero chamar atenção para este fato por considerar que suas conclusões são justamente sobre a difícil tarefa da crítica por parte do pesquisador que encara um impasse ou uma situação de incomensurabilidade na tradução entre diferentes sensibilidades e tradições. Considero, também, que suas conclusões chamam atenção para uma multiplicação da crítica — não mais singular, restrita à tradição do Esclarecimento moderno europeu, mas abrindo para a possibilidade de pensarmos distintas práticas críticas, internas à cada tradição e condizente com distintos estilos de pensamento.

Koselleck (1999) já havia feito a história do desenvolvimento do conceito de crítica na modernidade européia apontando para como esta “arte de julgar” consistiu desde o início em “levar a cabo uma distinção” (p. 93). A trajetória deste conceito é marcada pela autoconfiança da “razão” na busca pela verdade bem como pela sua suposta condição apolítica, na qual coloca-se acima dos partidos. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, mostra-nos Koselleck (1999),

³ A proximidade desta problemática com o trabalho de Sahlins (1990) e Viveiros de Castro (2019) não é mera coincidência. Infelizmente não será possível explorar aqui importantes diferenças entre eles.

o desenvolvimento deste sentido de crítica se fez por meio de uma visão de mundo dualista, que opunha inicialmente razão e revelação e, posteriormente, ampliou-se para Estado e Igreja e política e religião, de tal modo que

religião e revelação não tem nada em comum com a razão. Desse modo, Bayle traçou uma delimitação que facilitou à época seguinte submeter a religião e a revelação à crítica e, em seguida, passar à crítica da existência das igrejas em geral. Por um lado, a atividade judicativa da razão repousava nessa delimitação da religião; por outro, traçava essa distinção para criticar a própria religião. (Koselleck, 1999, p. 98).

Separada entre um julgamento no interior do sujeito, no âmbito privado, em Bayle a crítica ainda delimitava um campo próprio, apolítico, o da moral, contrapondo-se à religião. É assim que Mahmood nos leva a questionar:

Na medida em que a tradição da teoria crítica está impregnada de uma suspeita, se não de rejeição, dos compromissos metafísicos e epistemológicos da religião, cabe-nos pensar “criticamente” sobre esta rejeição: como é que a epistemologia e a crítica estão relacionadas dentro desta tradição? Será que tradições distintas de crítica requerem uma epistemologia particular e um pressuposto ontológico do sujeito? (Mahmood, neste volume).

Em compensação, neste momento inicial a crítica ainda se submetia ao Estado. Esta posição mudou com os Iluministas, e, em particular, com Voltaire, quando ela se amplia para tornar-se uma crítica política inclusive ao Estado, ainda que se pretenda acima das disputas partidárias pela sua característica crucial de busca da verdade:

[O]s prós e contras da crítica, que conduzia um processo apolítico no seio da república das letras, tornaram-se, efetivamente, um processo entre o reino da crítica e a autoridade do Estado. Neste processo, os críticos eram ao mesmo tempo os acusadores, a mais alta instância de julgamento e uma das partes. (Koselleck, 1999, p. 101).

O trabalho de Mahmood, na medida em que explicita que o conflito *não* ocorre entre uma sociedade (Euro-americana) que detém a verdade racional (secular) e uma população religiosa (muçulmana) que não compreende a liberdade de expressão e o caráter de sátira contida nas ilustrações, mas reformula criticamente esta controvérsia como a falta de compreensão mútua entre duas tradições com ideologias linguísticas próprias, ela paroquializa a tradição liberal, moderna e secular Euro-americana dominante como *uma tradição de crítica* dentre outras, expondo suas contradições internas. Por exemplo, a própria aporia de uma crítica política que se pretende apolítica e reivindica para si mesma o papel de acusadora, juíza e parte do processo político. O mais curioso, podemos dizer, é que Mahmood faz este movimento reivindicando para a Antropologia (e para si) *uma atitude crítica*. É importante enfatizar o *uma* atitude crítica para explicitar que a Antropologia pretende-se em um lugar distinto da tradição crítica Euro-americana traçada por Koselleck. Porém, antes de chegarmos neste ponto, é necessário compreender a proposta de uma *atitude* crítica e como ela pode ser concebida como uma prática da virtude, isto é, como parte das *práticas éticas de cultivo de si* (Mahmood, neste volume).

Este movimento, sugiro, é caudatário da proposta de Foucault sobre “o que é a crítica?”, na qual ele define a crítica como uma *atitude* que estabelece “uma certa relação com o que existe, com o que se conhece, com o que se faz, uma relação para com a sociedade, para com a cultura, para com os outros também”, de maneira que “a crítica existe somente em relação a outra coisa que ela mesma: é instrumento, meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá nem será, ela é um olhar sobre um domínio que quer policiar e não é capaz de fazer a lei” (Foucault, 2000, p. 170). Assim, a atitude crítica é uma relação que se coloca como instrumento para policiar um domínio no qual não se pode fazer a Lei, isto é, o domínio das normas (e, por conseguinte, da *moral*, como havia pontuado Koselleck). Não é por menos que o texto de Mahmood dedica-se tanto às injúrias morais quanto ao jurídico-legal, pois permite demonstrar como as relações de poder se jogam em ambos os domínios *e entre os domínios*, seja como crítica racional seja como legalidade

democrática da maioria (daí suas incursões sobre a questão da maioria e minoria). Parte do exercício de poder se faz justamente no silenciamento desta dimensão das normas em detrimento da Lei como o único domínio a ser observado, ou seja, o exercício de poder da tradição dominante consiste, também, em silenciar as críticas que são levantadas contra ele:

Para qualquer pessoa interessada em promover uma melhor compreensão no espectro de diferença religiosa, seria importante recorrer não à lei, mas à textura espessa e às tradições de normas éticas e intersubjetivas que proveem o substrato para os argumentos legais (consagrados na linguagem da ordem pública). Neste ensaio, sugeri várias razões pelas quais a ideia de injúria moral que analisei permaneceu invisível e inaudível no debate público sobre os cartuns dinamarqueses, centrais entre elas a incapacidade de tradução através de diferentes normas semióticas e éticas [...]. Em última análise, eu diria que o futuro da minoria muçulmana na Europa depende não tanto de como a lei pode ser expandida para acomodar suas preocupações, mas de uma transformação mais ampla nas sensibilidades culturais e éticas da maioria da população judaico-cristã, que sustentam a lei. (Mahmood, neste volume).

Ao pontuar que a “ancoragem histórica” da crítica Europeia se fez “historicamente bíblica”, “essencialmente jurídica” e na crítica à autoridade em nome da verdade, Foucault afirma que “o foco da crítica é essencialmente o grupo de relações que amarram um ao outro, ou uns aos outros, o poder, a verdade e o sujeito” (Foucault, 2000, p. 173). O que fez Mahmood em seu artigo a não ser questionar as limitações que a tradição secular liberal Euro-americana impôs a este “grupo de relações”?

Reconhecendo a historicidade deste grupo de relações e sua particularidade por meio do contraste com a tradição islâmica, Mahmood fez, também, uma demonstração da falsa oposição entre assimilação e marginalização dos muçulmanos em sociedades europeias como as únicas alternativas existentes. Estruturar o campo de possíveis do sujeito é uma das definições que Foucault (1995) ofereceu para as relações de poder. É crucial para Foucault (e, penso, para Mahmood) que a crítica seja o olhar relacional sobre um

outro (que tem a capacidade de fazer aquela Lei), de maneira que a relação de poder se faz presente, por este lado, como a “arte da não-servidão voluntária, da indocilidade refletida” (Foucault, 2000, p. 172), isto é, como um contraponto histórico (interno do Esclarecimento europeu) ao processo de governamentalização da vida. Assim, a crítica aparece como a atitude daquele que afirma querer “não ser governado dessa forma e a esse preço” (Foucault, 2000, p. 172), seja essa a atitude das reações muçulmanas a partir de outro grupo de relações entre o poder a verdade e o sujeito, seja a atitude da antropóloga que se recusa a aceitar as limitações e opções colocadas para os muçulmanos (assimilação ou marginalização), demonstrando a ausência no debate público “[d]a questão da traduzibilidade de práticas e normas através de diferenças semióticas e éticas” (Mahmood, neste volume). É hora de retomarmos o trecho utilizado como epígrafe:

A nossa capacidade de pensar fora deste conjunto de limitações requer necessariamente o trabalho de crítica, um trabalho que não se assenta nas suas pretensões putativas de superioridade moral ou epistemológica, mas na sua capacidade de reconhecer e paroquializar seus próprios compromissos afetivos que contribuem para o problema de várias formas. (Mahmood, neste volume).

Mahmood procede um ataque em duas frentes complementares: por um lado, ela questiona o “não-pensamento em nome do normativo” (Butler, 2015); por outro lado, ela não assume a posição crítica em sua aporia de apolítica que julga politicamente os demais. A crítica que Mahmood reivindica é própria de uma terceira tradição, a tradição antropológica, sobretudo em sua vertente pós-colonial, objetivando questionar a universalidade dos pressupostos epistemológicos Ocidentais e paroquializar seus compromissos afetivos. O primeiro ataque sugere que “para aqueles de nós interessados em outras formas de compreender o problema, talvez seja necessário repensar as estruturas avaliativas envolvidas em tais impasses” (Mahmood, neste volume), ou seja, cabe à análise perceber que “o enquadramento binário pressupõe saber tudo o que se precisa saber antes de qualquer investigação efetiva sobre

essa realidade cultural complexa” (Butler, 2015, p. 206). A atitude crítica entendida como prática ética do cultivo de si, ou, como colocou Foucault, é uma virtude do pensamento e da recusa de ser governado por enquadramentos previamente estabelecidos sem que o sujeito exerça o imperativo de ousar conhecer. Manter-se sob este governo é,

pois, de uma forma de não pensamento, ratificada por um modelo restritivamente normativo, um modelo que necessita de um mapa de realidade capaz de assegurar um julgamento mesmo que esse mapa seja evidentemente falso. Na verdade, é uma forma de julgamento que falsifica o mundo com o propósito de reforçar o próprio julgamento moral como sinal de certo privilégio e de certa ‘perspicácia’ culturais, uma maneira de manter as hordas a distância. (Butler, 2015, p. 206-207).

O segundo ataque segue desse colocar-se em relação distanciada com o enquadramento normativo, de olhar ao mesmo tempo de dentro (para compreender) e de fora (para situá-lo historicamente). É ao colocar-se nesta relação que reside a atitude crítica, mas a particularidade a ser ressaltada aqui é como a tradição antropológica nos permite fazer tal movimento. Mencionei no início que Mahmood (e outros, no Brasil) tem focado nas controvérsias envolvendo religião e pressupostos seculares. Este foco tem o mérito de evidenciar *a relação* entre sujeitos distintos, e o conflito e/ou desentendimento de seus pressupostos. Porém, quem faz isso é um terceiro, que também se coloca em relação. A antropóloga, em sua atitude crítica, é aquela que se coloca propositadamente numa relação de exterioridade com ambos, ou melhor, coloca-se em relação com a relação estabelecida entre ambos. Sua empatia e sua crítica é direcionada às duas tradições, suspendendo temporariamente a ação política com o objetivo de, primeiro, compreender.

É a tradição antropológica da tradução entre diferentes sujeitos que reaparece aqui transformada: não mais o antropólogo branco euro-americano secular observando o nativo religioso e/ou mágico das colônias e traduzindo-o para seus pares; é agora uma antropóloga que explicita o impasse e a incomensurabilidade que dificulta a tradução entre o sujeito secular liberal

e o sujeito religioso muçulmano, uma antropologia que é eminentemente comparativa: ela compara “conceitos (representações) entranhados em sociedades diferencialmente localizadas no tempo e no espaço” (Asad, 2003, p. 17, tradução nossa) ou, quem sabe, compara diferentes ontologias, explicitando o grupo de relações entre o sujeito, a verdade e o poder. É por isso que o central no trecho de Asad é sua continuação: “O importante nesta análise comparativa não é sua origem (ocidental ou não ocidental), mas as formas de vida que os articulam e os poderes que são permitidos ou impedidos por eles.” (Asad, 2003, p. 17, tradução nossa). Se, como colocou Viveiros de Castro (2019, p. 250, grifo do autor), “[c]ontrolar *esta* comparação tradutiva entre antropologias é precisamente no que consiste a arte da antropologia”, o artigo de Mahmood é, ao mesmo tempo, clássico e inovador desta arte da antropologia.

O último parágrafo de seu texto, por fim, remete tanto para uma defesa da vida intelectual universitária (que se faz cada vez mais necessária no nosso momento histórico) quanto para um alargamento disciplinar (veja, por exemplo, Robbins, 2006) e de diálogo entre tradições (por exemplo, Furani, 2019). Infelizmente ela não estará por aqui para continuar este caminho. Cabe a nós pensarmos nas rotas e nas maneiras que desenvolveremos de cultivar esta virtude.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASAD, Talal. Pensando sobre tradição, religião e política no Egito contemporâneo. *Política e Sociedade*, Florianópolis, v. 16, n. 36, p. 347-402, 2017.
- ASAD, Talal. Reflexões sobre crueldade e a tortura. *Revista PENSATA*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 164-187, 2011.

ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 141-164.

BUTLER, Judith. O não-pensamento em nome do normativo. In: BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. p. 197-232.

DULLO, Eduardo. Artigo bibliográfico após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-392, 2012.

DULLO, Eduardo. Política secular e intolerância religiosa na disputa eleitoral. In: MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015. p. 27-47.

DULLO, Eduardo. Seriously enough? Describing or analysing the native(s)'s point of view. In: CARRIER, James (org.). *After the crisis: anthropological thought, neoliberalism and the aftermath*. London: Routledge, 2016. p. 133-153.

FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? (Crítica e Aufklärung). *Cadernos da Faculdade de Filosofia e Ciências*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 169-189, 2000.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FURANI, Khaled. *Redeeming Anthropology: a theological critique of a modern science*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 175-189, 2017.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

MAHMOOD, Saba. Religious reason and secular affect: an incommensurable divide? *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MONTERO, Paula (org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome; Campinas: Unicamp, 2015.

ROBBINS, Joel. Anthropology and Theology: an awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, Washington, DC, v. 79, n. 2, p. 285-294, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno: revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2019.

Recebido em: 29/10/2019

Aprovado em: 29/10/2019

DOSSIÊ TEMÁTICO

PENSANDO COM SABA MAHMOOD: APRESENTAÇÃO

THINKING WITH SABA MAHMOOD: A PRESENTATION

*Michael Allan
Bruno Reinhardt¹*

INTRODUÇÃO: SOBRE AMOR E TRABALHO

Em 28 e 29 de março de 2017, acadêmicos de diversas partes do mundo se reuniram no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley, para refletir sobre alguns conceitos-chave dos escritos de Saba Mahmood. O objetivo não era simplesmente responder ao seu trabalho, mas engajar-se e pensar através dele, e assim conectar diferentes gerações de estudantes que aprenderam com Saba ao longo de seus anos de pesquisa e docência. De *Politics of Piety a Religious Difference in a Secular Age*, Saba forjou métodos que tocaram o nervo da análise da política, da história, da religião, do gênero, e da sexualidade. Ela produziu modelos — em sua produção acadêmica, assim como em seu ensino — comprometidos com questões candentes para as sensibilidades políticas de nosso tempo e demonstrou a importância profunda do conhecimento histórico, cultural e linguístico. Em seus escritos, conceitos teóricos emergiram da análise crítica de disciplinas e práticas situadas no tempo e no espaço, sejam eles os movimentos sociais do Egito dos anos 1990 ou as tradições jurídicas Otomanas. O amplo apelo de seus seminários derivava de sua atenção a campos contemporâneos de investigação e da abordagem crítica que ela

¹ Michael Allan é docente do departamento de Literatura Comparativa da Universidade do Oregon, Estados Unidos. E-mail: mallan@uoregon.edu. Bruno Reinhardt é docente da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Brasil. E-mail: bmnreinhardt@gmail.com. Ambos são organizadores do dossiê.

oferecia, nos desafiando em sala de aula e em conversações pessoais sobre nossos trabalhos. Em cursos cujos tópicos se estendiam de “Liberalismo e Secularidade” a “Políticas da Liberdade Religiosa”, de “Diferença pós-colonial na Era Secular” a “Antropologia da Violência e da Esperança”, Saba nos encorajava a pensar para além das intuições do senso comum e a questionar os protocolos que asseguram nosso pertencimento a imaginários políticos específicos. Apesar das diferentes direções para as quais fomos levados, cada um de nós parece ter internalizado muitos dos compromissos duradouros que Saba nos ajudou a cultivar.

Como transparece em alguns dos comentários que seguem, Saba tinha um estilo próprio de relacionar-se com seus estudantes, uma pedagogia aparentemente contraditória, que aliava crítica e paixão em doses igualmente intensas. A crítica convencionalmente implica em distanciamento reflexivo, na submissão das ideias a um frio teste de coerência, um bombardeamento impessoal dos argumentos em seus fundamentos históricos, etnográficos e lógicos, representando talvez o momento mais hierárquico e tenso da relação entre professor e aprendiz. Por sua vez, a paixão caminha na direção contrária, dissolvendo tal hierarquia e produzindo uma identificação absoluta entre aqueles que amam o conhecimento mais do que a si mesmos, e que nesse amor encontram sua vocação e sua política. A veia crítica rigorosa e amorosa de Saba nos legou não apenas conhecimento, mas também um modo de aprender a aprender em que distanciamento reflexivo e aproximação passional não apenas se complementam, mas também sanam suas deficiências. Considerando a centralidade do tema da pedagogia e da exemplaridade para a antropologia de Saba, pode-se dizer que aqui não apenas professor e aprendiz, mas também vida e obra se encontraram.

É interessante recordar que, quando Michael Allan e Judith Butler inicialmente abordaram com a ideia de reunir diferentes gerações de seus estudantes, Saba rejeitou qualquer possível celebração de seu trabalho. Ela queria explicitamente evitar um *festschrift*, uma comemoração estática de sua obra, ao invés de um engajamento com a disposição crítica que tanto valorizava. Mesmo quando o nosso planejamento avançava, seu temor sobre

esse evento permanecia, e ela nos encorajava a imaginar outros formatos de interação para além de uma conferência convencional. Saba sempre valorizou as possibilidades que emergem do engajamento criativo e das interações que surgem em torno da leitura e da reposta coletiva a textos. Abraçamos suas preocupações e começamos a especular sobre formatos que nos permitiriam evitar o show de autopromoção das apresentações acadêmicas, em que um apresentador após o outro publiciza projetos separados. Por fim, Saba estava convencida de que o evento seria menos uma olhada retrospectiva sobre seu trabalho acadêmico e mais um tributo prospectivo para as múltiplas direções tomadas por seus estudantes. E assim foi e acadêmicos do campo da religião, da política, do gênero, da literatura, da performance e do direito vieram de diversas partes do globo para pensar em conjunto sobre a sobrevivência das contribuições críticas de Saba.

Durante dois dias em março, reavivamos o estilo de debate e conversação que tanto viemos a valorizar nos seminários de Saba. Tínhamos em mente um formato que sublinhava a inspiração de sua obra para um amplo campo de disciplinas acadêmicas, geralmente tomando o secularismo e a secularidade como um ponto de inflexão para o entendimento crítico da política, da sociedade e da cultura. Ao invés de termos indivíduos focando em seu próprios trabalhos, dividimos os participantes em grupos reunidos em torno de palavras-chave, que orientam a totalidade da obra de Saba. A finalidade era facilitar o tipo de pensamento coletivo que seus seminários inspiravam e a atenção que Saba dedicava a conectar estudantes de diversas gerações, que atenderam seus cursos em Chicago, Harvard e Berkeley. Como verão a seguir, dividimos os participantes em torno de cinco palavras-chave: religião e política; minorias; incorporação; ética e hermenêutica. Cada um dos grupos temáticos se reuniu por duas horas, como uma oportunidade para dialogar sobre a carreira do conceito que lhe foi atribuído, tanto em seus trabalhos pessoais quanto no de Saba, e passamos o tempo restante juntos em uma conversa coletiva facilitada por cada um desses grupos.

Esse dossiê representa apenas uma amostra deste evento original e reflete o impulso crítico das conversações que travamos. Os vários ensaios

curtos aqui selecionados visam forjar caminhos e antecipar direções para investigações futuras, e atestam para um presente de despedida que Saba nos deixou: um conjunto de amizades e de conexões intelectuais. Se, como acadêmica, Saba forneceu modelos e métodos através das páginas de seus escritos, então, como professora, ela nos ofereceu algo além: uma promessa para o trabalho continuar através das amizades que ela fez possível e a inspiração que legou para gerações de estudantes. Seja ou não intencional, esse evento serviu o propósito de conectar muitos de nós, que aprendemos e nos beneficiamos tão ricamente com Saba. E a nossa esperança é que os ensaios aqui compilados joguem luz tanto sobre suas contribuições passadas quanto sobre as direções futuras que seu trabalho possibilitou. Um dos exemplos que testemunha para o potencial destas contribuições é o ensaio de Judith Butler, posteriormente adicionado a este dossiê e traduzido por Letícia Cesarino. Nele, Butler dialoga de maneira criativa com as teses de Saba sobre secularismo, religião e família no Egito tendo em vista refletir sobre um problema atual e candente: a popularização global do que chama de “ideologia anti-gênero”.

Seria negligente ignorar as circunstâncias que cercaram este evento. Era sabido, na época de nosso encontro, que os dias de Saba estavam contados e ela estava consciente de que provavelmente não teria outra ocasião de nos rever pessoalmente. Sendo assim, no último dia do evento, depois da última conversa em torno das palavras-chave, Saba falou durante uma hora, de forma a dar fechamento às discussões que antecederam. O que poderia ter sido uma resposta acadêmica assumiu um tom notadamente distinto. Ela leu em voz alta uma narrativa em que refletia e rememorava sua conexão com cada um de nós individualmente, e terminou, como frequentemente fazia, com um poema de Faiz Ahmad Faiz, “Ku’ch Ishaq Ki’ya Ku’ch Kaam Ki’ya”.

Those were very fortunate people,
Who considered Love an obligation,

Or they just loved their task,
I remained busy all my life,

Loved a little, worked a little,
Sometimes love was a snag in the way
of my work,
While sometimes duty didn't allow me
to love with passion,
Ultimately I got upset of the situation,
And left both my love and my work
incomplete.

Aquelas eram pessoas bem afortunadas,
Que consideravam o Amor uma
obrigação,

Ou eles apenas amavam a sua missão,
Já eu, permaneci ocupado por toda
minha vida,

Amei um pouco, trabalhei um pouco,
Algumas vezes o amor foi um obstáculo
para o meu trabalho,

Enquanto em outras, o dever não
me deixou amar com paixão,
Por fim, eu me cansei daquela situação,
E deixei tanto meu amor quanto
meu trabalho incompletos.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

OBITUÁRIO: SABA MAHMOOD — UM TRABALHO PIONEIRO NA BATALHA DAS IDEIAS¹

*OBITUARY: SABA MAHMOOD — PIONEERING WORK
IN THE BATTLE OF IDEAS*

*Judith Butler*²

Nascida em Quetta, Paquistão, em 1962, Saba Mahmood imigrou para os Estados Unidos em 1981 para estudar arquitetura e planejamento urbano na Universidade de Washington, em Seattle. Ela recebeu seu Ph.D. em antropologia da Universidade de Stanford, em 1998, e ensinou na Universidade de Chicago antes de se transferir para a Universidade da Califórnia, Berkeley, em 2004, onde ofereceu seu último seminário em 2017.

Professora Mahmood fez contribuições inovadoras para debates contemporâneos sobre o secularismo, propondo novos modos de se entender a religião na vida pública e contestando concepções dominantes sobre a religião e o secular.

Diante das vozes estridentes, que se apressavam a denunciar as sociedades muçulmanas no contexto pós 11 de setembro, ela trouxe uma compreensão mais nuançada e educada acerca do Islã para dentro de debates travados nos campos das teorias feministas, da ética e da política.

Suas publicações e apresentações reverberaram através das Humanidades e das Ciências Sociais, moldando de forma profunda uma nova geração de acadêmicos interessados em uma abordagem mais reflexiva e crítica acerca da religião na modernidade.

¹ Tradução por Bruno Reinhardt.

² Judith Butler é filósofa e teórica do gênero. Seu trabalho tem influenciado a filosofia política, a ética e a terceira onda do feminismo e da teoria literária. Desde 1993, ela ensina na Universidade da Califórnia, Berkeley, onde é professora no Departamento de Literatura Comparativa e no Departamento de Teoria Crítica. E-mail: jpbutler@berkeley.edu.

Como pesquisadora e professora, ela incorporava e era guiada por fortes princípios morais e políticos, oferecendo análises agudas sobre o poder colonial e capitalista através de sua abordagem para o secularismo, e formulou novos modos de se entender temas como o feminismo, a subjetividade relacional, a liberdade religiosa, a injúria, os direitos das minorias religiosas, e as legislações seculares e religiosas sobre a família e a sexualidade.

Na companhia dos antropólogos Talal Asad e Charles Hirschkind, professora Mahmood mostrou que o secularismo é uma formação política complexa, que produz diferenças entre as tradições religiosas que ele mesmo visa regular. Em suas palavras, “o secularismo político é o poder soberano do Estado moderno de reorganizar traços substantivos da vida religiosa, estipulando o que a religião é ou deve ser, pautando seu conteúdo próprio, e disseminando subjetividades, enquadramentos éticos e práticas cotidianas concomitantes” (Mahmood, 2016, p. 3).

O secularismo nunca escapa às suas próprias histórias religiosas, nem adquire autonomia com relação às formações históricas que ele pretende regular. De fato, a distinção entre público e privado, central para a razão secular, funda-se sobre uma ênfase cristã moderna na devoção privada. Esse enquadramento religioso cristão, focado na crença, contrasta fortemente com tradições como o Islã, que enfatizam o papel das práticas corporais para a vida religiosa. Como resultado, ela argumenta, as epistemologias seculares não podem capturar como o Islã articula valores religiosos, interpretando erroneamente tanto o sujeito islâmico quanto os significados públicos de suas práticas.

No campo da teoria feminista, Mahmood desafiou suas leitoras a entender que as mulheres muçulmanas devotas que estudou no Cairo não eram sujeitos irrefletidamente obedientes, mas que de fato se engajavam de forma ativa com uma hermenêutica corânica específica, em escolas por elas geridas, cultivando práticas religiosas como formas de conduta ética.

Desafiando visões sobre a liberdade subjetiva defendidas pela filosofia moral Ocidental, ela propõe um argumento corajoso e desafiador: para se entender a agência feminina no Islã devemos conceber um sujeito moldado

por sua relação com as representações textuais e imagísticas do divino. As mulheres que abraçam práticas desse tipo, ela argumentou, estão se dedicando a um projeto de cultivo de si.

Em seu último livro, ela estudou a discriminação contra cristãos ortodoxos Coptas no regime secular do Egito contemporâneo. Contra a visão que afirma que as diferenças tribais e religiosas seriam evidência de um processo incompleto de secularização, ela mostrou como as diferenças e conflitos religiosos foram exacerbados por regimes seculares de poder. Longe de realizar ideais de igualdade cívica e política, o Estado secular facilitou desigualdades e violências religiosas.

Professora Mahmood foi autora de *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report* (Princeton University Press, 2015) e de *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton University Press, 2005), que ganhou o prestigioso Victoria Schuck Award, da Associação Americana de Ciências Políticas³. Seu trabalho foi traduzido para o árabe, francês, persa, português, espanhol, turco e polonês. Professora Mahmood foi também recipiente de várias honrarias e prêmios, incluindo uma Axel Springer Fellowship, da Academia Americana em Berlim, e prêmios da Centre for Advanced Study in the Behavioural Sciences, da Universidade de Stanford, e do Humanities Research Institute, da Universidade da Califórnia.

Professora Mahmood foi uma pesquisadora brilhante, uma estimada colega, e uma professora e orientadora dedicada. Além de sua paixão política e análises refinadas, ela era grande apreciadora das belezas naturais, da poesia de Ghalib, do prazer de cozinhar e compartilhar excelente comida. Ela cultivava com enorme e alegre atenção suas relações com parentes e amigos.

Ela treinou seus estudantes com cuidado e intensidade notáveis, demandando seu melhor trabalho, ouvindo, respondendo com enorme generosidade, pensando de forma viva e solicitando que os outros fizessem o mesmo. Em seus meses finais, ela reafirmava os valores do pensamento livre e do amor,

³ Nota dos editores: *Religious Difference* ganhou o 2016 Clifford Geertz Prize in the Anthropology of Religion, da Associação Americana de Antropologia.

tendo deixado para trás um vibrante legado que persistirá e florescerá entre todos aqueles cujas existências foram tocadas por sua vida e obra. Ela deixa seu marido, Charles Hirschkind, seu filho, Nameer Hirschkind, e seus irmãos Tariq Mahmood e Khalid Mahmood, que vivem e trabalham no Paquistão.

REFERÊNCIAS

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

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

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 entrevistavam 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 exercitar 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

RELIGIÃO E POLÍTICA

Milad Odabaei^{1, 2}

Gostaria de usar essa oportunidade para sublinhar a atenção ao tempo e à história que fundamentam a contribuição de Saba para o estudo da relação entre religião e política. Para começar, “religião” e “política” no trabalho de Saba não são conceitos genéricos e pré-fabricados, que podem facilmente ser transportados entre diferentes geografias e temporalidades. Eles são conceitos históricos. Eles emergem dentro de um processo histórico particular e seu uso conceitual relaciona-se ao próprio desdobramento temporal deste processo. Em outras palavras, concepções de religião ou política têm passados particulares e pertencem a futuros particulares. Enquanto tal, eles emergem atrelados a práticas e performances, formas de razoabilidade, habituação e incorporação [*embodiment*] que simultaneamente materializam o seu processo histórico subjacente e o levam adiante no tempo. O trabalho de Saba no campo da teoria crítica nos convida a interrogar os conceitos dominantes de religião e de política que herdamos e a explorar suas limitações presentes e possibilidades futuras. Por sua vez, seu trabalho no campo da antropologia nos convida a mover na direção contrária: a navegar etnograficamente processo históricos em curso com a finalidade de explorar concepções menos familiares de religião e política, que podem abrir futuros diferentes daqueles (condenados) que herdamos.

O modo com que o tempo e a história são enfatizados pelo trabalho de Saba também é registrado pela centralidade do conceito de “tradição”. Através de um engajamento com a obra de Alasdair MacIntyre (2001) e Talal Asad (1986), o conceito de tradição dá especificidade e substância para a “religião” e a “política” ao entrelaçar suas dimensões corpóreas, práticas e temporais.

¹ É pesquisador pós-doc Andrew W. Mellon no Departamento de Antropologia da Universidade de McGill, Canadá. E-mail: milad.odabaei@mcgill.ca.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

Tradições políticas e religiosas mantêm-se vivas através de sensibilidades incorporadas e atualizações de convenções. Elas são renovadas através da temporalidade rítmica da repetição e reinterpretadas e renegociadas diante de circunstâncias em mutação. Talvez o aspecto mais importante do conceito de tradição no trabalho de Saba seja seu modo de fazer valer os domínios extra-jurídicos da historicidade e da socialidade sobre concepções jurídicas seculares de política e religião. Em outras palavras, seu trabalho defende uma compreensão ampla de política e de religião que articula diversas formas de lei (reveladas, instituídas, etc.) às pré-condições históricas e sociais que possibilitam sua adesão.

O trabalho de Saba deixou uma segunda marca no estudo da religião e da política, também devedora de sua atenção para a história: a qualidade relacional desses conceitos. Seu engajamento histórico com o liberalismo e com o secularismo, para citar algumas instâncias, elabora sobre essas tradições políticas tendo em vista a *longue durée* do desenvolvimento da Europa e do Cristianismo. Saba sublinha, por exemplo, a significância do processo de secularização na Europa para a elaboração da política do secularismo e da concepção de “religião” constituída em meio a esse processo. Ela torna legível as afinidades entre liberalismo e Protestantismo, que proveem o primeiro de eficácia histórica e potência. Em uma direção contrária, Saba investigou etnograficamente o reavivamento islâmico no Egito de modo a provincializar as políticas emancipatórias liberais e de esquerda, e trouxe à luz as energias históricas e o substrato epistemológico particulares que as sustentam.

Ao oscilar entre a interrogação da dívida da política liberal e de esquerda com a hegemonia europeia e a interrogação da política islâmica contemporânea, o trabalho de Saba aponta ainda para um outro modo de se atentar para a história: a simultaneidade. Sua crítica dos conceitos de religião e política, sua ênfase permanente nos legados destrutivos e excludentes do passado e do presente do colonialismo e do imperialismo, sua análise do encolhimento do político no Oriente Médio e seu exame das minorias religiosas sujeitas à lógica do secularismo, são todas predicadas na atenção

à simultaneidade dos processos temporais e das tradições, assim como nas assimetrias e desentendimentos entre estes. No espaço que me resta, gostaria de elaborar sobre uma das possibilidades abertas pela atenção de Saba ao problema da simultaneidade e das tradições discordantes. Eu desenvolvo essa possibilidade nos termos de minha própria pesquisa, situada no Irã, de modo a mudar o foco da relação entre o Islã como uma “religião” minoritária e o desenvolvimento de longo prazo do liberalismo na Europa, para uma situação histórica em que o Islã é uma tradição dominante tanto em seus registros corpóreos e rituais quanto em suas extensões legais e intelectuais.

Apesar do modo de investigação de *Politics of Piety* (Mahmood, 2005) ser centrado no reavivamento Islâmico no Egito e nos atentar para os limites da política liberal, este livro provê insights que nos ajudam a pensar a história do Irã e do Oriente Médio. Faz isso porque a política liberal e de esquerda não é imanente aos desenvolvimento dessas regiões e ocupa o terreno da história ao lado de tradições que têm outros ritmos e fluxos. O trabalho de Saba nos convida a considerar a natureza das circunstâncias históricas de um lugar como o Irã, em que os enquadramentos discursivos e historiográfico que tornam eventos e a própria história legíveis, logo, que condicionam possibilidades sociais e políticas, têm a sua gênese no desenvolvimento histórico da Europa. Que tipo de mundo é o Irã, que, apesar de não-europeu, (também) fala através dos idiomas europeus da religião e da política? Quais são as suas possibilidades para a crítica e o cultivo de si? Quais são suas coordenadas espaciais e temporais, seu passado, presente e futuro?

Meu trabalho aborda essas questões através de um estudo histórico e etnográfico sobre a tradução de textos de teoria social europeia para o farsi no Irã pós-revolucionário, em que a tradução tem emergido como uma prática central entre oficiais do Estado, seminaristas Xiitas, acadêmicos, ativistas, e jovens de classe média proficientes em inglês, enquanto esperam emigrar para o Ocidente (Odabaei, 2018). Apesar de atento para as questões da história e da simultaneidade assim como abordadas no trabalho de Saba, meu trabalho muda o *locus* da in-traduzibilidade da historiografia política europeia para o Irã. Interrogo os problemas da religião e da política como

parte de uma trajetória que, apesar de entrelaçada com desenvolvimentos europeus, não corre paralela a estes, logo não pode ser subsumida pela historiografia europeia, mesmo as de teor mais crítico. Esta pesquisa desenvolve uma potencialidade do trabalho de Saba que abre espaço para pensar as especificidades e qualidades disjuntivas das histórias não-europeias em um mundo de hegemonia europeia. Em um momento de encolhimento do político no Oriente Médio, minha esperança é responder de maneira fértil o convite de Saba a explorarmos as histórias do presente, a nos atentarmos aos seus registros de in-traduzibilidade e suas possibilidades restritivas, de modo que sejamos de fato capazes de pensar a política e a religião, ao invés de simplesmente reagir a elas.

REFERÊNCIAS

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

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.

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

ODABAEI, Milad. *Giving Words: Translation and History in Modern Iran*. 2018. Thesis (Ph.D. in Anthropology) – University of California, Berkeley, 2018.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

MINORIAS

Kabir Tambar^{1, 2}

O que seria uma antropologia das minorias políticas? Há certamente muitas formas de se endereçar este problema em termos de método, mas em *Religious Difference in a Secular Age*, de Saba Mahmood, encontramos um esforço sistemático para historicizar as próprias condições de possibilidade desta questão.

A perspectiva de Mahmood é genealógica. Ela se pergunta não apenas quando a categoria “minoria” emergiu, mas também de que forma tal emergência imbuíu esse conceito com um conjunto específico de ansiedades históricas. Ela se baseia em diversos componentes desta genealogia no Oriente Médio: formas institucionalizadas de hierarquia inter-religiosa, tratados de paz, contextos distintos de “soberania diferencial” e assimetrias geopolíticas gestadas no século passado. Ao especificar esta história, o objetivo de Mahmood é analisar

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).

Se o discurso sobre a minoria visaria a garantir a igualdade, ele também constitui a minoria enquanto uma fonte de ameaça e um objeto de suspeita.

O conceito de minoria, assim como ele emerge no século XX, é emblemático da tensão familiar entre igualdade formal e desigualdade substantiva, e

¹ É professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Stanford, EUA.
E-mail: ktambar@stanford.edu.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

Mahmood analisa esse ponto exaustivamente. Essas tensões entre lei e justiça também contribuem para aquilo que podemos chamar de o problema das fundações da política moderna. Esforços para promover a proteção jurídica das minorias tendem a trabalhar sobre a assunção de que a minoria pode ser reconhecida e que seu direitos podem ser assegurados. Mas tratamos aqui de qual Estado e de quais leis? É sugestivo que os cristãos coptas no Egito do início do século XX recusavam-se a ser interpelados como uma minoria nacional. Neste contexto, intelectuais coptas avançaram uma leitura astuta da política imperial em jogo sob tal designação. Ao invés de se colocarem como uma população sob a proteção da lei Britânica (logo, como uma justificativa para o controle Britânico sobre a região), muitos líderes coptas insistiram na primazia de sua afiliação nacional egípcia. O que a categoria de minoria ameaçava era a própria “identidade da nação”.

A noção de minoria política parece oscilar entre dois registros. Uma minoria pode ser engajada como parte de uma luta por direitos contra várias formas de discriminação estrutural. No entanto, esta formulação pressupõe uma contextualização política particular. O que de fato frequentemente se torna objeto de contestação (no caso copta, por exemplo, mas também em outros casos) é a própria validade daquela contextualização política. Mahmood demonstra que os debates no Egito do início do século XX implicavam uma interrogação reflexiva sobre o próprio enquadramento do político: são os coptas uma minoria no Egito sob o mandato Britânico ou são eles apenas mais um elemento da nação egípcia lutando por sua soberania contra o poder imperial? Sob certo ângulo, a noção de minoria política parece se referir à dimensão restrita — às vezes mesmo restritiva — da política dentro de determinado Estado, uma preocupação para estudos altamente especializados. Sob um segundo ângulo — aquele que o livro de Mahmood desenvolve — podemos pensar sobre a política da minoria como apontando para as lutas que politizam as próprias condições do político.

O que talvez salte mais ao olhos nos debates do início do século XX descritos por Mahmood é que os Coptas se recusam a ser classificados

como minorias e recusam a compreensão de suas próprias atividades como uma luta por direitos minoritários. A noção de minoria não opera neste contexto como uma categoria positiva, que descreve uma população empírica. Ela funciona, neste exemplo, como um espectro a ser rejeitado. É possível que uma antropologia da política das minorias, tendo começado com a genealogia desta categoria, precise então teorizar as várias táticas de sua rejeição. As recusas em abraçar a categoria de minoria pode assumir inúmeras e diferentes formas, dirigidas para uma variedade de fins. Elas não são sempre animadas pelo espírito da resistência anticolonial. A categoria pode ser recusada simplesmente como um modo de evitar o estigma associado à classificação. Se ela é tática, logo não será nem uniforme em termos das motivações que a animam, nem homogênea em termos dos fins que a guiam e dos efeitos que produz.

Em minha própria pesquisa na Turquia (Tambar, 2014), impressionou-me a frequência dessas recusas — tanto da parte de comunidade que tinham sido formalmente designadas como “minorias” quanto das que nunca assim o foram. Na Turquia, as comunidades que tendem a ser reconhecidas como “minorias” são comunidades não-Muçulmanas: Armênios, Ortodoxo Gregos e Judeus. Há outros grupos, que têm lutado por direitos acordados às minorias — direitos relativos à linguagem e religião — mas que insistem em não ser classificados sob tal acunha. Atores políticos curdos e alevitas têm persistentemente repudiado a classificação de suas comunidades como “minorias”. Em diversas ocasiões, nos últimos 15 anos, agências da União Europeia destacaram que os problemas políticos associados às minorias alevitas e curdas seriam importantes bloqueios à aceitação da Turquia por este bloco. Mas, muito comumente, os membros destas comunidades têm respondido declarando que, longe de minorias, eles seriam “elementos fundacionais” (*asli unsur*) do Estado Turco.

É importante destacar que há um equação aqui entre recusar o status de minoria e proclamar o status de ser fundacional. Essas asserções deixam claro que a designação de minoria não é apenas um mecanismo para se

obter certos direitos e recursos. Não é apenas um meio para um fim. Ou melhor, se ela é um meio político, esses grupos têm que avaliar as possíveis consequências e custos de aceitá-la: que eles poderiam cair na mesma categoria que os armênios; que eles poderiam reforçar suspeições existentes de que essas comunidades seriam uma ameaça à identidade nacional; que eles poderiam estar abrindo mão de conexões territoriais e de pertencimento, já que a categoria de minoria é contaminada pelo sentido de estrangeiridade.

No entanto, há ainda uma terceira alternativa aqui, que vai além de simplesmente abraçar ou recusar o status de minoria. Essa alternativa coloca um enorme desafio para o tipo de política da identidade geralmente associada às lutas das minorias. Estou pensando nos esforços de certos grupos curdos ao longo da última década para se aliarem aos armênios ou, ao menos, a uma certa memória apagada do genocídio armênio na Turquia. Dois exemplos ajudam a elaborar esse ponto.

Primeiro: uma organização majoritariamente curda de mães de desaparecidos — que normalmente se reúne para lembrar daqueles que foram presos e eliminados pelas forças de segurança nos anos 1990 — começaram a organizar vigílias para os armênios que passaram por processo similar em 1915 (o que historiadores veem como um prelúdio ao genocídio). Nessas vigílias, membros do grupo referem-se à violência perpetrada contra os armênios como um precedente à violência vivida pelos curdos civis nos últimos 30 anos. Elas reconhecem o papel que alguns grupos curdos tiveram no genocídio que se inicia em 1915 e reivindicam responsabilidade pelos armênios da mesma forma que o fazem com relação aos seus próprios filhos desaparecidos.

O segundo exemplo: certas cidades de maioria curda, governadas por prefeitos associados ao partido pró-curdo, têm tentado reavivar a história e a memória do passado armênio: restaurando igrejas, usando múltiplas línguas na sinalização urbana (Curdo, Armênio, Assírio), e interpelando os Armênios a retornarem a essas cidades. Em alguns casos, líderes municipais têm se referido a esses projetos através do termo “multiculturalismo”. Deve-

ríamos ter o cuidado de distinguir esses esforços das formas mais familiares assumidas pela política multicultural pelo mundo, em que o Estado, agindo em nome da maioria, estende tolerância à minoria (logo, agindo como um “benfeitor”, assevera a assimetria que afirma estar superando). Esses esforços municipais não acontecem em nome de uma maioria turca, e eles operam conscientemente em contravenção ao projeto de pluralismo avançado pelo Estado. Não me é claro o que essa política emergente irá produzir e eu acho que seria apressado delinear seus efeitos cedo demais. Talvez, para nosso presente propósito, seja suficiente dizer que essa estratégia nos permite adicionar mais um elemento à antropologia da política das minorias. Ao lado de uma genealogia do conceito e de uma etnografia de sua recusa, podemos também estudar a repolitização deste termo em atos de solidariedade.

Com esses atos de solidariedade, a preocupação com as fundações permanece, mas ela é fundamentalmente alterada. Ao invés de afirmar serem um elemento fundacional, os curdos estão se aliando com aqueles cuja morte e apagamento foram fundacionais para a formação do estado-nação. Sou relutante em conceber esses esforços como o de duas minorias trabalhando juntas. Numa primeira instância, os curdos não têm sido definidos como minorias do mesmo modo que os armênios, e a abordagem genealógica insistiria em levar a sério essa diferença de categorização. De fato, o que é especialmente interessante aqui é que os curdos estão se posicionando ao lado de uma minoria primordial [*ur-minority*], logo as implicações deste movimento devem ser exploradas cuidadosamente. Numa segunda instância — talvez a mais importante — o enquadramento destes grupos enquanto minorias pressupõe que o estado-nação seria o contexto relevante e que a maioria turca seria o destinatário relevante. Mas é precisamente essa contextualização política que está sendo colocada em cheque. O que está em jogo neste ato particular de solidariedade é o enquadramento controversamente reflexivo do contexto político através de formas que não assumem que a maioria nacional seria o destinatário e que o Estado seria o contexto de sua arbitração. Como exatamente essas práticas de solidariedade precipitam um projeto político positivo permanece um problema ainda a ser estudado.

REFERÊNCIAS

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

TAMBAR, Kabir. *The Reckoning of Pluralism: Political Belonging and the Demands of History in Turkey*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

MINORIAS

Mayanthi Fernando^{1, 2}

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 encorporada [*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

¹ É professora do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, EUA. E-mail: mfernand3@ucsc.edu.

² 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” [*Musliness*] 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 retificação. 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 encorporada [*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

ENCORPORAÇÃO

Lucinda Ramberg^{1, 2}

Inspirando-me no modelo oferecido por Eve Sedgwick (1990), proponho quatro axiomas:

AXIOMA 1: OS CORPOS IMPORTAM/MATERIALIZAM [*MATTER*]

Tomar como axiomático que os corpos importam é apontar para a sua materialidade teimosa (corpos como matéria), assim como para sua força no mundo (corpos se projetam). Corpos não simplesmente expressam, representam, ou simbolizam formas de significado e poder que jazem em outro lugar. Formas de significado e poder existem no mundo enquanto corpos; ou, formas de significado e poder são encorporadas [*embodied*]. Nós trabalhamos no mundo em, através de e com corpos — os nossos e os de outros.

No trabalho de Saba sobre gênero e devoção no Egito, ela explora esse axioma com relação ao lugar do corpo no cultivo ético de si: “[Na] injunção sobre o uso feminino do véu (há) toda uma conceptualização sobre o papel do corpo na produção do sujeito em que o comportamento externo do corpo constitui-se tanto na potencialidade quanto no meio através dos quais uma interioridade é realizada” (Mahmood, 2001, p. 214). Teorizar esta conceptualização implica em repensar a “relação entre o desejo e a produção de si, a performance e a constituição do sujeito, a ação moral e a encorporação nos debates feministas” (Mahmood, 2001, p. 203), assim como reestabelecer “a relação encorporada com o mundo e consigo” como um aspecto “daquilo

¹ É professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Cornell, EUA.
E-mail: ler35@cornell.edu.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

que chamamos de política” (p. 224). A atenção crítica a debates sobre o véu lança luz sobre o lugar do corpo na formação do sujeito, assim como sobre a constituição do político. Colocando esse ponto de maneira diferente, o político é feito de, por e através de corpos.

Mechas embaraçadas de cabelo me levaram a pensar como o corpo das mulheres atualiza a política e materializa mundos (Ramberg, 2014). Especificamente, as mechas de cabelo usadas por mulheres extáticas casadas com uma deusa indiana ambivalente que elas incorporam, cujas aflições elas tentam sanar e cujas bênçãos elas dispersam. As esposas de Yellamma são mulheres sexualmente ativas e “solteiras” amplamente reconhecidas na Índia como prostitutas exploradas sexualmente por uma falsa religião que se busca reformar. Nos templos de Yellamma, que se espalham pelo platô de Deccan, *devadasis* podem ser vistas usando *jade*, mechas pesadas de cabelo que a deusa ofertou a quem escolheu incorporar. *Jade* são ungidas com cúrcuma e cultuadas como a deusa ela mesma. Agentes de reforma cortam *jade* e distribuem frascos de shampoo. Campanhas reformistas se apresentam como projetos de higiene e mobilidade social, projetos que visam liberar essas mulheres de suas falsas crenças. Essas campanhas não entendem a si mesmas como interessadas em reconstruir corpos à luz de um tipo normativo. Elas cortam *jade* para provar que *jade* não importa [*matter*]. Considerem a linguagem utilizada por um panfleto distribuído por esses agentes reformistas no principal templo de Yellamma: “Milhares de pessoas tiveram seus cabelos embaraçados e sujos limpos e agora vivem uma vida feliz. Isso é evidência de que a aparência de *jade* ou cabelo embaraçado não se deve à Deusa.” De acordo com essa formulação, cabelos embaraçados não são matéria que se projeta [*matter forth*] como a Deusa, mas apenas sujeira insignificante.

No entanto, mesmo que os reformistas enquadrem *jade* como algo imaterial, suas campanhas reconhecem a sua força e se apropriam dela como um meio eficaz de refazer os corpos das mulheres Yellamman. Cortar *jade* é desincorporar a Deusa dos corpos dessas mulheres. Esse corte as restitui como mulheres ordinárias, disponíveis para domesticação. Ele restitui a

deusa em uma divindade amena, que exige apenas uma adoração interna, do “coração”, e o Estado como uma autoridade legítima na proteção das mulheres contra a exploração e a superstição. Como bem entendem esses reformistas, refazer o corpo é um modo efetivo de reformulação do mundo.

AXIOMA 2: TEORIAS TÊM CORPOS

Teóricos têm corpos, apesar de muitos negarem esse fato. Todo trabalho intelectual é encorporado. Ele procede através de corpos, os nossos e os de outros, que reproduzem as condições que fazem nosso trabalho possível. Essas condições não são meramente intelectuais. O trabalho reprodutivo de quem fez o seu pensamento e a sua escrita possível hoje? Quem lavou as roupas que você vestiu hoje de manhã, preparou o seu café da manhã, ou varreu os corredores que você cruzou no trabalho hoje? Enquanto eu rascunho esse ensaio, descansando minhas pernas de meia-idade em uma cadeira localizada no pátio de uma casa de três quartos que é meu lar em Bangalore, nesse momento, Sumitra, uma viúva mãe de dois filhos, lava meus pratos e varre meu chão. Seu corpo suplementa essa escrita. Essa suplementação descreve relações desiguais de casta, classe, gênero, geopolítica, nação, raça e sexualidade subscritas por histórias e futuros de violência. Futuros sobre e contra os quais eu tento ensinar e escrever enquanto eu reproduzo algumas de suas condições no presente. Algumas, não outras; a minha falta de um marido é mais escandalosa que a de Sumitra. Outros corpos suplementam essa escrita. Estou pensando no trabalho encorporado de Michael Allan, o organizador do simpósio que ocasionou este ensaio, e em Saba, é claro.

Não é apenas o pensamento de Saba que tornou o meu possível, mas também a sua corporalidade. Pensamos com e através do corpo, como seu trabalho nos lembra. Ela toma seu próprio corpo como um ponto de partida em *Politics of Piety*. Mesmo reconhecendo a repugnância que, em suas palavras, “frequentemente brotava de mim” (Mahmood, 2005, p. 37), contra práticas que pareciam circunscrever e subordinar as mulheres na

sociedade egípcia, ela se virou da denúncia para uma investigação cuidadosa sobre a educação dos afetos e os cultivos corporais. Ao revelar a sua própria repugnância, ela expõe a epistemologia da agência feminina que anula a possibilidade de que, ao praticar a modéstia, mulheres devotas poderiam estar ativa e significativamente exercitando a sua capacidade de autocultivo.

Quando começamos a olhar para os corpos em nossas teorias, nós os encontramos em toda parte. Eles descentram o autor e desvelam a teoria como um efeito de redes de relações encorporadas.

AXIOMA 3: CORPOS DIFEREM UNS DOS OUTROS

Se teorias têm corpos, eles estão necessariamente localizados no tempo e no espaço e permeados por relações de poder. Ou seja, corpos são diferentemente carregados de significado, dotados de força, e implicados na teoria. Sumitra já me ajudou a estabelecer este ponto. Seu corpo suplementa a presente escrita, mas ela dificilmente será vista como uma teórica. Isso me leva à questão ética sobre como ser responsabilizada por distribuições desniveladas de reconhecimento e recursos. Saba nos ensina que uma resposta para este dilema é atentarmo-nos para a questão da diferença não apenas como um problema de desigualdade e injustiça a ser resolvido, mas também como um recurso epistemológico para a crítica. Ela se vira para as diferenças que ela encontra entre a sua própria sensibilidade e aquela das muçulmanas devotas e as usa como um recurso para reteorizar a agência religiosa e de gênero, e assim desvelar as pressuposições seculares que condicionam o pensamento feminista liberal. Esse impulso duplo, que articula crítica e reparação, também informa meu trabalho sobre a política da sexualidade com relação ao estigma de casta (Ramberg, 2017). Por um lado, na condução cotidiana de minha pesquisa — o modo com que eu como, sento, falo, e ando com meus interlocutores — eu trabalho de modo a intencionalmente desestabilizar os protocolos “castistas” de interação. Por outro, ao traçar o processo através do qual alguns corpos vieram a carregar a repugnância dos outros como uma propriedade de sua

própria carne (intocabilidade), eu redefino o estigma como um atributo do corpo das castas superiores. Ou seja, eu interrogo a diferença de casta como um recurso para a reformulação do estigma enquanto modo de relação.

AXIOMA 4: RELIGIÃO E SECULARISMO SÃO ENCORPORADOS

Ser religioso é abraçar e/ou ser submetido a uma educação em afeto, sensibilidade e conduta. As pedagogias religiosas do corpo podem ser explícitas ou implícitas, mas elas estão sempre presentes. Como um modo de governo e uma filosofia política, o secularismo parece se fundamentar na negação do corpo. No entanto, como Talal Asad nos ensinou, a secularidade, enquanto um *habitus* ou sensibilidade, necessariamente precede projetos conscientes de secularização política. Os corpos importam [*matter*] tanto em projetos seculares quanto em religiosos.

Saba expõe o lugar crítico da sexualidade e do gênero, logo, do corpo, na constituição do secularismo político em seu livro *Religious Difference*. Como ela destaca, a família raramente é vista pelos estudiosos do secularismo como “uma unidade necessária do secularismo político” (Mahmood, 2016, p. 147). Como ela detalha, a guinada da autoridade religiosa para além dos assuntos civis e públicos para o espaço reconstruído da família e das relações sexuais através dos regimes da “lei de família” teve impactos poderosos nas relações de gênero. Como em outros contextos pós-coloniais em que operam sistemas duais separados entre leis de família e leis civis, a questão da disposição da capacidade sexual das mulheres estabelece um abismo entre seus direitos enquanto indivíduos perante o Estado e seus direitos enquanto membros das comunidades que trabalham para manter costumes com relação ao casamento e a propriedade tidos como particulares a determinada comunidade. Isso significa que as possibilidades da governança secular do Estado e da autoridade religiosa comunitária são ambas entrelaçadas com a questão do status e da conduta sexual da mulher. Tanto as formas seculares

quanto as religiosas de autoridade se apropriam do corpo feminino como um espaço para se atualizarem e exibirem sua legitimidade.

O argumento de Saba é um importante corretivo para abordagens para o secularismo que o tomam como uma força desprovida de sangue, e problematiza a assunção de que o secularismo político garantiria equidade para mulheres, logo que seu avanço corresponderia necessariamente a uma maior liberdade das mulheres com relação aos limites impostos pela religião patriarcal. Sua visão me ajudou a diagnosticar a criminalização dos ritos das mulheres Yellamma. Secularismo, sexualidade autoautorizada e libertação das mulheres de costumes repressores são equacionados de um modo particular na Índia pós-colonial. Assim como o chamado feminista para restringir o uso do véu em locais públicos na França, esforços para erradicar a dedicação de mulheres para Yellamma implica em uma série de assunções: a sexualidade deve ser própria ao indivíduo, escolhida e expressada livremente; a personalidade deve ser autopossuída e insubmissa ao costume, à comunidade ou à religião; e cabe ao secularismo político assegurar e garantir essas liberdades. Reformistas criticam os modos com que Yellamma se apropria das mulheres que ela escolhe para representá-la no mundo como um uso impróprio do corpo sob o disfarce ilegítimo da religião. Mas eles não estão menos investidos no corpo, em colocá-lo em uso. Se a religiosidade pública e a sexualidade dessas mulheres fossem erradicadas, elas emergiriam como sujeitos próprios de um estado-nação legítimo. Em outras palavras, os corpos fazem a soberania, secular, assim como religiosa.

REFERÊNCIAS

MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.

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.

RAMBERG, Lucinda. *Given to the Goddess: South Indian Devadasis and the Sexuality of Religion*. Durham: Duke University Press, 2014.

RAMBERG, Lucinda. Who and What is Sex for? Notes on Theogamy and the Sexuality of Religion. *History of the Present*, Champaign, IL, v. 7, n. 2, p. 175-196, 2017.

SEDGWICK, Eve. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

ENCORPORAÇÃO

Nadia Fadil^{1, 2}

Em seu trabalho, Saba Mahmood atenta-se consistentemente para a importância da encorporação [*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 *Azazeel* — 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 emanção 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 encorporação 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 subjaz 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 Heterography. *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

ÉTICA

Jean-Michel Landry^{1, 2}

Os escritos de Saba Mahmood sobre a ética (Mahmood, 2001, 2005) são frequentemente discutidos sob a rubrica de “ética da virtude” e associados à teorização singular de Michel Foucault sobre este tema. *Politics of Piety* (2005) é largamente reconhecido como um marco da chamada “virada ética” na antropologia e um texto essencial para a compreensão antropológica das práticas de subjetivação que fazem a vida ética possível. Essa visão de fato captura importantes aspectos da abordagem de Mahmood para a ética, mas também ignora uma série de outras dimensões de sua obra, que foram determinantes para a minha pesquisa etnográfica (Landry, 2016) entre seminaristas libaneses xiitas.

Durante minha pesquisa de campo, acompanhei as aulas e outras práticas pedagógicas que permitem jovens muçulmanos xiitas se constituírem como agentes humanos de uma figura mística chamada “O Imã Escondido”. Enquanto os sunitas usam o termo imã para descrever líderes litúrgicos, os xiitas reservam esse termo para os descendentes de Muhammad, escolhidos por Deus para guiar os fiéis. Eles também asseguram que o último membro desta linhagem sagrada ocultou-se (*ghayba*) em 874 DC e permanece escondido dos olhos dos vivos desde então. Ao longo dos últimos séculos tornou-se um consenso entre os xiitas que clérigos bem treinados podem se tornar representantes (*na'ib*) do Imã Escondido. Muçulmanos devotos consultam estes clérigos para saber como obedecer a lei da sharia em circunstâncias contemporâneas. É correto investir em Bitcoins? A tecnologia de DNA pode determinar a filiação de uma criança? O aborto é lícito? Clérigos xiitas

¹ É professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade de Carleton, Canadá. E-mail: jeanmichel.landry@carleton.ca.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

respondem estas questões desvelando as opiniões dessa figura escondida que habita nosso meio.

Xiitas devotos que buscam tornar-se autorizados para falar em nome do Imã devem se matricular em seminários (*hawza*, plural: *hawzat*), onde eles devem aprender a decifrar o corpus que agrega as revelações de Deus a Muhammad (o Corão) e narrativas de como o profeta, sua filha mais nova e os imãs encorporaram [*embodied*] essas revelações. O currículo das *Hawzat* começa com classes de gramática, retórica e lógica. Seminaristas recém-chegados também são treinados em jurisprudência islâmica (*fiqh*) e hermenêutica corânica (*tafsir*). Os mais avançados aprendem a confrontar questões ético-jurídicas ao interpretar o corpus islâmico, eventualmente também dialogando com a teoria social moderna (e.g., Durkheim, Marx).

Ser reconhecido como um fiel representante do Imã Escondido, no entanto, demanda muito mais do que domínio da jurisprudência da sharia e da lógica aristotélica. Esse status também demanda mais do que a habilidade de articular regras e conselhos baseados nos textos sagrados do islã. Clérigos em busca de uma voz autorizada — e eventualmente de seguidores — devem forjar a si mesmo enquanto exemplares merecedores de uma emulação sem reservas (*taqlid*). Seminários xiitas oferecem classes de ética (*akhlaq*), que ajudam os estudantes a cultivar um caráter exemplar e comportamentos inspiradores. Aqueles que atendem e oferecem essas aulas, no entanto, destacam que uma parte significativa deste trabalho também envolve emular a conduta de figuras reverenciadas (ex. o profeta, os imãs) através de interações diárias como vizinhos, amigos e estranhos.

Logo me tornei intrigado por esse tipo particular de práticas. Quais são elas? Como seminaristas aprendem a sua performance? O que emerge dessas conversas com o estudantes não era exatamente uma narrativa sobre a formação do *Self*, mas um sentimento de que o trabalho ético que eles realizavam era dirigido por — e não poderia ser separado de — preocupações sobre a condição moral da comunidade. Ao discutir suas estratégias de cultivo de si, por exemplo, seminaristas frequentemente sublinhavam a

urgência de se contrapor ao *ethos* consumista que permeia o ambiente xiita desde o fim da guerra civil libanesa. Outros insistiam que desigualdade social e corrupção perduram por detrás da fachada de símbolos religiosos pela qual as vizinhanças xiitas do Líbano são hoje conhecidas. Gradualmente se tornou claro para mim que o projeto de cultivo de si de meus colegas de classe era indissociável de um projeto muito mais amplo que visava cultivar um ambiente mais pio e justo.

Essas conversas, assim como as minhas experiências nas aulas de *hawza* me forçaram a pensar sobre a relação (talvez a sinergia) entre cultivo de si e transformação social. Podemos caracterizar esses dois esforços como éticos? Se não, por quê? Perseguir essas questões me colocou à contrapelo da literatura antropológica recente sobre a ética (ou “a nova antropologia da ética”), que tende a dar prioridade ao primeiro esforço em detrimento do segundo. Muitos protagonistas da chamada virada ética de fato conceituam a ética como um assunto largamente privado, que começa e termina no *Self*: ela é um processo de auto-bricolagem (Rabinow, 1997), uma arte de si (Connolly, 1999) ou uma forma de auto-invenção (Deleuze, 1990; Massumi, 2002). Até mesmo Foucault, com quem o trabalho de Mahmood é associado, frequentemente descreve o *Self* humano como objeto e sítio da ação moral (Foucault, 1997).

Infelizmente, essas abordagens deixam pouco espaço para se pensar sobre as dimensões coletivas da ética ou sobre como o cultivo de si se articula com aspirações sociopolíticas mais amplas. Quando comecei a compartilhar essas reflexões em diferentes ambientes acadêmicos, eu era frequentemente questionado se o meu argumento era dirigido — conscientemente ou não — contra o trabalho de minha orientadora, Saba Mahmood. Essa questão a princípio me pegava desprevenido: nem eu nem a própria Saba tínhamos entendido minha abordagem para a ética como um contraponto ao seu trabalho. Justamente o contrário: ao trabalhar de maneira próxima a ela, eu vim a perceber que a sua teorização da ética (diferente de muitas outras) recusava-se a tomar o *Self* como o horizonte último da ética.

Em *Politics of Piety*, ela de fato faz uma série de importantes comentários sobre a noção do *Self* e seu significado para uma antropologia da ética. Quando lidos de perto, no entanto, esses comentários mostram que a ética para ela envolve muito mais do que processos centrados no *Self per se*. No fim do primeiro capítulo, Mahmood relembra seus leitores que as práticas éticas de cultivo de si que ela analisa não são orientadas pelas escolhas individuais. Seus interlocutores do movimento *da'wa* não criam a si mesmos, eles intencionalmente se submetem a algo maior e mais antigo do que eles mesmos, ou seja, a uma tradição compartilhada. O *Self* portanto não é produto da criatividade e deliberação dos sujeitos, mas sim “um produto das tradições discursivas historicamente contingentes nas quais ele está localizado” (Mahmood, 2005, p. 32).

Mas há ainda outras formas através das quais as práticas éticas viajam para além dos confins do *Self*. Algumas páginas abaixo, Mahmood esclarece que “a eficácia política [dos movimentos islâmicos] é uma função do trabalho que eles realizam no campo ético” (Mahmood, 2005, p. 35), para mais tarde afirmar que os programas de cultivo de si que ela analisa são “uma condição necessária” (Mahmood, 2005, p. 152) para a agência política destes movimentos. Tomadas em conjunto, essas passagens sugerem que as práticas éticas frequentemente excedem os limites do *Self*: elas alimentam projetos e reforçam a eficácia política dos movimentos religiosos que Mahmood analisa. Em outras palavras, o cultivo de capacidades éticas (como a modéstia e a honestidade) tem importantes repercussões políticas; elas ajudam a “criar uma nova ordem social e moral” (Mahmood, 2005, p. 193). Apesar de *Politics of Piety* deixar em aberto a questão de como a ética deve de fato se relacionar com a política, somos continuamente lembrados da sinergia existente entre os dois domínios.

Qualquer conversa sobre a antropologia da ética de Saba Mahmood hoje tenderá a orbitar sobre as noções de cultivo de si, virtudes individuais, subjetivação e conceitos afins, que ela compartilha com outros acadêmicos

do campo. Mas acredito que o modo mais frutífero de explorar as questões que seu trabalho suscita seria colocar essas questões à luz do problema da apreensão do “ético em termos do político, e vice-versa” (Mahmood, 2005, p. 194). Reter essa continuidade entre a política e a ética pode de fato nos ajudar a entender melhor a última frase de seu último livro, *Religious Difference in a Secular Age* (2016). Ali ela escreve que “a ideia de igualdade entre as fés pode requerer não a suspensão [*bracketing*] das diferenças religiosas, mas a sua tematização *ética*” (Mahmood, 2016, p. 213, grifo da autora).

REFERÊNCIAS

- CONNOLLY, William. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Negotiations, 1972–1990*. New York: Columbia University Press, 1990.
- FOUCAULT, Michel. The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom. In: RABINOW, Paul (ed.). *Ethics, Subjectivity and Truth*. New York: New Press, 1997. p. 281-301.
- LANDRY, Jean-Michel. *The Practice of Shi'i Jurisprudence in Contemporary Lebanon*. 2016. Thesis (Ph.D. in Anthropology) – University of California, Berkeley, 2016.
- MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.
- 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.

MASSUMI, Brian. *Parables from the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.

RABINOW, Paul. Introduction: the History of Systems of Thought. In: FOUCAULT, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press, 1997. p. XI-XLII. (The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, v. 1).

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

ÉTICA

Mareike Winchell^{1, 2}

Seja enquanto caminhávamos pelos bosques perfumados de eucalipto de Wildcat Canyon ou navegávamos a multidão de estudantes que cruzavam a avenida Shattuck em Berkeley, minha amiga e mentora Saba Mahmood sempre demandou o máximo de mim. Ela demandava clareza de argumento e uma habilidade resoluto de encarar incertezas e expor minha ideias e intenções. Em retorno, ela me ensinou como sentar diante de um problema etnográfico, habitá-lo, dar-lhe seu devido respeito enquanto uma formação histórica e cultural distinta. Nesse curto ensaio, reflito sobre um problema empírico e um conceito normativo central para o trabalho de Saba, assim como para o meu: a desigualdade. Ecoando as intensidades corporais através das quais nossas conversas frequentemente se desenrolavam, Saba me ensinou a abordar esse problema não apenas através de ideais jurídicos e passados legislativos, mas também de texturas, afetos e práticas cotidianas. Afinal de contas, Saba nunca permitiu aos conceitos o privilégio de existir em um mundo sem limites, desprovido das vulnerabilidades que caracterizam a vida próxima às superfícies da terra. Tratar conceitos como materializações instáveis é particularmente importante para os antropólogos preocupados com as questões éticas e políticas da desigualdade — seja nas tradições religiosas, nas relações de gênero, ou nas estruturas racializadas de marginalidade e risco.

Em seu primeiro livro, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005), Mahmood nos apresenta os casos de Sana e Nadia. Cada uma delas, Mahmood nos mostra, está lutando com questões sobre a desigualdade de gênero com relação a seus maridos e a categorias patriarcais mais amplas relativas à autoridade religiosa. Enquanto Sana abraça uma

¹ É professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, EUA.
E-mail: mareike@uchicago.edu.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

nova linguagem, a da autoestima, de modo a dar sentido à sua condição de marginalidade, Nadia se apega à prática de *sabr*, a virtude islâmica da persistência, enquanto um modelo para se viver e habitar a sua marginalidade. No entanto, Mahmood argumenta que

[...] o exercício de *sabr* não impediu Nadia de embarcar em projetos de reforma social, não menos que as práticas de autoestima mobilizadas por Sana. Não se deve, portanto, extrair correlações pouco fundamentadas entre uma orientação secular e a habilidade de transformar condições de injustiça social. (Mahmood, 2005, p. 174).

Enquanto nenhuma das mulheres foi completamente capaz de “levar a cabo o projeto de reformar a situação opressiva em que elas foram forçadas a participar” (Mahmood, 2005, p. 174), cada uma delas trouxe recursos éticos distintos para habitar aquela situação. Apesar de não necessariamente transformativos, Mahmood mesmo assim insiste que Nadia e Sana revelam “dois modos distintos de se engajar com a questão da injustiça social, um assentado em uma tradição que viemos a valorizar, a outra em uma tradição não-liberal, que está sendo ressuscitada pelo movimento religioso com o qual trabalhei” (Mahmood, 2005, p. 174).

O argumento é de uma simplicidade quase enganosa. Ao insistir que os engajamentos com a injustiça sejam desagregados do domínio mais legível e familiar da mudança através das reformas do Estado, Mahmood expande dramaticamente os contornos do que os acadêmicos normalmente entendem como ética, por um lado, e engajamento político com a justiça, por outro. Nenhuma dos dois, ela demonstra, deveriam ser predcados na transformação social enquanto capacidade ou fim.

Mahmood retorna à questão da igualdade no prefácio de seu segundo livro: *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report* (2016). Nessa ocasião, ela se pergunta sobre “o ideal da igualdade religiosa” e “sua significância enquanto um mandato jurídico, mais do que uma aspiração humana, que caracteriza nosso imaginário secular moderno” (Mahmood, 2016, p. 28).

Insistindo, mais uma vez, que a igualdade mediada pelo Estado e pelo direito deveria ser distinguida da igualdade enquanto “aspiração”, ela argumenta que cada uma delas requer “diferentes tipos de ação social” (Mahmood, 2016, p. 28). Porque o secularismo “reduz o ideal da igualdade religiosa a uma política dos direitos e do reconhecimento, ele privilegia a agência do Estado” (Mahmood, 2016, p. 28). Por outro lado, no epílogo, ela conclui o livro desafiando nossa “incapacidade coletiva de imaginar uma política que não trate o Estado como o árbitro das relações maioria-minoria” (Mahmood, 2016, p. 213). Dada essa condição, “o ideal da igualdade inter-religiosa” requer que nós não nos intimidemos com as diferenças (e desigualdades) religiosa, mas que nós as tematizemos *eticamente*, em particular porque os recursos do Estado têm se provado inadequados para se resolver as disparidades existentes. Pelo contrário, o livro mostra como abordagens institucionais para a igualdade religiosa no Oriente Médio, assim como em outros lugares, tem servido para “hierarquizar as diferenças religiosas, consagrar normas religiosas e culturais majoritárias enquanto lei e identidade nacional, e permitir que as desigualdades religiosas floresçam na sociedade enquanto as proclama apolíticas” (Mahmood, 2016, p. 212). Ao assegurar a igualdade formal, abordagens jurídicas não apenas não resolvem, mas podem até asseverar e criar novas divisões e desigualdades entre sujeitos e grupos religiosos.

Uma das contribuições-chave de Mahmood, que atravessa esses textos, refere-se à sua problematização de nossas convenções sobre a desigualdade. A desigualdade tende a ser enquadrada como perversão ou variância de uma igualdade apriorística de outro modo natural — uma premissa devedora das filosofias dos direitos naturais do século XVII. Em contraposição, Mahmood pergunta-se sobre as possibilidades que emergem da tematização da desigualdade enquanto um traço constitutivo dos mundos sociais, algo que não pode ser simplesmente obliterado pelas promessa de igualdade jurídica ou pelo horizonte de premissas do humanismo universalista.

Muitos trabalhos recentes em antropologia se alinham com o chamado de Mahmood para uma atenção renovada para a desigualdade. Ao invés de ver a desigualdade como uma aberração, esses trabalhos a abordam com

uma característica constitutiva da vida cotidiana, endereçada por diferentes tradições jurídicas, culturais e religiosas de modos divergentes³. Empregando os termos de Mahmood, esses trabalhos *tematizam a diferença* enquanto algo constitutivo às práticas éticas através das quais as pessoas habitam a injustiça, seja em termos de desigualdades constitutivas entre sujeitos, seja em termos de desigualdades institucionais atreladas a modos liberais-jurídicos ou não-liberais de se engajar e dar sentido ao risco.

Meu trabalho coloca esse corpus antropológico recente sobre a desigualdade em diálogo com pesquisas sobre os múltiplos sentidos do dinheiro e da riqueza na América do Sul e explora os modos com que falantes de Quéchuá e Espanhol da região boliviana de Ayopaya imaginam, habitam e endereçam a desigualdade (Winchell, 2017). Enquanto a história de servidão agrária em Ayopaya perdura em estruturas racializadas contemporâneas de disparidade, argumento que ela também fornece idiomas particulares de obrigação que os falantes de Quéchuá dessas aldeias mobilizam de modo a desafiar o comportamento das novas elites, ligadas à extração do ouro. Contrária a narrativas mais pessimistas sobre o capitalismo tardio como um movimento de inexorável abandono, particularmente para as populações indígenas, eu me pergunto sobre a longevidade da obrigação e exploro as suas possibilidades como prática de reivindicação (e como uma heurística acadêmica), que trabalha para expor — e contestar — a recusa ética em que a troca “livre” se fundamenta. Desse modo, as práticas de reivindicação dos habitantes de Ayopayan emergem como fontes de *insight* para possibilidades mais amplas de se pensar a obrigação como uma orientação ética para a desigualdade, ou seja, enquanto uma analítica que insiste na riqueza como relação.

³ A literatura sobre desigualdade é robusta. Por abordagens etnográficas do engajamento ético com esses problemas, veja-se em particular Bornstein (2012); Duggan (2004); Englund (2011); Ferguson (2013); Green (2005); Guyer (2012); Leinaweaver (2008); Muehlebach (2012); Piliavsky (2014); Ramberg (2014). Por tratamentos clássicos sobre a desigualdade e a hierarquia, veja-se Dumont (1966); Mauss (2016); e Marx (1972).

Essa abordagem avança a preocupação duradoura de Mahmood com os recursos éticos divergentes com que as pessoas vivem a desigualdade. Assim como ela, eu insisto que nossos recursos para se pensar a desigualdade são empobrecidos quando presumimos uma igualdade “natural” e então, quando não a encontramos, recorremos ao Estado para restaurar ou retornar aquilo que nunca deveria ter sido violado. Ao invés disso, eu foco em como as pessoas habitam a injustiça social quando não são capazes de realizar projetos reformistas de transformação de suas circunstâncias e condições de vida. Eu entendo que Mahmood insiste que levemos a sério as práticas éticas de habitação, mesmo quando elas divergem de nossa preocupação valorosa com a reforma social via projetos seculares liberais orientados para a justiça enquanto ente jurídico.

Na minha pesquisa, tenho destacado os modos complexos com que práticas de patronagem e reciprocidade conectadas ao modelo da *hacienda* moldam relações contemporâneas entre as elites espanho falantes e aldeões falantes de Quéchua na região mineradora de Ayopaya, Bolívia. Durante meu trabalho de campo entre 2010 e 2012, e em novas viagens de pesquisa em 2015 e 2017, aprendi sobre a importância do sistema de *haciendas* da região não apenas como um referente histórico, mas também como uma dobradiça relacional que ocupa o centro de uma complexa rede de reciprocidade e ajuda. Redes de ajuda eram comuns durante a era das *haciendas* e elementos delas se mantiveram primordiais no tempo em que conduzi minha pesquisa de campo. Por exemplo, os parentes de certos proprietários de terras proviam aldeões falantes de Quéchua com ajuda em transporte, roupa e comida, remédios, assim como dinheiro para se pagar educação, batismos, casamentos, ou funerais. Ao mesmo tempo, aldeões também retrabalhavam criticamente e estendiam idiomas de patronagem para contestar os novos arranjos sociais relativos à economia do ouro na região. Apesar da abolição legal da instituição da *hacienda* em 1953 e a mudança subsequente para o trabalho assalariado, na Bolívia, a abolição da *hacienda* não resultou na dissolução absoluta de relações “verticais” em um individualismo suposta-

mente atomizado e livre. No entanto, ao invés de execrar a existência desses vínculos patrimoniais, minha abordagem explora os modos criativos com que os aldeões articulam estes idiomas existentes para desafiar tendências individualistas de uma nova e mais ostensivamente “livre” economia de extração aurífera. Respondendo a essas demandas, eu procuro reestabelecer a obrigação não apenas como uma base para reivindicações populares na Bolívia mas também como uma heurística acadêmica para escavar as bases relacionais que a troca “livre” pretende negar.

Essa mobilização popular ativa de redes patrimoniais históricas problematiza narrativas sobre o patrimonialismo latino-americano como um resquício colonial que constrange a agência nativa. Acadêmicos tendem a ver a patronagem como uma subsistente “força de hábito” (Pilavsky, 2014). Na América Latina, acadêmicos têm tendido a localizar a agência social não na patronagem, mas na habilidade de abandonar laços patrimoniais, associada a uma “consciência desenvolvida”, capaz de refletir sobre sua própria condição na estrutura de classes. Essa posição nega a possibilidade de que os vínculos entre elites e trabalhadores possam ser mais do que acidentes históricos ou sintomas de manipulação. De forma contrária, minha pesquisa mostra como meus interlocutores de fato retribuem tradições herdadas de trocas assimétricas de modo a produzir uma crítica política e econômica do presente, incluindo o uso de ideais baseados nas *hacienda* relativos à obrigação das elites, tendo em vista desestabilizar as economias regionais do ouro (Winchell, 2017). A extensão criativa dos idiomas morais da *hacienda* para os novos proprietários de minas destaca como as instituições “paternalistas” herdadas operam não apenas como um limite para a agência camponesa, mas também como um mediador para reivindicações e críticas. Enquanto as demandas patrimoniais são geralmente posicionadas à contrapelo dos ideais liberais de igualdade e autonomia, elas no entanto reclamam atenção neste caso não como bloqueios a uma história política progressiva, mas também como *atos desde sempre políticos*. Ao insistir que o status deve ser ligado a formas de responsabilização, esses aldeões bolivianos (assim como em outros lugares) rejeitam a valorização da acumulação

abstrata da qual depende o trabalho “livre”. Tais práticas demonstram que as relações de abandono que podem parecer evidentes para os acadêmicos não são vividas enquanto tal em qualquer parte.

Atenção para a força contínua de demandas baseadas na patronagem problematiza visões teleológicas sobre o capitalismo enquanto deslocamento cronológico de relações realmente existentes de obrigação e seu acoplamento em relações atomizadas de alienação. Da mesma forma, ela interrompe narrativas seculares sobre a necessidade da governança liberal como um meio de se adjudicar a diferença religiosa e cultural. Seguindo Mahmood, podemos nos perguntar sobre quais tipos de ação política essas tendências descritivas permitem e ocluem. Levar a sério as práticas de troca assimétrica e suas reivindicações em funcionamento em Ayopaya requer que os acadêmicos abordem a justiça não apenas como igualdade formal a ser realizada por reformas jurídicas, mas também como uma aspiração que guia práticas existentes e modos de habitar a marginalidade. Recompôr a justiça dessa forma revela um modo de se entender a desigualdade menos como uma aberração legal e mais como uma propriedade relacional constitutiva dos mundos contemporâneos. Aqui, assim como em outros lugares, sou devedora da insistência de Saba em aprender com a materialização incerta dos conceitos: as hierarquias existentes que interrompem as fantasias da “igualdade” enquanto um conceito universal e transhistórico. Em um nível mais pessoal, essa materialização desestabiliza a ilusão confortável de nossa inocência com relação à desigualdade e as demandas éticas que ela nos coloca no presente, demandas das quais ninguém está inteiramente isento.

REFERÊNCIAS

BORNSTEIN, Erica. *Disquieting Gifts: Humanitarianism in New Delhi*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

DUGGAN, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press, 2004.

- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: the Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- ENGLUND, Harri. *Human Rights and African Airwaves: Mediating Inequality on the Chichewa Radio*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- FERGUSON, James. Declarations of Dependence: Labour, Personhood, and Welfare in Southern Africa. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 19, n. 2, p. 223-242, 2013.
- GREEN, Maia. Discourses on Inequality: Poverty, Public Bads, and Entrenching Witchcraft in Post-Adjustment Tanzania. *Anthropological Theory*, Dorchester, v. 5, n. 3, p. 247-266, 2005.
- GUYER, Jane. Obligation, Binding, Debt, and Responsibility. *Social Anthropology*, Italy, v. 20, n. 4, p. 491-501, 2012.
- LEINAWEAVER, Jessica. *The Circulation of Children: Kinship, Adoption, and Morality in Andean Peru*. Durham: Duke University Press, 2008.
- 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.
- MARX, Karl. Capital: a critique of political economy. In: TUCKER, Robert (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2. ed. New York: Routledge, 1972. v. 1, p. 294-436.
- MAUSS, Marcel. *The Gift: Expanded Edition*. Chicago: Hau Books, 2016.
- MUEHLEBACH, Andrea. *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- PILIAVSKY, Anastasia. Introduction. In: PILIAVSKY, Anastasia (ed.). *Patronage as Politics in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 1-38.

RAMBERG, Lucinda. *Given to the Goddess: South Indian Devadasis and the Sexuality of Religion*. Durham: Duke University Press, 2014.

WINCHELL, Mareike. Economies of Obligation: Patronage as Relational Wealth in Bolivian Gold Mining. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 7, n. 3, p. 1-25, 2017.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

HERMENÊUTICA

Bruno Reinhardt^{1, 2}

O status da hermenêutica na obra de Saba Mahmood ganha em clareza quando colocado em contraponto com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz. Geertz nos ensinou que os antropólogos traduzem textos culturais ao interpretarem como outros interpretam, de maneira recursiva e simétrica. Nada mais distinto que a abordagem proposta por Mahmood, que de certa forma liberta a hermenêutica nativa da hermenêutica antropológica, e produz conhecimento através da fricção e da incompatibilidade, mais do que da traduzibilidade entre esses dois estilos de leitura³.

A história profunda da antropologia interpretativa remete ao Romantismo Alemão, Schleiermacher, Dilthey e Ricoeur, e ao processo sócio-histórico de abstração das chamadas “hermenêuticas técnicas” — ferramentas exegéticas mobilizadas pela Teologia e pelo Direito — em uma “hermenêutica geral”, método de análise tido como típico das ciências sociais e das humanidades. Em um ensaio estratégico, Ricoeur problematiza o que considera o apego último de Dilthey à hermenêutica técnica: a distinção entre *Auslegung* (exegese textual) e *Verstehen* (compreensão) e argumenta que

[...] se há problemas específicos que são suscitados pela interpretação de textos porque eles são textos e não linguagem falada, e se esses problemas são aquilo que constitui a hermenêutica, então as ciências sociais podem ser consideradas hermenêuticas i) contanto que seu objeto demonstre algumas das propriedades constitutivas de um texto enquanto texto, e ii) contanto que

¹ É professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. E-mail: bmnrreinhardt@gmail.com.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

³ Sobre o tema da traduzibilidade no encontro antropológico, veja-se Asad (1986a).

a sua metodologia desenvolva procedimentos da mesma ordem que aqueles da *Auslegung* ou interpretação textual. (Ricoeur, 1971, p. 532).

Como podemos imaginar, sua resposta para ambas condições é afirmativa, e o modelo de Geertz da cultura-como-texto elabora sobre tal axioma. Geertz também compartilha com Ricoeur uma forte aversão ao que considera a natureza impessoal e ahistórica do estruturalismo e seu foco em sistemas de símbolos auto-referenciais, vendo na hermenêutica geral uma alternativa para se resgatar o lugar da subjetividade e da atividade história de significação na antropologia simbólica.

A antropologia interpretativa de Geertz viveu seu ápice nos anos 1970 e 80, e foi ofuscada desde então por uma série de concepções alternativas acerca do objeto e da atividade antropológicos: de Roy Wagner e seu pioneiro *A Invenção da Cultura*, passando pelo textualismo pós-moderno (uma radicalização das próprias pressuposições de Geertz) à provincialização do chamado “grande divisor” entre Natureza e Cultura proposta por Bruno Latour. No entanto, considero encontrar-se na obra de Talal Asad a desconstrução mais sistemática dos protocolos da antropologia interpretativa. Como sabemos, a antropologia da religião e do secularismo de Saba Mahmood representa uma contribuição crucial no interior desta linhagem acadêmica.

A crítica de Asad à antropologia interpretativa tem duas dimensões. Primeiramente, Asad oferece uma genealogia cuidadosa do próprio processo de secularização através do qual a Hermenêutica é extraída da teologia e abstraída em um método científico neutro que unificaria as humanidades. Segundo, Asad fornece uma abordagem mais imanente acerca da relação entre textualidade e historicidade religiosas, tendo o Islã como parceiro privilegiado. Essas duas questões são fortemente interdependentes, considerando que, para Asad, a chamada “religião vivida” seria inevitavelmente entrelaçada com a pulsão secular de defini-la e regulá-la (Asad, 1993, 2003).

Em um ensaio influente, Asad (1983) demonstra que a definição de religião promovida por Geertz, a de um sistema cultural orientado para o problema do significado, seria uma atualização epistemológica pouco refle-

xiva do processo sociopolítico de longo prazo através do qual a categoria universal de religião teria sido construída ao longo da formação do estado-nação secular na Europa e da sua expansão via imperialismo. Ao privilegiar a “crença” e o “significado” imateriais, Geertz reencena a seu próprio modo o recalque protestante das condições disciplinares através das quais essas forças de fato emergem na prática. De maneira geral, Asad problematiza a estabilidade dos textos culturais na antropologia interpretativa ao propor um foco alternativo nas técnicas de subjetivação [*ensoulment*] e encorporação [*embodiment*]. Ele se pergunta: “Quais são as condições através das quais os símbolos religiosos podem de fato produzir disposições religiosas? Ou, como o não-crente colocaria: como o poder (religioso) cria a verdade (religiosa)?” (Asad, 1993, p. 33). Tais questões o levam a mover-se da análise de sistemas simbólicos e rituais para um estudo mais aprofundado sobre a pedagogia religiosa ou a aquisição de competências encorporadas [*embodied*]: “Será que o conceito de treinamento religioso é inteiramente vazio?” (Asad, 1993, p. 55). Enquanto a abordagem hermenêutica de Geertz privilegia o ato de ler símbolos como um diacrítico da vida religiosa (talvez da vida cultural em geral, já que religião e cultura para Geertz são quase sinônimos), Asad recua e questiona-se sobre as práticas e sensibilidades autorizadas que tornariam tais símbolos legíveis. Esse processo nos levaria a avaliar se o adjetivo “simbólico” seria de fato adequado ou não às realidades subjetivas e objetivas gestadas por essas práticas e sob qual ponto de vista⁴.

Outro ensaio que merece ser destacado é *The Idea of an Anthropology of Islam* (Asad, 1986b), onde a questão do texto e da textualidade aparecem de maneira mais convencional, referindo-se à literatura sagrada e autorizada do Islã. Nessa ocasião, Asad argumenta: “Se alguém quer escrever uma antropologia do Islã, deve começar, assim como o fazem os muçulmanos,

⁴ A bibliografia sobre a variedade histórica e etnográfica da leitura enquanto técnica corporal, modo de subjetivação e gênero interpretativo é longa. Destacaria respectivamente Manguel (1997) e Boyarin (1993). Veja-se Asad (2003) e Allan (2013, 2016) sobre como o processo de secularização implica na conversão de historicidades não-seculares em “literatura”.

do conceito de uma tradição discursiva que inclui e se relaciona com os textos fundamentais do Corão e das Hadith.” (Asad, 1986b, p. 15). A textualidade do Islã é considerada por Asad uma parte intrínseca da historicidade desta tradição — o modo com que os muçulmanos concebem e articulam passado, presente e futuro — ambos sendo cultivados através de uma preocupação específica com a “performance apta” (Asad, 1986b, p. 15), o que inclui a busca por significado lado a lado com posturas, pronúncias do Árabe clássico, memorização, aspectos poéticos da recitação, o cultivo de modos somáticos-afetivos de atenção e a produção de paralelismos entre texto e vida⁵. A leitura de textos, neste caso, não é simplesmente uma busca por interpretações historicamente ostensivas, sob a ótica secular. A leitura é uma competência ética adquirida e um esforço vitalício por coordenar temporalidades e princípios textuais com modos de agir, sentir, viver e ser. É desse esforço que o objeto “Islã” emerge e se diversifica no tempo e no espaço, logo ignorar esse processo só pode levar antropólogos a posições ou essencialistas ou nominalistas sobre como defini-lo.

Politics of Piety, a etnografia de Saba Mahmood sobre o movimento feminino das mesquitas no Egito (*da’wa*), é um livro de enorme fôlego e criatividade, que articula de forma inovadora uma grande variedade de temas, como refletido nas quase 6000 citações endereçadas a ele no momento em que reviso esse texto. No que tange o problema da hermenêutica, Mahmood torna o modelo de Asad mais etnograficamente situado e conceitualmente preciso. Diante da proliferação de literaturas pedagógicas Islâmica no Egito contemporâneo (gêneros como as *fatwa* populares e manuais de *fiqh*) e a participação mais ativa das mulheres em sua produção, transmissão e consumo, Mahmood opta por contrastar o modelo interpretativo do sujeito religioso que lê símbolos em busca por significados com o modelo da habilitação ética, preferindo compará-lo a uma pianista “que submete-se ao, às vezes doloroso, regime de práticas disciplinares, assim como às estruturas

⁵ Veja-se Hirschkind (2006) por uma abordagem seminal para os entrelaçamentos entre esta tradição textual e processos de mediatização no Egito contemporâneo.

hierárquicas do aprendizado prático [*apprenticeship*], em vistas de adquirir tal habilidade” (Mahmood, 2005, p. 29). Textos sagrados, glosas autorizadas e manuais que regulam a vida cotidiana provêm modelos normativos exemplares para uma série de exercícios ético-espirituais que textualizam corpos e corporificam textos, processo que frequentemente engloba outros artefatos materiais, como o véu.

Mahmood aborda essa relação em termos de “citacionalidade”, adaptando a um contexto islâmico o argumento de Judith Butler (1999) sobre a normatividade do gênero: “a iterabilidade da performatividade já é uma teoria da agência” (Butler, 1999, p. xxiv). Tal abordagem transcende debates estéreis sobre se essa modalidade de leitura seria “literalista” ou “simbólica” ao examinar práticas religiosas como formas generativas de sincronizar temporalidades sagradas e seculares. Mahmood demonstra que, ao interpretar como outros interpretam, antropólogos não operam em uma meta-escala neutra, já que o ato de interpretação ele mesmo varia quando embutido em regimes de prática e sensibilidades islâmicas ou seculares. A traduzibilidade entre esses regimes é fundamentalmente uma questão de poder, como explora Mahmood em seu engajamento posterior com controvérsias, como as polêmicas em torno das representações satíricas do profeta Muhammad na Dinamarca (Mahmood, 2009, neste volume) e do romance *Azazeel* no Egito (Mahmood, 2013), quando objetos e narrativas se movem entre domínios religiosos e seculares ao evocar tanto os seus entrelaçamentos quanto as suas fricções inevitáveis na modernidade.

O trabalho de Mahmood foi de grande inspiração para o desenvolvimento de minha tese de doutorado sobre a pedagogia e política do treinamento pastoral entre Pentecostais em Gana (Reinhardt, 2013). Eu me tornei particularmente interessado em expandir seu modelo de habilitação ética para além da questão do cultivo de si, de modo a englobar o que Alasdair MacIntyre (1999) chama de “redes de florescimento”. No meu caso, isso implicava em considerar o *milieu* da habilitação pentecostal, comunidades hierárquicas de prática formadas por conversos novatos e experientes, através das quais o ofício do pastor é transmitido neste país, incluindo contextos institucionalizados,

como “Escolas Bíblicas” ou Seminários Pentecostais, onde fiz a maior parte do meu campo. A dinâmica dessas redes formais e informais ressoava fortemente com que Jean Lave (2011), em seus estudos sobre o aprendizado da alfaiataria na Libéria, chama de “participação legítima periférica”, uma forma de transmissão baseada sobretudo em formas controladas e hierárquicas de fazer coletivo. Ao examinar a dinâmica de transmissão nesses seminários não pude deixar de notar que meus interlocutores também tendiam a insuflá-la com a historicidade bíblica, seguindo um padrão hermenêutico bem similar ao que Hans Frei (1974) chama de “figuração”, um regime interpretativo e semiótico dominante antes do criticismo bíblico ganhar força na Europa do século XVIII, submeter a autoridade desta narrativa à História secular e assim propiciar a Hermenêutica geral (Reinhardt, 2014, 2016).

De acordo com Frei, três aspectos principais caracterizam a leitura figural. Primeiro, as narrativas bíblicas descreviam ocorrências históricas, logo o texto não provia “evidências” para eventos que se desenrolavam em uma temporalidade não bíblica (o que Benjamin chama de o “tempo vazio e homogêneo” da História secular). O texto fazia o que chamamos de “sentido literal” dentro de uma historicidade em que Deus tinha um papel definitivo. Segundo, a história bíblica era cumulativa, o que colocava o problema da unidade de uma cânone altamente fragmentado. Essa tensão era endereçada ao se fazer personagens, eventos, e profecias do Velho Testamento “figuras” de suas versões posteriores. O sentido figural era portanto uma extensão ou realização do sentido literal e não o seu oposto, como no caso do sentido “simbólico”. Isso se reflete no terceiro aspecto: a figuração também extravasava as fronteiras do texto ao assistir o leitor a “incorporar o pensamento, a experiência e a realidade extra-bíblica ao único mundo detalhado e tornado acessível através da narrativa bíblica, não o contrário” (Frei, 1974, p. 3). Uma figura bíblica portanto não é uma metáfora, mas um evento histórico que antecipa outros eventos históricos ao desvelar um padrão de iterabilidade divino.

Entre meus interlocutores — pastores neófitos e seus mestres — notei uma tendência particular a sincronizar a historicidade bíblica e o processo

pedagógico em que participavam através de uma figuração de relações, o que chamo de *imitatio relationes*, em contraposição ao modelo da *imitatio Christi* (Reinhardt, 2016, p. 57). Para eles, ser um bom aprendiz de pastor era imitar não apenas Paulo, Moisés e Elias, mas sobretudo imitar relações bíblicas de discipulado, como Paulo-Timóteo, Moisés-Josué, Elias-Eliseu. Esse processo particular de citacionalidade não apenas delineava como a autoridade deveria ser exercitada durante o aprendizado, mas também incutia a transmissão religiosa como uma série de potencialidades carismáticas, baseadas no axioma bíblicamente fundamentado de que “o Espírito Santo trabalha através das relações”. Meu interesse particular com esse mergulho imanente na hermenêutica do discipulado pentecostal foi explorar a especificidade teopolítica do poder pentecostal em África. Tal projeto me levou à noção de “poder apostólico”: centrípeto, como a autoridade carismática em Weber, e centrífugo, como o poder pastoral em Foucault. Destaco como uma abordagem teopolítica para essas igrejas problematiza as opções disponíveis na vasta literatura sobre o tema, que tendem a caracterizá-las ora como “democráticas”, já que fortemente baseadas na participação e no empoderamento horizontal, ora como “patrimoniais”, já que baseadas em líderes carismáticos fortes e verticais. Meu trabalho expande para o caso do pentecostalismo africano o projeto comparativo de Mahmood de uma antropologia do “sujeito das normas” (Mahmood, 2005, p. 22). Como na inspiradora obra de Saba, esse processo implica em encontrar o político em lugares não usuais ao começar a pensá-lo assim como o fazem nossos interlocutores, o que inevitavelmente inclui o problema da hermenêutica religiosa.

REFERÊNCIAS

ALLAN, Michael. *In the Shadow of World Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

ALLAN, Michael. Reading Secularism: Religion, Literature, Aesthetics. *Comparative Literature*, Durham, v. 65, n. 3, p. 257-264, Summer 2013.

ASAD, Talal. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man*, London, v. 18, n. 2, p. 237-259, 1983.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (ed.). *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986a. p. 141-164.

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

BOYARIN, Jonathan. *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press, 1993.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge Classics, 1999.

FREI, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative: a Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.

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

LAVE, Jean. *Apprenticeship in Critical Ethnographic Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

MAHMOOD, Saba. Azazeel and the Politics of Historical Fiction in Egypt. *Comparative Literature*, Durham, v. 65, n. 3, p. 265-284, 2013.

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

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide? *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009.

MANGUEL, Alberto. *A History of Reading*. London: Penguin, 1997.

REINHARDT, Bruno. De Epifania a Método: a Teopolítica do Testemunho em um Seminário Pentecostal em Gana. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 44-70, 2016.

REINHARDT, Bruno. Soaking in Tapes: the Haptic Voice of Global Pentecostal Pedagogy in Ghana. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 20, n. 2, p. 315-336, 2014.

REINHARDT, Bruno. “*Tapping into the Anointing*”: Pentecostal Pedagogy, Connectivity, and Power in Contemporary Ghana. 2013. Thesis (Ph.D. in Anthropology) – University of California, Berkeley, 2013.

RICOEUR, Paul. The Model of the Text. *Social Research*, New York City, v. 38, p. 529-55, 1971.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

HERMENÊUTICA

Michael Allan^{1, 2}

Na conclusão de um de seus primeiros artigos sobre gênero e Islã no Egito moderno, Saba Mahmood reflete sobre as implicações de sua abordagem hermenêutica. “Eu sou frequentemente perguntada”, ela afirma, “se essa abordagem hermenêutica para as atividades de um movimento islâmico não necessariamente implica na suspensão do julgamento político” (2001, p. 223). Ela continua sublinhando seu compromisso com um tipo particular de investigação:

[...] [A]o analisar o problema da política, devemos começar com questões fundamentais sobre a relação conceitual entre corpo, Self e agência moral enquanto constituídos por diferentes posições culturais e políticas, e não apegar-se a nenhum modelo particular como axiomático, como tende a ser o caso nas narrativas progressistas. (Mahmood, 2001, p. 223).

Muito poderia ser dito sobre a sobrevida desta passagem em sua crítica subsequente ao feminismo politicamente prescritivo em *Politics of Piety* (Mahmood, 2005, p. 10, 36, 39, 153, 195, 197), suas reflexões sobre as polêmicas em torno dos cartuns dinamarqueses em “Religious Reason and Secular Affect” (Mahmood, 2009, neste volume) ou sua leitura do romance histórico *Azazeel* em *Religious Difference in a Secular Age* (2016). No entanto, eu começo com essa passagem anterior para sublinhar as ressonâncias do que Mahmood descrevia como sua “abordagem hermenêutica”. Dos vários eixos críticos que compõem a sua obra — subjetividade, gênero, encorporação, ou religião — hermenêutica tem uma aparição mais discreta, apesar de

¹ É professor do Departamento de Literatura Comparativa da Universidade do Oregon, EUA. E-mail: mallan@uoregon.edu.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

persistente. Os compromissos duradouros de Mahmood enquanto acadêmica são ancorados menos em uma visão prescritiva sobre como o mundo deve ser (narrativas progressistas) do que em um engajamento analítico com o problema de como as sensibilidades são formadas (hermenêutica).

Como, então, deveríamos ler, interpretar ou entender o uso que Mahmood faz do termo hermenêutica? Um antropólogo toma esse termo de modo diferente que um teólogo, um literário, um historiador? Essas questões têm peso importante para mim. Enquanto professor de Literatura Comparativa, eu admito que a hermenêutica crítica de Mahmood tem informado e inspirado a forma com que leio (Allan, 2013, 2016). Seus seminários expandiam a hermenêutica para além da linhagem de Schleiermacher, Gadamer e Ricoeur, de modo a englobar preocupações com disciplinas corporais, sensibilidades e disposições. E dada a extensão com que meu próprio campo se ancora em observações textuais, eu aprendi ricamente com a ênfase de Mahmood na leitura como uma prática incorporada [*embodied*]: uma conexão íntima entre o cultivo de sensibilidades, de um lado, e uma ideologia textual, por outro. De acordo com o uso de Mahmood, a hermenêutica não é uma questão de leitura, no sentido estrito, referindo-se mais às sensibilidades que inflectem a atitude crítica. De fato, pode-se dizer que o sítio interpretativo primário na obra de Mahmood é menos o texto (seja ele *Azazeel* ou os cartuns dinamarqueses, por exemplo) do que as condições de sua recepção, os termos das respostas, os enquadramentos rivais de inteligibilidade que evocam. Pode-se ver que o engajamento minucioso de Mahmood com o corpo (situações, sensibilidades e condições) e a mente (interpretação, respostas, crítica) tem implicações especialmente agudas para o modo com que concebemos o pensamento, a interpretação e, em última instância, a própria hermenêutica.

A teoria literária tem há muito tempo se inspirado na antropologia e eu suponho que o mesmo possa ser dito ao contrário. A versão de Stephen Greenblatt para o novo historicismo se baseia em Clifford Geertz, e o *Writing Culture*, de James Clifford, visa absorver os debates da teoria literária correntes em sua época. Como uma prática de leitura inspirada em Mahmood se

pareceria? Quais implicações sua análise hermenêutica teria para os estudos literários e culturais? Para começar, eu vejo o trabalho de Mahmood como uma guinada crítica da análise textual representacional (do tipo avançada por Edward Said e Timothy Mitchell) para uma consideração da análise ética (que ecoa o trabalho de Talal Asad). Assim como Asad, Mahmood empurra a hermenêutica para além da textualidade, interpretação, ou representação de modo a considerar as práticas e disciplinas que fazem possível um certo tipo de relação para com os textos e o significado. Podemos pensar na crítica de Asad (1983) à antropologia da religião de Geertz — esse ensaio basilar para os seminários de Mahmood. Enquanto Geertz endereça o papel dos símbolos em contextos religiosos como um sistema cultural, Asad endereça as práticas através das quais estes símbolos se tornam simbólicos. Com a sua ênfase em “como disciplinas sociais produzem e autorizam conhecimentos” (Asad, 1983, p. 252), Asad questiona a formação de categorias e as contingências do modelo semiótico de interpretação. Mesmo na introdução de *Formations of the Secular*, em que engaja com termos-chave dos estudos literários clássicos (símbolo, mito, alegoria), Asad o faz através de uma abordagem antropológica crítica das disciplinas e práticas através das quais certos pensamentos se fazem possíveis.

Já na passagem anteriormente citada de Mahmood, “hermenêutica” aparece de maneira inseparável de “análise”, e seu engajamento analítico já é ele mesmo compromissado com uma abordagem hermenêutica. Sua dívida com a teoria da prática é clara. Seu ensaio *Secularism, Hermeneutics and Empire* (Mahmood, 2006) e suas reflexões sobre *Azazeel* são dois exemplos bastante explícitos deste engajamento com a leitura, a interpretação e a ideologia textual. De forma intrigante, no entanto, é seu artigo “Religious Reason and Secular Affect” que me vem à mente pelos *insights* que oferece ao emaranhamento entre leitura, interpretação e ética. Como em muitos de seus artigos, este ensaio começa destacando a distinção entre “polêmica estridente” e “vozes mais reflexivas” (Mahmood, 2009, p. 833) de modo a reenquadrar os termos em que o escândalo dos cartuns dinamarqueses deve ser entendido. O ensaio apresenta uma antropologia predicada não na

distinção entre “aqui” e “alhures”, mas em distinções analíticas entre respostas estridentes e reflexivas, leituras boas e descuidadas. O que eu admiro neste ensaio é sua capacidade de isolar e descrever os limites de uma compreensão mimética dos cartuns. Por um lado, Mahmood provincializa pressuposições sobre a função mimética dos textos e, por outro, ela considera ideologias textuais alternativas — neste caso ancoradas em uma atenção à *schesis* (que ela lê contra a *mimesis*). Ao levar a sério o papel do profeta Muhammad como um modelo incorporado de/para a virtude, ela expande a conversa para muito além do problema da representação boa ou má, liberdade de expressão ou blasfêmia. A análise de Mahmood e seu interesse duradouro nos debates históricos em torno da *schesis* a levam a examinar as sensibilidades que informam a experiência do encontro estético. Definir o que é um cartum, a arte, a religião ou a literatura assim se torna inseparável de debates sobre como eles vêm a se realizar e relacionar. E esse processo é predicado criticamente nas sensibilidades que subjazem ao tipo de leitura em jogo.

Parte da riqueza das discussões hermenêuticas (em oposição a formulações generalizadas sobre a leitura) é que a hermenêutica demanda um engajamento com tradições interpretativas. Se a riqueza da abordagem de Mahmood está em como ela situa práticas no tempo e no espaço, então podemos especular sobre as implicações mais amplas de seu trabalho para uma compreensão da leitura. É possível pensar comparativamente sobre práticas hermenêuticas? Existiria algo como uma hermenêutica comparativa? Ou seja, poderia o termo “hermenêutica” englobar tradições interpretativas bíblicas, védicas, talmúdicas ou corânicas, por exemplo? Em caso positivo, a partir de qual posição poder-se-ia comparar tradições interpretativas? Há uma tendência dentre os acadêmicos de meu campo a conectar modos literários de leitura à hermenêutica bíblica e o alto criticismo alemão. Eu valorizo a riqueza desses argumentos sobre a inter-relação entre tradições bíblicas e seculares, mas me pergunto sobre suas implicações sobre tradições (sejam elas literárias ou religiosas) que fogem ao alcance do cristianismo. Se adotamos a linguagem da hermenêutica, não arriscamos a nos encasular em um mundo em que toda prática de leitura seria um desenvolvimento

inerente da exegese bíblica? Colocando de forma simples: será que toda leitura literária seria necessariamente protestante? Será que haveria um fora para a ideologia textual da leitura literária?

Quando coloco essas questões, já antecipo as várias maneiras que o trabalho de Mahmood já nos provê com algumas respostas. Formalmente, poderíamos encontrar ecos de uma resposta nos modos com que ela endereça o secularismo como um desenvolvimento do cristianismo. Mas eu sou atraído a considerar traços do trabalho de Mahmood pertinentes para entender a declaração de Asad de que o secular constituiria uma forma de mediação transcendente (Asad, 2003, p. 5). Se até aqui eu sublinhei a hermenêutica no nível da interpretação prática conectada historicamente à análise textual, então sou igualmente atraído pelo modo com que o trabalho de Mahmood também se esforça para pensar para além de modelos linguística ou textualmente determinados, ou seja, o que seu trabalho oferece para expandir o conceito de mediação. Haveria uma hermenêutica para as mídia? De que maneira as práticas não textuais complicam as tradições interpretativas? Em um momento em que minha pesquisa se expande da literatura para explorar a fase inicial da história do cinema no Oriente Médio e no Norte da África, eu continuo a aprender ricamente com as reflexões de Mahmood. Sua atenção para as sensibilidades que informam a inteligibilidade social dos textos no tempo no espaço é essencial, permitindo uma virada crítica da reverência às fontes textuais para os termos em que elas são constituídas. Sou imensamente grato por essa lição sobre como ler e sou igualmente grato por reencontrar recursos para se pensar os limites da textualidade mais uma vez em seu trabalho. Essa, poder-se-ia dizer, é outra implicação ressonante de sua abordagem hermenêutica e a disciplina generativa que ela oferece.

REFERÊNCIAS

ALLAN, Michael. *In the Shadow of World Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

ALLAN, Michael. Reading Secularism: Religion, Literature, Aesthetics. *Comparative Literature*, Durham, v. 65, n. 3, p. 257-264, Summer 2013.

ASAD, Talal. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man*, London, v. 18, n. 2, p. 237-259, 1983.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.

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.

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide? *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009.

MAHMOOD, Saba. Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, Durham, v. 18, n. 2, p. 323-347, 2006.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

ARTIGOS

IDEOLOGIA ANTIGÊNERO E A CRÍTICA DA ERA SECULAR DE SABA MAHMOOD¹

*Judith Butler*²

Resumo: Neste artigo, Butler retoma o argumento de Mahmood sobre secularismo, direito de família e desigualdade de gênero no Egito para compreender a “ideologia de antigênero” nos Estados Unidos e alhures. Ao invés de vê-la como ressurgência de um fenômeno pré-moderno, Butler sugere que pode ser melhor entendida como uma reação à recente incursão de movimentos sociais na última jurisdição da religião no contexto do Estado secular: a esfera privada da família.

Palavras-chave: Ideologia de Gênero; Secularismo; Direito de Família.

ANTI-GENDER IDEOLOGY AND MAHMOOD'S CRITIQUE OF THE SECULAR AGE

Abstract: In this paper, Butler engages with Mahmood's argument about secularism, family law and gender inequality in Egypt, in order to make sense of “anti-gender ideology” in the U.S. and elsewhere. Instead of seeing the latter as the resurgence of a pre-modern phenomenon, Butler suggests that it might be best understood as a reaction to the recent incursion of social movements into religion's last jurisdiction in the secular state: the private sphere of family law.

Keywords: Gender Ideology; Secularism; Family Law.

¹ Traduzido por Letícia Cesarino, a partir de “Anti-Gender Ideology and Mahmood's Critique of the Secular Age”. No original, a expressão “anti-gender ideology” aparece com o prefixo “anti” associado ora ao termo “gênero”, ora a “ideologia”. Mantivemos a ambivalência na tradução, de acordo com o contexto.

² Judith Butler é filósofa e teórica do gênero. Seu trabalho tem influenciado a filosofia política, a ética e a terceira onda do feminismo e da teoria literária. Desde 1993, ela ensina na Universidade da Califórnia, Berkeley, onde é professora no Departamento de Literatura Comparada e no Departamento de Teoria Crítica. E-mail: jpbutter@berkeley.edu.

Em *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report*, Saba Mahmood dedica um capítulo ao tema “Secularismo, direito de família e desigualdade de gênero”. Sua discussão ataca a suposição comum de que o direito de família seria governado por autoridade ou códigos religiosos – algo pré-moderno, que persiste na modernidade enquanto uma sobrevivência. Ela argumenta que essa visão, historicamente desinformada, desconsidera que, quando o direito de família é relegado ao domínio privado da religião, a própria religião é transformada em uma questão privada, e casamento e divórcio tornam-se objetos não apenas da religião, mas da lei religiosa em particular. Ainda que uma religião tradicionalmente lidasse com questões relativas a casamento e família através de meios não-legais (costumes, normas, consulta a autoridades religiosas), em condições seculares ela se torna um sistema ou autoridade legal concorrente. A perspectiva que vê no direito de família de base religiosa uma sobrevivência pré-moderna é portanto incapaz de explicar o modo como o estado secular estabeleceu o direito de família como traço definidor da própria religião – o que corrobora o modo como o secularismo redefine a religião e suas preocupações essenciais. Convenções e normas envolvendo a vida familiar só são entendidas como “legais” quando o direito secular se diferencia da lei religiosa, e, no mesmo movimento, define a jurisdição adequada desta última.

Mahmood considera casos de conversão e divórcio no direito de família cristão copta no Egito moderno – ou melhor, as tensas negociações e conflitos abertos entre autoridades da Igreja e do Estado, onde estas últimas pretendem defender uma hegemonia presumidamente muçulmana. Seu argumento avança por várias etapas, e conclui sugerindo que “secularismo é uma modalidade compartilhada de estruturação político-legal que atravessa o divisor Ocidente e não-Ocidente” (Mahmood, 2016, p. 147). Com efeito, no mesmo capítulo, Mahmood havia feito referência ao trabalho de Janet Halley e Kerry Rittich (Halley; Rittich, 2010), que argumentam que o direito de família só emerge como esfera legal autônoma no século dezoito. Contra uma forma de liberalismo político que prioriza o individualismo e a racionalidade autointeressada no campo dos mercados e contratos, a

“família” vai se tornando a esfera na qual são prescritos e regulados laços de afeto, condições de coabitação e casamento, e regras relativas a trocas sexuais. É portanto como consequência do direito de família que a família passa a ser aceita como lócus do cuidado, da reprodução e da moralidade sexual (Mahmood, 2016, p. 120). Em outras palavras, o investimento afetivo na família é resultado do direito de família, isto é, da “modalidade secular de estruturação político-legal” (Mahmood, 2016, p. 147) produzida no curso do desenvolvimento do direito de família.

Embora esse processo venha acontecendo no Egito moderno e em muitos outros países e regiões sujeitos a poderes seculares, ele não vem acompanhado de uma compreensão da sua operação global; pelo contrário, tem alimentado formas de nacionalismo. No argumento de Mahmood, “supõe-se que o direito de família ... emana de, e expressa, ‘o espírito do povo’” (Mahmood, 2016, p. 120). Seguindo Halley e Rittich (2010), ela aponta que o direito de família é visto como representando e preservando aquilo que é tradicional, autêntico, mas também um espírito nacional – quando não um nacionalismo explícito. Contra a visão de que o direito de família preserva esses valores nativistas, Mahmood argumenta que esses valores são retroativamente delegados à família através do direito de família. O caráter “arcaico” ou “primordial” desses valores é, na realidade, produzido pelo secularismo moderno, embora pareçam preceder a modernidade. A própria anterioridade temporal é estabelecida por poderes seculares – um ponto corroborado pelo fato de que, antes do século dezoito, o próprio direito de família era inexistente. Mesmo a proibição copta do divórcio é um fenômeno moderno, vista a longa história de permissibilidade do divórcio dentro da tradição copta – ou seja, antes da obrigação de que problemas maritais passassem a ser resolvidos por meio de um aparato legal específico, que teve que ser produzido para tal.

No que segue, proponho reconstruir o argumento de Mahmood de modo a lançar luz no movimento contemporâneo de oposição à “ideologia de gênero”. A ideia da ideologia de gênero emergiu nos anos noventa, quando o Pontifício Conselho para a Família alertou contra a noção de

“gênero” enquanto ameaça à família e à autoridade bíblica. A ideia de gênero como construção social desencadeou a crença de que indivíduos podiam escolher seu próprio gênero, ou viver sem os constrangimentos do casamento e da heterossexualidade. Na Argentina, Joseph Scala publicou um livro atacando a “ideologia de gênero” que foi amplamente distribuído por igrejas evangélicas. Ele alertou para o caráter agressivo e destrutivo do conceito, sugerindo que “gênero” seria contrário tanto à religião quanto à ciência. Nos anos que se seguiram, gênero se tornou uma questão saliente em eleições no Brasil, Costa Rica, Colômbia, França, Suíça, Alemanha e, mais recentemente, intensamente disputada na Hungria (onde os estudos de gênero foram abolidos) e nos Bálcãs.

Em todos esses contextos, gênero é entendido enquanto uma “ideologia” singular que refuta a realidade da diferença sexual e busca se apropriar do poder divino de criação para aqueles que desejam criar seus próprios gêneros. Na Alemanha, a ideologia de gênero – ou, de fato, os estudos de gênero – são frequentemente caracterizados como totalitários. No Brasil, a ideia da nação, e a própria masculinidade, são vistas como ameaçadas pela “ideologia de gênero”. Parece não haver interesse algum pelo que de fato ocorre no complexo e conflituoso campo de estudos de gênero e sexualidade. Ele é unificado como um tipo de fantasma, que serve para justificar o fato de que praticamente ninguém lê os textos produzidos pelo campo, ou mesmo considera seus argumentos. Na Suíça, fui abordada por uma mulher que disse que rezava por mim, e quando eu perguntei por que, ela explicou que gênero era “diabólico”, e que ela esperava que eu encontrasse redenção por minha responsabilidade em difundir o termo, ou a teoria, ou o fantasma. Quando lhe perguntei se ela havia lido meu trabalho, ela exclamou que jamais leria livro algum sobre gênero!

O furor começou alguns anos atrás, quando o Pontifício Conselho para a Família, então dirigido por Joseph Ratzinger, alertou que teóricos de gênero estavam colocando a família em risco ao questionar a noção de que papéis sociais apropriadamente cristãos podiam ser derivados do sexo biológico. Era da natureza do sexo feminino realizar trabalho doméstico, e

do masculino, exercer atividades na vida pública. A integridade da família, entendida como cristã e natural, estava sendo ameaçada pela ideologia de gênero. Os argumentos utilizados eram marcadamente pré-feministas – o que talvez ajude a explicar por que a primeira objeção da Igreja Católica ao conceito de “gênero” foi considerada esdrúxula, ou mesmo risível, para feministas que, naquele momento, não anteciparam as implicações daquela oposição. Ratzinger externou sua preocupação na Conferência de Beijing sobre as Mulheres de 1995, e novamente em 2004, enquanto diretor do Pontifício Conselho para a Família, em uma Carta aos Bispos, onde destacou o potencial do “gênero” para destruir valores femininos importantes para a Igreja, assim como a distinção natural entre os dois sexos (Vatican, 2004). Enquanto Papa Bento XVI ele foi além, alegando, em 2012, que essas “ideologias” negavam a “dualidade pré-ordenada entre homem e mulher”, e portanto “a família” enquanto “realidade estabelecida pela criação.” Porque homens e mulheres foram criados por Deus, continuou ele, aqueles que buscam criar a si mesmos negam o poder criativo de Deus, e são movidos por crenças ateias. Em 2016, mesmo o Papa Francisco, que ocasionalmente apresenta visões progressistas, continuou na linha do seu antecessor: “Estamos vivendo um momento de aniquilação do homem como imagem de Deus”. Ele incluiu especificamente como uma das vias deste ataque a “[ideologia de] gênero”, e se mostrou claramente contrariado ao afirmar que “Hoje crianças – crianças! – são ensinadas na escola que todos podem escolher seu sexo ... Isso [sic] terrível!”. Ele então acenou positivamente para Bento XVI, alegando que “Deus criou homem e mulher; Deus criou o mundo de uma certa forma ... e nós estamos fazendo o oposto”. Essa perspectiva faz crer que os humanos teriam se apropriado do poder criativo de Deus. Papa Francisco foi ainda além, ao sugerir que proponentes do gênero seriam os mesmos que apoiam ou utilizam armas nucleares, e que seu alvo seria, em última instância, a própria criação. Isso sugere que, o que quer que seja o gênero, ele carrega enorme poder destrutivo nas mentes de seus opositores – com efeito, uma capacidade destrutiva terrível e inimaginável. É representado como uma força demoníaca de destruição, contraposta aos poderes criativos

de Deus. Essa é uma das razões pelas quais o gênero é entendido como um exercício de poderes demoníacos: uma “ideologia diabólica”.

Talvez tenha sido o apoio papal que, em 2015 e 2016, encorajou bispos em todo o mundo a ampliar a campanha contra a ideologia de gênero em um projeto internacional, que atravessasse hemisférios, afetasse eleições na Colômbia, México e Costa Rica, e, mais recentemente, desempenhasse um papel importante na eleição de Jair Bolsonaro no Brasil. Seu discurso de posse em janeiro deste ano incluiu um compromisso pela erradicação da “ideologia de gênero nas escolas”, jurando resistir à “submissão ideológica”. Uma vez eleito, tem buscado abolir a educação sexual nas escolas, substituindo-a por um currículo que reforce a ideia da diferença binária de gênero. Em outubro de 2018, a Hungria não apenas retirou estudos de gênero da lista de programas de mestrado credenciados, como forçou a Universidade Centro-Europeia, reconhecida por seu programa internacional em gênero, a mudar-se para Viena.

Na França, uma batalha legal pelo casamento gay vencida em 2013 sofreu um contragolpe no ano seguinte. Um currículo proeminente na França chamado “ABC da igualdade” oferecia aos estudantes um modo de pensar a diferença entre sexo biológico e gênero cultural, e foi descontinuado após fortes acusações públicas de que a teoria de gênero estava sendo ensinada em escolas primárias. O Papa Francisco se encontrou com um dos organizadores do esforço pela eliminação do programa. Argentina, o país de origem do Papa, é o país com leis mais progressistas no campo da liberdade de gênero, ao permitir que qualquer um mude de gênero sem autorização médica. Em 2014, em reação à Lei da Identidade de Gênero aprovada em 2012, *La ideología de género* foi publicado por Jorge Scala e começou a circular entre comunidades cristãs, tanto católicas quanto evangélicas, na Argentina e, após traduzida, também no Brasil. Na região espanhola da Andaluzia, o partido ultraconservador Vox solicitou ao partido de centro-direita Ciudadanos que combatesse o que chamavam de “jihadismo de gênero”. Eles se opunham ao foco em homens que cometiam violência contra mulheres e pessoas trans,

convocando uma oposição à violência “intra-familiar” no lugar da violência de gênero, sob a alegação de que homens também podem ser vítimas.

A plataforma da aliança anti-ideologia de gênero entre evangélicos e católicos de direita é clara: eles se opõem ao feminismo, aos direitos LGBTQI, especialmente ao casamento gay e ao direito médico e legal de pessoas trans, mães solteiras, pais e mães gays, entre outros. Minha sugestão é que, na medida em que as políticas econômicas neoliberais devastaram a vida laboral e a perspectiva de futuro de muitas pessoas que hoje enfrentam trabalho contingente e dívidas impagáveis, a virada contra o “gênero” emergiu como um modo de defender um sentido tradicional de posição e privilégio. Também traça uma linha entre público e privado, protegendo a família e seu privilégio patriarcal do mercado, onde a humilhação e a prescindibilidade tornaram-se a norma. O investimento tanto nacionalista quanto tradicionalista na proibição do casamento gay, de famílias gays e lésbicas e seus direitos a adoção, de direitos de trans e travestis, da adoção por parte de mães e pais solteiros e seu acesso a tecnologias reprodutivas, na desigualdade de gênero, assim como no próprio conceito de “gênero” é efeito de uma defesa, por vezes violenta, da família heteronormativa enquanto última barreira contra a devastação das forças de mercado. O movimento anti-ideologia de gênero cresceu na esteira da promulgação de leis sobre o casamento gay, alegando que a religião deveria ser o árbitro de arranjos maritais, e que a família heterossexual com seus papéis distintos, naturais e hierárquicos para mulheres e homens estaria sendo minada pela legislação “progressista”. Opor-se a, ou reverter, tendências inclusivas no direito de família, ou demandar novas leis proibindo formas de procriação ou adoção fora da família tradicional, assim como mudança do gênero designado ao nascer ou a afirmação de igualdade entre homens e mulheres – tudo trabalha para o mesmo fim. Embora seja normalmente presumido que avanços nos movimentos por direitos LGBTQ dependem da intensificação do secularismo, eu sugiro que o secularismo é ao menos parcialmente responsável pela intensificação da forma-família como foco de conflito legal e moral. Entretanto, para avançar esse argumento, devemos estabelecer (a) como a

família tem se tornado foco de investimentos nacionalistas e nativistas tão intensos; e (b) como o secularismo tem estruturado o campo deste debate, distribuindo a intensidade de seus investimentos em formas sexuais e de gênero naturais ou normativas.

Talvez pareça um salto grande dos dilemas legais do divórcio copta para o movimento anti-ideologia de gênero. Lembremos, todavia, que os efeitos da secularização da forma-família têm, para Mahmood, um caráter global, atravessando o divisor entre Oriente e Ocidente. Se eles também atravessam o divisor entre Norte e Sul é outra questão, visto que os ideólogos do antigênero no Brasil e na América Latina tendem a alegar que “gênero” é uma importação dos Estados Unidos e do Norte global.

Mahmood argumenta que os grandes conflitos entre muçulmanos e cristãos coptas nas últimas décadas têm, em larga medida, girado em torno de quando e como o divórcio torna-se possível. Diversos casos bem difundidos seguem a mesma linha: uma mulher copta desaparece ou deixa sua família, presume-se que ela tenha se convertido ao Islã, e que tal conversão tenha sido forçada. Quando homens ou mulheres convertem-se ao Islã para poderem se divorciar e casar novamente, sempre são levantadas questões sobre se eles ou elas o fizeram de forma voluntária. Visto que o divórcio está proibido no Cristianismo copta há mais de trinta anos, o único modo de alguns deixarem uma situação marital indesejada é mudar de religião, e assim recair sob uma jurisdição de família diferente: no caso da adjudicação contemporânea do divórcio, o Islã é mais liberal que a religião copta. A conversão ao Islã tornou-se uma forma de exercer uma opção sexual ou marital que seria de outro modo impossível. É significativo que, se um homem copta converte para o Islã, ele pode permanecer casado com sua esposa copta, mas uma mulher que converte para casar-se novamente terá ambos seus casamentos – o anterior e o prospectivo – anulados pelas autoridades copta e muçulmana (Mahmood, 2016, p. 113). Ela não pode utilizar a conversão para exercer uma nova opção sexual ou marital. Não obstante, essa proibição codifica uma fantasia recorrente de que nenhuma mulher poderia, ou iria, escolher se converter, e que qualquer conversão

que eventualmente ocorra seria portanto forçada. A mulher é entendida pelos representantes coptas como carente de desejo ou vontade sexual, sem preferências próprias de companheiros ou parceiros maritais, e simplesmente sujeita a manipulação e coerção por uma comunidade muçulmana ardilosa e nefasta. Com efeito, a proliferação de “estórias de abdução cotas”, em que mulheres coptas são recrutadas, sofrem lavagem cerebral e são fisicamente coagidas a converter ao Islã, é testemunho da noção de que as mulheres não iriam – não poderiam – exercer sua própria agência sexual ao abandonar uma religião que não lhes permite deixar o casamento ou casar-se novamente.

Contra aqueles que veem conflitos entre coptas e muçulmanos como um antagonismo tribal arcaico, Mahmood deixa claro que foi o Estado secular que produziu tais conflitos. Estados seculares têm buscado relegar a religião à esfera privada. Até certo ponto, questões envolvendo moralidade, a forma da família e seus conflitos, desenvolvimento de gênero e educação sexual foram designadas para a esfera privada. Como efeito, cada vez que leis favorecendo diversidade de gênero, protegendo orientações sexuais ou expandindo as fronteiras da família, do casamento ou da adoção penetram na esfera pública, aparecem objeções religiosas. Essas objeções atacam temas específicos, mas também se contrapõem como um todo ao fato de essas questões estarem sendo definidas fora do domínio religioso. Sob o regime secular, esse domínio é considerado privado, separado da esfera pública e de suas leis universalistas, e controlado pela religião. Para Mahmood, os conflitos entre religiões frequentemente se dão em torno de questões como gênero, sexualidade, formas de família, adoção e divórcio precisamente porque o Estado secular relegou ou designou tais questões para a religião e moralidade privada. Estas nem sempre foram a marca das religiões, mas acabaram tornando-se como resultado dos poderes delimitadores do Estado secular. No Egito, por exemplo, onde o direito de família opera em paralelo à lei civil comum, o Islã é visto exclusivamente como jurisdição do direito de família religioso. A ideia de um direito de família religioso reestrutura o significado e o funcionamento da religião muçulmana, e é, na visão de Mahmood (2016, p. 115), uma “invenção moderna”. Em suas palavras,

o secularismo moderno associou perniciosamente questões religiosas, sexuais e domésticas quando a família se tornou o lugar central para a reprodução da moralidade e da identidade religiosas, exacerbando padrões preexistentes de hierarquia religiosa e de gênero (Mahmood, 2016, p. 115).

Não apenas a religião ficou encarregada de regular a moralidade sexual, conflitos de família e significados de diferença sexual, como foi privada de qualquer participação no domínio público, incluindo na vida civil e na esfera da ética pública como um todo. Não havia lei separada na Shari'a antes do Estado secular estabelecer uma jurisdição religiosa sobre assuntos de família. Da mesma forma, não havia proibição copta do divórcio antes da emergência do direito de família copta, precisamente porque não havia direito de família até que os direitos público e privado fossem separados, e a religião, relegada a este último. A própria distinção entre privado e público emerge a partir dos poderes da autoridade secular de fazer e reforçar essa distinção.

Do ponto de vista da autoridade propriamente religiosa, não há referência a essa genealogia dos poderes do Estado secular de designar e restringir sua ação à esfera privada, definida primariamente pela família e seu mandato moral de reproduzir sua própria estrutura enquanto uma forma social natural e normativa. Essa designação foi, em larga medida, aceita, assim como a tarefa de regular a vida sexual, os laços de intimidade, as condições de casamento e divórcio em um domínio próprio. A forma da família não é, em si, contingente, e nem as regras que governam casamento e divórcio, e que decidem quem tem o direito de se casar, se divorciar e se reproduzir.

Não estou tão certa quanto Mahmood de que secularismo seja o nome para uma modalidade de poder que produz todos esses fenômenos. Minha impressão é que diversos poderes convergem neste ponto. Noto, por exemplo, que a distinção entre os domínios público e privado é uma característica central das sociedades capitalistas, assume uma forma específica sob o neoliberalismo, e que modos antigos e novos de produzir desigualdade de gênero têm vidas históricas desde a época clássica até o presente que ultrapassam ou

embaraçam a distinção entre o secular e o religioso. Não obstante, Mahmood é persuasiva ao argumentar que o secularismo assegura um domínio privado para a religião, e, ao fazê-lo, orchestra uma convergência significativa entre autoridade religiosa e política familiar, sexual e hierarquias de gênero. Ceder controle sobre questões envolvendo família, casamento e sexualidade é, para muitas autoridades religiosas na era secular, perder o único tipo de autoridade que ainda detêm. É possível vê-lo no movimento contra a chamada “ideologia de gênero”. As acusações feitas em nome de evangélicos e católicos de direita contra o conceito de gênero presumem que “sexo” seja uma categoria adequada para descrever as distinções naturais, dadas por Deus, entre homens e mulheres, que a hierarquia entre elas também deriva da natureza e da autoridade bíblica, que qualquer orientação sexual que não se conforme com o mandato da heterossexualidade dentro do casamento é uma afronta às leis naturais, e que qualquer um que assuma um gênero legal que desvie daquele designado ao nascer comete uma monstruosidade. É tentador alegar que o problema é precisamente a religião. Afinal, esses polemistas se fundamentam em textos religiosos, e se opõem a potenciais emancipatórios liberados pelo processo de secularização. Mas por outro lado, categorias como “sexo” raramente aparecem na Bíblia, e é possível selecionar passagens com um número razoável de referências ambíguas a afeição *queer* que trariam problemas para seus defensores contemporâneos.³ De fato, muitos dos argumentos utilizados por aqueles que se opõem ao gênero são enfaticamente modernos, orquestrados dentro de debates seculares, e movidos pela revolta reacionária contra o deslocamento da autoridade religiosa sobre o que eu chamaria de questões de gênero e sexualidade na sociedade civil – tanto suas leis quanto as formas de reconhecimento que se tornaram mais comuns nos últimos anos.

A parte do argumento de Mahmood que pode ser transposta do modo mais produtivo para o atual cenário de ataques ao “gênero” por cristãos de direita tem a ver com a inversão da sequência temporal. É possível dizer, por

³ Ver, por exemplo, Case (2011, 2016), Dunning (2019) e Penner (2010).

exemplo, que a proibição do divórcio é a essência da religião copta, ou que a família está no coração do Islã – mas ambas as alegações só tornaram-se possíveis em períodos históricos que são distintivamente modernos e seculares. Em outras palavras, essas “essências” foram estabelecidas; elas não estavam já dadas, na história de cada uma dessas tradições religiosas. Elas não estão na origem dessas religiões, e, não obstante, do ponto de vista presente, são tratadas como se sempre estivessem. Nesse sentido, são instaladas retrospectivamente enquanto origens fictícias. Da mesma forma, a ideia de que o sexo determina o papel da pessoa na sociedade, na família e em arranjos sexuais dificilmente pode ser encontrada na tradição cristã. Toda a ideia do propósito “teleológico” do sexo manifestado em arranjos familiares e sociais específicos só se tornou possível uma vez concluída a sua redução ao “sexo biológico”. Afirmar que “no começo, havia o sexo” apaga toda genealogia dessa categoria na sexologia, assim como suas contestações na biologia, sociologia, neurociências, genética, e no Comitê Olímpico Internacional. Com efeito, o sexo natural foi retrospectivamente instalado enquanto um dado biológico, e a redução da vida corporificada aos “sexos” foi produzida através de processos históricos específicos dentro da modernidade. Uma origem torna-se um efeito plausível de um discurso que busca apagar a gênese daquele discurso para afirmar sua autoridade incontestada. A linguagem das orientações sexuais “não-naturais” é semelhante: não há histórico da noção de “orientação sexual” antes do século dezenove, e tampouco da formação de um sujeito entendido como tendo uma orientação desse tipo. O mesmo poderia ser dito da “família”, como já foi demonstrado por muitos historiadores e antropólogos.

Mas talvez a crítica mais relevante venha sendo feita pela literatura feminista sobre neoliberalismo, em autoras como Melinda Cooper e Bethaney Moreton. De formas diferentes, ambas argumentam que a retirada do apoio estatal às famílias, às crianças dependentes e a serviços sociais deslocou a função de apoio básico para as famílias. Esta seria uma razão para a reabilitação ferrenha da família tradicional no exato momento em que sua estabilidade financeira tem sido gravemente comprometida. A autoridade

das igrejas evangélicas tem se insinuado não apenas para botar ordem moral na família – sem a qual a economia não poderia funcionar – mas para apoiar e aliviar a economia de livre mercado. Não posso ir mais a fundo aqui na complexa aliança entre a proliferação dos evangélicos e o suporte à economia do *laissez faire* em sua forma neoliberal, mas Moreton (2009) argumentou que mulheres brancas cristãs – a força motriz do movimento evangélico nos Estados Unidos – entendem com clareza que “valores familiares são um elemento indispensável à economia global de serviços, e não um obstáculo” (5). Com efeito, as igrejas evangélicas são parte da livre iniciativa – ou, como diriam alguns, da iniciativa cristã –, e essa convergência é frequentemente colocada como única alternativa ao socialismo ou comunismo, ou às elites acadêmicas. Daí a centralidade do Walmart como “multinacional populista”. Assim como valores familiares são indispensáveis à sustentação da economia de serviços, já que apenas o trabalho livre da família pode tornar minimamente suportável seus termos econômicos, redes de bem-estar baseados na fé são indispensáveis para a retração do Estado do seu papel de prestador de serviços sociais aos necessitados. Na medida em que o Estado se afasta de ideais básicos de democracia social, o domínio privado da família e da religião assume um papel cada vez mais central no funcionamento econômico e político da sociedade.

A precariedade crescente dos trabalhadores sob o neoliberalismo, e a depreciação da renda doméstica que a acompanha, impõem à família a tarefa de encontrar suas próprias soluções. E a resposta à precariedade parece assumir a forma de uma renovação da autoridade patriarcal, tanto na família quanto na igreja. A ameaça passa então a ser identificada não com os processos de precarização neoliberais, mas com os movimentos culturais e sociais que buscam descentrar ou dissolver essa autoridade. Seria fácil sugerir que a oposição ao “gênero” é um deslocamento sintomático de uma ansiedade produzida pelo neoliberalismo. Pode ser que formas de patriarcalismo que buscam defender o poder patriarcal no interior da família e do Estado (assim como no mundo do trabalho) sejam uma resposta à “emasculação” do trabalhador. Mas há outra dimensão que é mais preocupante: um

exercício da liberdade que não é constrangido pela liberdade de mercado e sua dependência ideológica na noção de liberdade pessoal. Além disso, em formas neoliberais tradicionais, a liberdade de mercado não se estendia a questões de moralidade pessoal, embora avançasse múltiplas suposições sobre a importância da disciplina do trabalhador e da gestão do dia de trabalho. O propósito secular de relegar a família ao domínio da religião parece ter preenchido uma lacuna aberta pela auto-circunscrição neoliberal. A emergência de uma “liberdade” aparentemente secular dentro da esfera privada, tipificada pelo “gênero”, opera então conjuntamente com a forma de neoliberalismo que restringe a liberdade (assim como a democracia) à liberdade de mercado. Seria esperado que as autoridades cristãs se opusessem à saturação da racionalidade neoliberal na vida privada (Brown, 2015, p. 30-31), e identificassem movimentos por maior liberdade de expressão de gênero como manifestações de uma “liberdade pessoal” pressuposta tanto pelo liberalismo quanto pelo neoliberalismo; porém, algo diferente parece estar acontecendo. Movimentos sociais são mais que uma coleção de indivíduos, e o conceito de liberdade social avançado por esses movimentos aparece como uma intervenção colonizadora por parte do secularismo e do ateísmo. Curiosamente, a autoridade sobre a família alocada pelo secularismo à religião promove hoje uma oposição ao secularismo em nome daquela mesma autoridade. A liberdade à qual as autoridades cristãs se opõem é a da “construção social” e da “liberdade para criar” – uma prerrogativa que, aparentemente, pertence exclusivamente à divindade, e não a coletivos sociais que buscam transformar pressupostos sobre gênero, sexualidade e família.

A ideologia de antigênero difunde fantasias públicas, no Brasil e em outros lugares, de que professores de educação sexual, guiados pelo “gênero”, estariam ensinando estudantes a se masturbar, ou a como se tornarem “homossexuais”. Partindo da perspectiva de Mahmood, podemos nos perguntar se essas acusações infundadas, como as histórias de sedução coptas, não seriam fantasmas políticos reveladores de um profundo receio de perder a jurisdição sobre tais questões. Num contexto em que a autoridade patriarcal na família e na igreja emerge como “resposta” aos efeitos precários da financeirização

global, o argumento de Mahmood assume uma especificidade histórica aguda. Os exemplos citados pretendem alertar a comunidade cristã para as incursões da cultura pública no domínio da família, isto é, no domínio próprio da Igreja. Se essa Igreja é evangélica ou católica importa menos que o fato de a Igreja ter aceitado sua circunscrição, pelos poderes liberais, à esfera privada, e, junto com ela, sua autoridade moral e jurisprudencial sobre questões de família, casamento, sexualidade e gênero (Scott, 2017, p. 3-15, 30-59, 156-184). A oposição aos direitos legais e movimentos sociais feministas e LGBTQI, à adoção fora do casamento ou ao acesso a tecnologias reprodutivas independente do status marital, baseia-se numa forte aversão aos novos movimentos sociais e culturais que têm buscado reconhecimento, mas também à incursão desses movimentos em seus domínios. Tanto o trabalho não-pago da mulher no núcleo doméstico quanto a garantia da reprodução de filhos são questionados por movimentos sociais que demandam igualdade para o trabalho da mulher, e que não presumem o tipo de arranjo sexual de que os filhos farão parte.

Entretanto, a autoridade sobre o domínio da família foi circunscrita precisamente pelos poderes seculares que buscaram, inicialmente, restringir as reivindicações universais de igualdade e liberdade a sujeitos de direitos homens, brancos e proprietários. Ao mesmo tempo, permitiram que desigualdades e constrangimentos persistissem como prerrogativa da esfera privada – uma esfera de prerrogativas heteronormativas, patriarcais e racistas. A mesma divisão secular que delimitou a esfera de direitos possíveis enquanto esfera pública permitiu a preservação e reprodução de desigualdades radicais na esfera privada – desigualdades estas que a religião agora perpetua em nome de uma lei natural. Deste modo, a defesa da família enquanto província da religião busca afastar ou abafar críticas de injustiça econômica e restrição de liberdades sociais produzidas por perspectivas feministas e LGBTQI. O fato de o secularismo ter buscado construir suas noções de direitos públicos alocando a família na esfera da religião não apenas manteve as mulheres em condições de desigualdade ou destituição econômica, constrangidas dentro de casamentos heteronormativos, como também estabeleceu a religião como

autoridade punitiva em detrimento de muitas outras possibilidades culturais e sociais – incluindo aquelas compatíveis com um socialismo democrático em que lutas LGBTQI não pareçam “secundárias”. A oposição à “ideologia” de gênero teme especialmente as expressões de liberdade e igualdade social que comprometeriam o patriarcalismo e o controle que garante à religião seu último bastião de poder em regimes seculares. A resposta adequada seria aliar a crítica do secularismo a uma visão radical de liberdade e igualdade social, e nós então veríamos a religião assumir relações diferentes com o “gênero” e com os movimentos sociais para os quais ela oferece um atalho no discurso contemporâneo.

REFERÊNCIAS

BROWN, Wendy. *Undoing the Demos, Neoliberalism's Stealth Revolution*. Cambridge, MA: Zone Books, 2015.

CASE, Mary Anne. After Gender the Destruction of Man? The Vatican's Nightmare Vision of the “Gender Agenda” for the Law. *Pace Law Review*, New York, v. 31, n. 3, p. 802-817, 2011.

CASE, Mary Anne. *The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender*. Chicago: University of Chicago, 2016. (Public Law & Legal Theory Working Papers, 565).

DUNNING, Benjamin (org.). *The Oxford Handbook on New Testament, Gender, and Sexuality*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

HALLEY, Janet; RITTICH, Kerry. Critical Directions in Comparative Family Law: Genealogies and Contemporary Studies of Family Law Exceptionalism. *The American Journal of Comparative Law*, United States, v. 58, n. 4, p. 753-775, 2010.

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

MORETON, Bethany. *To Serve God and Wal-Mart: the Making of Christian Free Enterprise*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

PENNER, Todd. Women, Gender, and Sexuality in the New Testament and Early Christianity. *Oxford Bibliographies: Biblical Studies*. 2010. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0131.xml#>. Acesso em: 24 jun. 2019.

SCOTT, Joan. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

VATICAN. *Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World* [by Joseph Cardinal Ratzinger]. Rome, 2004. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_en.html. Acesso em: 24 jun. 2019.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

MAPEANDO RELIGIÃO NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE A CRIAÇÃO DE TEMPLOS RELIGIOSOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO ENTRE 2006 E 2016

Amanda Lacerda Jorge
André Augusto Pereira Brandão
Christina Vital da Cunha¹

Resumo: Neste artigo temos como objetivo apresentar uma análise preliminar de dados sobre a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre os anos 2006 e 2016. A partir da divulgação deste material buscamos contribuir para a qualificação e ampliação dos debates e investigações acerca do crescente conflito religioso no contexto urbano no Brasil hoje, sobretudo em suas periferias. Os números e informações aqui disponibilizados foram produzidos no âmbito do projeto de extensão e pesquisa intitulado “Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa”, vinculado à Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal Fluminense. A pesquisa, ao centrar-se no caso do Rio de Janeiro, estado com o maior número de registros de Intolerância Religiosa no país, segundo dados do relatório da Secretaria Especial de Direitos Humanos, pretendeu incentivar uma reflexão que leve em conta as atuais interfaces entre violência, territorialidade e religião no país.

Palavras-chave: Religião; Templos; Rio de Janeiro; Intolerância Religiosa.

*MAPPING RELIGION IN THE CITY: REFLECTIONS ON THE CREATION
OF RELIGIOUS TEMPLES IN THE CITY OF RIO DE JANEIRO
BETWEEN 2006 AND 2016*

Abstract: In this article we present a preliminary analysis of data on the creation of religious temples in the city of Rio de Janeiro between 2006 and 2016. From the dissemination of this material we seek to contribute to the qualification and expansion of the debates and investigations about the growing religious conflict in

¹ Amanda Lacerda Jorge é doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: amandalacerdajorge@hotmail.com. André Augusto Pereira Brandão é docente na mesma Universidade. E-mail: andre_brandao@id.uff.br. Christina Vital da Cunha é também docente da Universidade Federal Fluminense. E-mail: chrisvital10@gmail.com.

the urban context in Brazil today, especially in its peripheries. The numbers and information provided here were produced within the scope of the extension and research project titled “Promotion and Defense of Religious Freedom”, linked to the Pro-Rectorate of Extension of the Federal Fluminense University. According to the report of the Special Secretariat for Human Rights, the study focused on the case of Rio de Janeiro, which had the highest number of Religious Intolerance records in the country. It aimed to encourage reflection that takes into account the current interfaces between violence, territoriality and religion in the country.

Keywords: Religion; Temples; Rio de Janeiro; Religious Intolerance.

INTRODUÇÃO

Neste artigo temos como objetivo apresentar uma análise preliminar de dados resultantes de uma pesquisa que visava quantificar a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre os anos 2006 e 2016, produzindo alguma comparabilidade com dados existentes sobre outros períodos (Fernandes, 1992; Jacob; Hees; Waniez, 2013) na mesma cidade.

A partir da divulgação deste material buscamos contribuir para a qualificação e ampliação dos debates e investigações acerca do crescente conflito religioso no contexto urbano brasileiro atual, sobretudo em suas periferias. Os números e informações disponibilizados neste trabalho foram produzidos no âmbito do projeto de extensão e pesquisa intitulado “Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa”, vinculado à Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal Fluminense.

O projeto ao centrar-se no caso do Rio de Janeiro, estado com o maior número de registros de Intolerância Religiosa no país, segundo dados do relatório da Secretaria Especial de Direitos Humanos², pretendeu incen-

² O relatório é fruto de uma parceria entre a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP) e Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER) do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

tivar uma reflexão que levasse em conta as atuais interfaces entre violência, territorialidade e religião no país e o fizemos a partir das diversas atividades promovidas ao longo dos anos de 2016 e 2017 no estado do Rio de Janeiro, resultado da parceria entre a Universidade Federal Fluminense e a Fundação Cultural Palmares. A construção de um banco de dados para o mapeamento de locais de culto no município do Rio de Janeiro fez parte deste rol de ações propostas inicialmente. Portanto neste artigo, além da divulgação dos dados da pesquisa que ocorreu no âmbito do projeto “Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa”, pretendemos destacar o percurso metodológico utilizado no tratamento e análise dos dados com vistas a incentivar a replicação destes mecanismos para a quantificação de templos religiosos em outras cidades e estados da federação.

Para tanto, inicialmente, recorreremos à classificação proposta por Fernandes (1992) no conhecido Censo Institucional Evangélico – CIN 1992, para a criação de tipologias que nos permitissem identificar os locais de cultos no município do Rio de Janeiro. A classificação proposta pelo autor, fundada em sua longa experiência de pesquisa e nos debates acadêmicos nas Ciências Sociais no período, tinha como critérios cronologia, liturgia, relações ecumênicas e doutrina (Fernandes, 1992, p. 23).

O modelo de análise construído por Jacob, Hees e Waniez (2013), no qual se apresenta a geografia da filiação religiosa no Brasil através de indicadores sociais e demográficos da população em diferentes regiões do país, também nos serviu de inspiração. Neste caso, os dados do Censo Demográfico Nacional realizado pelo IBGE em 2010 foram fundamentais para os autores delimitarem espacialmente onde as confissões religiosas estavam dispostas no território brasileiro.

Ainda em termos teórico-metodológicos tivemos como referência os trabalhos de Almeida (2004) e Almeida e Montero (2001) que analisam o trânsito religioso no Brasil refletindo sobre características sociodemográficas e sobre estratégias de localização de templos na cidade de São Paulo.

CONSTRUINDO UMA METODOLOGIA PARA O MAPEAMENTO SOBRE A CRIAÇÃO DE TEMPLOS RELIGIOSOS

Iniciamos o trabalho de recolhimento de informações sobre a criação de templos religiosos no Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro (D.O.M), mapeando a publicação dos registros de estatutos de organizações religiosas. A princípio, nosso propósito era cobrir a criação de templos na cidade do Rio de Janeiro e Região Metropolitana. Dado o grande volume de registros somente para o Rio, tivemos de limitar o escopo da pesquisa somente a este município com um recorte temporal de criação dos locais de culto³. Ainda assim, foi necessária a mobilização de colaboradores externos à equipe inicial da pesquisa⁴ para coletarmos as centenas de registros realizados no período de 2006 a 2016, além de posteriormente classificar as organizações criadas entre estes anos. Um passo a passo se fazia necessário, e o conhecimento da legislação vigente era imprescindível.

A Lei nº 10.825, de 2003 (BRASIL, 2003), define as organizações religiosas como pessoas jurídicas de direito privado⁵. Este dispositivo institui que tais organizações possuem o direito de serem reconhecidas pelo Estado que deve garantir a estas liberdade de criação, estruturação e funcionamento. As organizações religiosas são caracterizadas, assim, como local de culto, de instrução de seus membros e fiéis, de atividades beneficentes entre outras ligadas à esfera religiosa⁶. Para serem reconhecidas como “pessoa jurídica de

³ A delimitação dos anos a serem cobertos na pesquisa de mapeamento se deveu, principalmente, aos anos 2000/2010 corresponderem a um período cujo crescimento do debate sobre Intolerância Religiosa gerou uma série de ações nos âmbitos da sociedade civil e do Estado visando ao seu combate.

⁴ Agradecemos ao DataUff pela colaboração na formulação e preenchimento do banco de dados da pesquisa.

⁵ Sobre uma recente discussão comparativa entre Brasil, México, Uruguai e Argentina sobre processos de legalização do religioso ver Giumbelli (2017).

⁶ Com vistas à realização do mapeamento, foram contabilizados, somente, os lugares de culto religioso como terreiros, igrejas, e sinagogas, dentre outros.

direito privado” precisam estar legalmente instituídas, o que ocorre através do registro em cartório de seu estatuto, acompanhado da ata da assembleia de sua fundação. Estes documentos devem ser apresentados em um Cartório de Registro de Pessoa Jurídica (CRPJ). Com esta documentação em ordem é que o cartório realiza os trâmites necessários para o lançamento da certidão de registro.

No município do Rio de Janeiro, foi possível encontrar a publicação do registro destes estatutos no Diário Oficial do Município. Vale lembrar que o Diário Oficial tem como objetivo dar publicidade aos atos da esfera executiva, legislativa ou judiciária de interesse do cidadão. A primeira fonte de informações para a pesquisa veio do D.O.M., especificamente na parte de “*publicações a pedido*”, onde estão registradas atas, estatutos, certidões, avisos, editais. Foram, então, os registros dos estatutos das organizações religiosas que nos deram as pistas iniciais sobre a criação de templos na cidade.

Assim, no site do Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro (<http://doweb.rio.rj.gov.br/>), a busca foi feita pelo registro de estatutos das instituições religiosas, utilizando a ferramenta de busca com a palavra-chave “estatuto”. A pesquisa nos direcionava para uma lista de links que correspondiam a cada dia de publicação no intervalo de tempo proposto. Ao abrir o link, procurávamos pela palavra chave selecionada e então encontrávamos a lista nominal das instituições, data de publicação do registro e, em alguns casos, o endereço da organização religiosa.

No que tange ao caminho de legalização das organizações religiosas, há outro passo a ser concretizado: o registro na Receita Federal, pela via do Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ). Este ato, além de regular o funcionamento, permite que a organização religiosa realize legalmente transações financeiras ou administrativas, por exemplo. Para tanto, é necessário que a instituição apresente à Receita Federal, o estatuto e ata da assembleia de sua aprovação já registrados em Cartório ou ainda, no caso da Igreja Católica, especificamente, a apresentação de documento emitido pela administração central da mesma, acompanhado do ato de designação do titular da respectiva representação, também registrados (BRASIL, [201-]).

É interessante ressaltar que tem crescido nos últimos anos a divulgação de informações – na forma de cartilhas, principalmente – para que os locais de práticas religiosas de matriz africana também se instituem como sujeito de direito privado. Uma cartilha divulgada pela Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro em 2012, traz o debate sobre a invisibilidade destes segmentos religiosos, sobre a intolerância religiosa sofrida pelos mesmos e sobre a importância de se estabelecer direitos e deveres para terreiros e demais espaços de cultos de matriz africana. A cartilha traz também, explicações detalhadas acerca de como efetivar a legalização destes espaços.

Ou seja, independente da organização religiosa, o estatuto é um documento importante, pois tem como objetivo descrever os fundamentos e diretrizes da instituição religiosa. Após a criação, aprovação e registro do estatuto, podemos afirmar que é o CNPJ o responsável por atribuir uma identidade burocrática à pessoa jurídica, neste caso, à organização religiosa.

No cadastro realizado na Receita Federal, algumas informações, são exigidas – data de abertura da instituição, nome (Razão Social ou fantasia), código e descrição das atividades, descrição da natureza jurídica e endereço. Estes elementos fazem parte da caracterização da instituição como uma organização religiosa. Tais variáveis, presentes no cadastro nacional de pessoa jurídica (CNPJ) da Receita Federal, podem ser pesquisadas em sites de busca de CNPJ como: empresas.com, empresasdorj.com e empresasdobrasil.com – foi desta forma que levantamos informações mais específicas sobre estas organizações. O conjunto de dados coletados no Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro e nos sites de busca de CNPJ foram digitados em uma ficha eletrônica previamente padronizada que, posteriormente, foi exportada para um banco de dados. Logo a seguir, podemos verificar a ficha de coleta de dados utilizada. Vale ressaltar que um número expressivo de locais de culto foi encontrado durante a pesquisa nestes sites de busca, embora não tenhamos localizado sua publicação no Diário Oficial do Município. O subregistro de templos religiosos é bastante comum em favelas e periferias (CIN 1992) e, especialmente, entre religiões afrobrasileiras como apontam

alguns estudos (Silva Jr., 2009; Fonseca; Giacomini, 2013; Rego; Fonseca; Giacomini, 2014; PUC-Rio; SEASDH-RJ, 2012).

Quadro 1 – Exemplo de ficha de coleta de dados com informações das organizações religiosas

CNPJ: 10.492.926/0001-03
Razão Social: COMUNIDADE CRISTÁ NOVA VIDA DO BRASIL
Nome Fantasia: não tem
Data de Abertura: 11/11/2008
Natureza Jurídica: 399-9 - Associação Privada
Atividade Principal: 94.91-0-00 - Atividades de organizações religiosas ou filosóficas
Endereço:
CEP: 21.031-700
Logradouro: R JOAO ROMARIZ
Número: 47
Complemento:
Bairro: RAMOS
Município: RIO DE JANEIRO
UF: RJ

Fonte: Elaborado pelos autores.

Outra fonte de coleta de informações para a pesquisa foi o Anuário Católico (ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO, 2015) publicado pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) do ano de 2015. Trata-se do levantamento mais recente realizado pela Igreja Católica. Neste documento estão disponibilizados os nomes, endereços e datas de fundação de paróquias até o final do ano de 2015 em todo o território brasileiro. No entanto, o ano de criação de capelas, igrejas e santuários que estão sobre a jurisdição territorial das paróquias, não está disponível neste anuário de maneira detalhada. Foi possível verificar neste documento que estão registradas no município do Rio de Janeiro 265 paróquias, e vinculados a estas estão, aproximadamente, 1400 espaços de cultos.

Como não era possível obter o ano de criação de capelas, igrejas e santuários no Anuário, recorremos a ligações telefônicas para a Cúria da Arquidiocese do estado do RJ e também para as paróquias listadas no documento para levantar as informações necessárias para a construção do banco de dados. No entanto, grande parte das paróquias não atendia às ligações ou, quando atendia, não possuía as informações que demandávamos. Como resultado obtivemos dados relativos à criação de espaços de culto católicos em 225 (das 265 paróquias) a partir de 2006. Neste sentido, destacamos que a Igreja Católica poderá estar sendo representada no banco de dados com um número de templos menor do que os que foram abertos no período.

A CONSTRUÇÃO DO BANCO DE DADOS E A PRODUÇÃO DE TIPOLOGIAS

No banco de dados, base de informações da pesquisa de mapeamento, trabalhamos com as seguintes variáveis: CNPJ, nome da organização religiosa, bairro, zona geográfica, atividade econômica principal, natureza jurídica, data de publicação do estatuto, ano de abertura da instituição e endereço (logradouro, número e complemento). Além destas variáveis, buscamos produzir tipologias que nos permitissem organizar a apresentação dos espaços de culto ligados às diferentes religiões, assim como identificar se os templos criados no período delimitado pela pesquisa estavam em favelas.

E quanto ao uso de tipologias? No âmbito das Ciências Sociais, podemos afirmar que as tipologias têm como objetivo organizar, agrupar elementos e informações, ao buscar aproximações possíveis frente à diversidade de elementos que compõem um determinado contexto de interesse para a análise. Sua construção é um processo dinâmico e interpretativo que dialoga com a produção especializada já existente e com a singularidade de seus objetivos de pesquisa. Neste sentido, as tipologias deveriam nos possibilitar: 1) agrupar os espaços de culto em termos doutrinários/sociais; 2) além de referenciá-los no mapa da cidade, ou seja, nos diferentes bairros do município do Rio de Janeiro.

Para mapear os espaços de culto foi necessário classificar os 158 bairros listados no banco de dados em um conjunto de zonas geográficas utilizadas pelos órgãos oficiais do município (RIO DE JANEIRO, 2017). Sendo assim, os bairros foram divididos em zonas: Sul, Norte, Central, Oeste. No caso da Zona Oeste estabelecemos uma separação especificamente definida a partir de nossos interesses de pesquisa entre: a) uma área em que há tendência de maior presença de população com renda elevada e; b) outra onde há tendência oposta. Com isto, separamos a Zona Oeste 1 (composta especificamente pela Barra da Tijuca e pelo Recreio dos Bandeirantes cujo nível de renda é maior) em relação aos bairros contidos na Zona Oeste 2 (integrada pelos bairros de Bangu, Realengo, Jacarepaguá).

Obviamente esta classificação⁷ em zonas não esgota todas as variáveis que circundam o fenômeno em análise e muito menos garantem homogeneidade socioeconômica em cada uma destas. Um espaço de culto religioso situado na Zona Sul ou na Zona Oeste 1, áreas com tendência a apresentar indicadores socioeconômicos mais elevados, pode estar especificamente localizado em uma favela ou espaço correlato que apresente indicadores opostos ao do conjunto da região. Da mesma forma, um local de culto religioso situado na Zona Norte (onde tendencialmente encontraríamos indicadores socioeconômicos mais baixos), pode ter como endereço uma área de classe média e indicadores sociais mais elevados como algumas regiões do bairro da Tijuca.

Enfim, a organização dos endereços por zonas definidas na cidade do Rio de Janeiro nos possibilitou identificar tendências geoespaciais. Com isto, tornou-se possível estabelecer uma correlação aproximada entre estas tendências, as variáveis socioeconômicas mais amplas e os locais de culto religioso.

⁷ A classificação das zonas foi construída a partir do índice de desenvolvimento social de bairros e favelas do município do Rio de Janeiro. Disponível em: http://portalgeo.rio.rj.gov.br/estudoscariocas/download/2394_%C3%8Dndice%20de%20Desenvolvimento%20Social_IDS.pdf. Acesso em: 3 fev. 2019.

Maior refinamento conseguimos ao efetuar uma segunda classificação. Esta foi construída tomando como base o georreferenciamento do endereço completo dos locais de culto religioso identificados e a comparação dos pontos geográficos gerados através de mapas elaborados e disponibilizados publicamente pela prefeitura do Rio de Janeiro que identificam as áreas do município caracterizados como “aglomerados subnormais”⁸.

Tal nomenclatura, segundo o IBGE, “engloba os diversos tipos de assentamentos irregulares existentes no país, como favelas, invasões, grotas, baixadas, comunidades, vilas, ressacas, mocambos, palafitas, entre outros” (IBGE, 2010a).

Esta segunda classificação, portanto, somente identifica se um dado local de culto está ou não situado em uma área de favela. No entanto, mais uma vez, trata-se de uma aproximação posto que, apesar dos mapas utilizados como base datarem do ano de 2016, a dinâmica da ocupação territorial da cidade tende a provocar alterações no número, dispersão e tamanho dos “aglomerados subnormais”.

⁸ Segundo o IBGE, um aglomerado subnormal corresponde a um conjunto constituído de, no mínimo, 51 unidades habitacionais em sua maioria carentes de serviços públicos essenciais, ocupando ou tendo ocupado, até período recente, terreno de propriedade alheia (pública ou particular) e estando dispostas, em geral, de forma desordenada e/ou densa. A identificação dos aglomerados subnormais é feita com base nos seguintes critérios: a) Ocupação ilegal da terra, ou seja, construção em terrenos de propriedade alheia (pública ou particular) no momento atual ou em período recente (obtenção do título de propriedade do terreno há dez anos ou menos); e b) Possuir pelo menos uma das seguintes características: • urbanização fora dos padrões vigentes – refletido por vias de circulação estreitas e de alinhamento irregular, lotes de tamanhos e formas desiguais e construções não regularizadas por órgãos públicos; ou • precariedade de serviços públicos essenciais, tais quais energia elétrica, coleta de lixo e redes de água e esgoto. Os aglomerados subnormais podem se enquadrar, observados os critérios de padrões de urbanização e/ou de precariedade de serviços públicos essenciais, nas seguintes categorias: invasão, loteamento irregular ou clandestino, e áreas invadidas e loteamentos irregulares e clandestinos regularizados em período recente. (IBGE, 2010a, p. 18).

Como foi realizado este georreferenciamento? Com base no banco de dados contendo as informações sobre as instituições religiosas criadas entre os anos de 2006 e 2016, utilizamos alguns programas específicos para o processamento geográfico⁹ Todas as informações adquiridas neste processamento foram transformadas em pontos específicos em um mapa a partir dos campos “logradouro”, “número” e “bairro”. Após esta etapa, utilizamos as tipologias para filtrar e diferenciar os espaços de culto por zonas geográficas.

Em um segundo momento, buscamos identificar locais de cultos situados em favelas. Para isso, utilizamos a “mancha” das favelas do ano de 2016 do município do Rio de Janeiro. O resultado deste último procedimento pode ser observado na tabela 1 logo a seguir. Como vemos, somente locais de culto evangélicos e afro-brasileiros foram criados em áreas que identificamos como favela no período abarcado pela pesquisa.

Tabela 1 – Percentual de templos criados entre 2006 e 2016 em áreas de favela no município do Rio de Janeiro

Vinculação religiosa	Nº de locais de culto criados em áreas de favela	Total de locais de culto criados	% de locais de culto criados em áreas de favela
Evangélico	488	3537	13,80%
Afro-brasileiro	11	231	4,76%

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense.

No tocante à caracterização dos lugares de culto conforme religiões e correntes internas as mesmas (quando não se tratavam de denominações referidas e classificadas na bibliografia especializada), foi necessário um esforço específico – para tanto, nos apoiamos em diferentes referenciais

⁹ Para o georreferenciamento foram utilizados os softwares QGIS e Google Earth. Também foram úteis as informações sobre bairros e zonas geográficas do município do Rio de Janeiro disponíveis no site www.armazemdedados.rio.rj.gov.br. Foi pesquisada, além disso, a localização geográfica de favelas no site do Instituto Pereira Passos (IPP, 2014).

metodológicos e especializados no tema da religião. Para o primeiro caso, tomamos como referência ampla a proposta de Ginzburg (1989) relativa ao que o autor denomina como paradigma indiciário. Trata-se de utilizar um conjunto de detalhes, sinais e indícios que poderiam ser tomados mesmo como “negligenciáveis” para descrever ou classificar uma “realidade complexa” que não foi experimentada diretamente pelo sujeito da investigação (Ginzburg, 1989, p. 152).

Obviamente tal perspectiva enseja elevado grau de subjetividade no que tange aos indícios e detalhes selecionados e a forma de interpretação destes. De fato, os indícios nos possibilitaram chegar a construção de um conjunto de “tipos ideais”. No sentido weberiano do termo, questão básica do conhecimento nas ciências sociais, o “tipo ideal” corresponde a um modelo teórico construído a partir de fenômenos isolados ou da relação entre estes com vistas a ser testado empiricamente. Na obra “A objetividade do conhecimento nas ciências sociais”, Weber (1985, p. 109) define o tipo ideal:

Trata-se [...] de um quadro de pensamento, não da realidade histórica, e muito menos da realidade “autêntica”; não serve de esquema em que se possa incluir a realidade à maneira de exemplar. Tem, antes, o significado de um conceito-limite, puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes, e com o qual é comparada. Tais conceitos são configurações nas quais construímos relações, por meio da utilização da categoria de possibilidade objetiva, que a nossa imaginação, formada e orientada segundo a realidade, julga adequadas.

Como se depreende da citação acima, o tipo ideal não corresponde a uma descrição, nem a uma hipótese. Também não é ideal em sentido normativo, mas sim um “tipo puro” em sentido lógico. Por outro lado, a construção de tipos ideais não corresponde ao objetivo da pesquisa, mas sim a um recurso para viabilizar a análise da realidade empírica. Isto se faz por meio da “acentuação unilateral” de um ponto ou de vários pontos de vista e do “encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente

dados” e difusos, “que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento” (Weber, 1985, p. 106).

Frente a esta saída metodológica informada, por um lado, pela noção weberiana de tipo ideal e, por outro lado, pela procura de indícios e detalhes derivados de uma realidade excessivamente complexa, chegamos a elaboração de três tipologias relativas ao enquadramento religioso dos locais de culto mapeados. Uma primeira, que contém 17 variáveis é mais ampla e tendencialmente mais sujeita a possibilidade de imprecisões. A segunda com 11 variáveis é mais restrita e potencialmente carrega menores riscos classificatórios que a anterior. E por fim, a tipologia de número três repete em linhas gerais a primeira.

A única diferença é que nesta os locais de culto evangélicos que se referiam à filiação tradicional, mas que haviam sido classificados como pentecostais anteriormente, foram reclassificados como evangélicos tradicionais renovados (entre estas encontramos as denominações batista, metodista e presbiteriana já pentecostalizadas, por exemplo). O objetivo desta terceira tipologia é, simplesmente, identificar os “renovados” na massa de pentecostais. Um exemplo é o espaço de culto “Associação Batista Adonai”, ou ainda a “Comunidade Presbiteriana da Freguesia”. Logo a seguir, apresentamos o quadro com as tipologias construídas.

Quadro 2 – Tipologias

Tipologia detalhada	Tipologia menos detalhada	Tipologia mais detalhada com separação das igrejas evangélicas renovadas
Afro-brasileiro não identificado	Afro-brasileiro	Afro-brasileiro não identificado
Budista	Budista	Budista
Candomblé	Católico	Candomblé
Católico	Espírita	Católico

Quadro 2 (cont.)

Tipologia detalhada	Tipologia menos detalhada	Tipologia mais detalhada com separação das igrejas evangélicas renovadas
Cristão Ortodoxo	Evangélico	Cristão Ortodoxo
Espírita Kardecista	Hinduísta	Espírita Kardecista
Espírita não identificado	Islâmico	Espírita não identificado
Evangélico Tradicional	Judaico	Evangélico pentecostal
Evangélico não identificado	Maçônico	Evangélico não identificado
Evangélico pentecostal	Outros	Evangélico tradicional
Hinduísta	Outros Cristãos	Evangélico Tradicional Renovado
Islâmico	----	Hinduísta
Judaico	----	Islâmico
Maçônico	----	Judaico
Outros	----	Maçônico
Santo Daime	----	Outros
Umbanda	----	Santo Daime
----	----	Umbanda

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense.

Após a apresentação das tipologias criadas para a nossa análise, cabe aqui explicarmos melhor a criação destas, começando com o grupo dos evangélicos. A primeira etapa deste trabalho de classificação se voltava para o nome de registro do local de culto mapeado. Assim um local com a razão social “IGREJA EVANGÉLICA PENTECOSTAL MINISTÉRIO DEUS É GRANDE” já indicava se tratar de uma igreja evangélica de viés pentecostal. Já um local nomeado como “IGREJA EVANGÉLICA DA CONQUISTA” trazia a certeza do caráter evangélico, somente. No primeiro caso, onde havia

uma nomeação direta do enquadramento religioso, compomos a tipologia mais detalhada com a identificação do local de culto como “evangélico pentecostal” e a tipologia menos detalhada com a identificação como local de culto “evangélico”.

No segundo caso, a razão social por si só nos permitia preencher a coluna referente à tipologia menos detalhada (como “evangélico”), mas não a tipologia mais detalhada. A coleta de indícios e sinais se impunha como ferramenta – assim, frente à impossibilidade de visitar cada um dos espaços de culto não passíveis de classificação pela razão social registrada, buscávamos informações referentes a estes na web, seja através de perfis de Facebook, de blogs ou de sites. Nestes, fazíamos a leitura de textos, assistíamos a vídeos postados que em geral mostravam atividades religiosas, observávamos as fotos anexadas, líamos posts, com vistas a localizar “cronologias, liturgias, relações ecumênicas e doutrinas” (Fernandes, 1992, p. 23) que nos permitissem identificar as igrejas sob a égide das classificações consagradas no campo de estudos da religião (Freston, 1994; Mariano, 1999; Fernandes, 1992). Nos casos em que não conseguíamos classificar o local de culto evangélico por seu nome de registro e não encontrávamos qualquer possibilidade de coletar indícios na web, classificamo-los de “Evangélico não identificado”.

No que tange aos espaços de culto que se nomeavam como centros espíritas, e fraternidades adotamos procedimento semelhante buscando informações em sites, blogs e Facebook. Quando não conseguimos indícios que lhes vinculassem ao Kardecismo, apresentamo-los na classificação mais geral Espírita. Como se poderia inferir previamente, as interfaces entre candomblé e umbanda eram muitas e tal hibridismo tornava ainda mais desafiadora a nossa tentativa de classificação por registro dos lugares de culto, sem possibilidades de ir a campo. Sendo assim, em alguns casos era possível identificar pelo registro que se tratava de um espaço de culto da Umbanda, em outros nos quais os registros não deixavam isto claro e que não conseguíamos informações na web, optamos pela classificação genérica “Afro-brasileiro não identificado”.

Encontramos ainda espaços de culto nomeados ou que foram identificados a partir de indícios encontrados após pesquisa na web, como Hinduísta, Budista, Cristão Ortodoxo, Maçonaria, Islâmico, Judaico e Santo Daime. Os locais de culto que não se enquadravam em nenhuma destas alternativas acima descritas foram classificados como “Outros”.

RESULTADOS INICIAIS DO USO DA TIPOLOGIA

Apresentamos a seguir alguns resultados gerais que foram gerados a partir do banco de dados produzido. Como vemos, no período definido para a pesquisa identificamos a criação de 3990 locais de culto religioso na cidade do Rio de Janeiro, o que representa mais de 1 local criado por dia na década.

Ao utilizar a tipologia mais geral verificamos a ampla maioria de locais evangélicos que correspondem a 88,65% do total. A elevada presença de instituições evangélicas se opõe ao peso restrito das demais filiações religiosas. Vários fatores colaboram na explicação deste fenômeno e a bibliografia especializada já lhes apresentou, tendo notável força a questão do tipo de gestão das igrejas que mais crescem (congregacional, logo, não centralizada), as constantes rupturas de líderes com as igrejas nas quais se formaram criando novas denominações e as ambições e disputas institucionais. As religiões afro-brasileiras tiveram um percentual de abertura de templos muito pequeno diante dos evangélicos. As considerações sobre estes dados nos forçam a destacar que o baixo quantitativo não é sinônimo de inoperância sociocultural desta tradição. A descentralização própria da lógica destas religiões, assim como o fato de não serem religiões de conversão, universalistas, de serem religiões chamadas do “segredo” contribuem para explicar estes percentuais. Chama a atenção, contudo, que nos anos finais do período coberto pela pesquisa haja um número maior de registros. Nossa hipótese é que este incremento seja fruto de políticas públicas e do trabalho incansável do movimento social na elaboração de cartilhas orientando e incentivando ao

registro de casas e terreiros, além de outras campanhas e ações que visam à valorização da identidade religiosa afro-brasileira.

Tabela 2 – Locais de culto religioso criados entre 2006 e 2016 no município do Rio de Janeiro, segundo tipologia menos detalhada

Locais de culto religioso	Nº de locais de culto religioso	%
Evangélico	3537	88,65%
Afro-brasileiro	231	5,79%
Espírita	71	1,78%
Católico	62	1,55%
Outros	62	1,55%
Judaico	7	0,18%
Maçônico	7	0,18%
Outros Cristãos	5	0,13%
Islâmico	3	0,08%
Hinduísta	3	0,08%
Budista	2	0,05%
Total geral	3990	100,00%

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense.

Na tabela 3, construída a partir da tipologia mais detalhada, é possível verificar o grande peso dos locais de cultos evangélicos pentecostais criados frente aos demais deste segmento (tradicionais e não identificados). O *boom* evangélico é, de fato, um *boom* pentecostal, conforme uma farta bibliografia apresenta (Teixeira; Menezes, 2006, 2013; Mafra, 2009, 2001; Pierucci, 2004, 2003; entre outros). Neste contexto é significativo o baixo percentual alcançado pelo segmento evangélico tradicional, como tendencialmente já revelavam pesquisas sobre o número de seus fiéis realizadas pelo IBGE, DataFolha e FGV. O segundo ponto a destacar diz respeito aos locais de culto afro-brasileiros. Verificamos que foram criados quase 5 vezes mais locais

vinculados a umbanda do que ao candomblé. O número elevado de espaços afro-brasileiros que não foram passíveis de identificação (43) se deve ao fato de que no caso deste segmento, encontramos em menor medida adesão a blogs, Facebook e sites que pudessem oferecer maiores informações. Um *ethos* do segredo que acompanha estas tradições, junto ao já mencionado baixo número de registros cartoriais de seus templos nos ajuda a refletir sobre a pouca visibilidade nas mídias sociais, assim como o baixo número de templos capturáveis pela pesquisa neste período.

Tabela 3 – Número de locais de culto religioso criados entre 2006 e 2016 no município do Rio de Janeiro, segundo tipologia mais detalhada

Locais de culto religioso	Nº de locais de culto religioso	%
Evangélico pentecostal	3400	85,21%
Umbanda	154	3,86%
Evangélico tradicional	110	2,76%
Católico	62	1,55%
Outros	61	1,53%
Espírita Kardecista	53	1,33%
Afro-brasileiro não identificado	43	1,08%
Candomblé	34	0,85%
Evangélico não identificado	27	0,68%
Espírita não identificado	18	0,45%
Maçônico	7	0,18%
Judaico	7	0,18%
Cristão Ortodoxo	5	0,13%
Hinduísta	3	0,08%
Islâmico	3	0,08%
Budista	2	0,05%
Santo Daime	1	0,03%
Total geral	3990	100,00%

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense.

A tabela 4 a seguir utiliza a classificação que separa os tradicionais renovados (que seguem padrões litúrgicos pentecostalizados) da massa dos pentecostais. Vemos que este segmento específico apresenta o segundo maior percentual de criação de locais de culto na década, embora em índice muito inferior ao dos evangélicos pentecostais.

Tabela 4 – Número de locais de culto religioso criados entre 2006 e 2016 no município do Rio de Janeiro, segundo tipologia mais detalhada e separando os evangélicos tradicionais renovados

Locais de culto religioso	Nº de locais de culto religioso	%
Evangélico pentecostal	3174	79,55%
Evangélico Tradicional Renovado (pentecostalizado)	226	5,66%
Umbanda	154	3,86%
Evangélico Tradicional	110	2,76%
Católico	62	1,55%
Outros	61	1,53%
Espírita Kardecista	53	1,33%
Afro-brasileiro não identificado	43	1,08%
Candomblé	34	0,85%
Evangélico não identificado	27	0,68%
Espírita não identificado	18	0,45%
Maçônico	7	0,18%
Judaico	7	0,18%
Cristão Ortodoxo	5	0,13%
Islâmico	3	0,08%
Hinduísta	3	0,08%
Budista	2	0,05%
Santo Daime	1	0,03%
Total geral	3990	100,00%

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense.

Entre os locais de culto evangélico pentecostal se destacam aqueles nomeados como Assembleia de Deus. Nada menos que 1498 locais mapeados estão neste campo. A tabela 5 mostra que os templos da Assembleia de Deus criados correspondem a 44,07% do conjunto de templos pentecostais, e a 42,37% do conjunto de templos evangélicos em geral.

Este peso da Assembleia de Deus no conjunto dos evangélicos vem sendo apontado pela literatura da área. Almeida (2004) ao realizar o mapeamento de locais de culto na região metropolitana de São Paulo destaca a presença e construção de templos de duas denominações pentecostais: Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus e mostra que o segmento evangélico pentecostal recebe cada vez mais adeptos entre os mais pobres desta região. Nas áreas de maior vulnerabilidade é possível verificar principalmente a presença da igreja Assembleia de Deus. Como exemplo, cita a presença de oito templos na favela de Paraisópolis.

Já os templos da Igreja Universal estão concentrados principalmente nas vias principais, como estratégia de visibilidade e marketing. O mesmo acontece com as paróquias católicas – localizadas principalmente no interior dos bairros da região metropolitana de São Paulo, em vias principais (Almeida, 2004).

Jacob, Hees e Waniez (2013) mostram que, entre 1991 e 2010, o número de adeptos da Assembleia de Deus no Brasil passou de 29,8% para 48,5% do total de evangélicos pentecostais. No entanto, é preciso que tenhamos cuidado com estes resultados, uma vez que a presença da nomeação Assembleia de Deus na razão social de um dado local de culto não significa que exista homogeneidade institucional. Isto porque, apesar desta denominação ter sido utilizada pela primeira vez em 1911, quando da criação da primeira igreja no estado do Pará, atualmente esta corresponde a um vastíssimo rol de ministérios, alguns concorrentes entre si, cujo tempo de fundação, lideranças religiosas, volume de fieis e número de templos são muito distintos. Parte destes locais está vinculado e obedece a princípios de uma das convenções nacionais existentes.

Tabela 5 – Percentual de templos da Assembleia de Deus criados entre 2006 e 2016 no município do Rio de Janeiro no conjunto dos templos evangélicos pentecostais e evangélicos em geral

Locais de culto denominados Assembleia de Deus	% de locais de culto denominados Assembleia de Deus entre os evangélicos pentecostais	Locais de culto evangélicos pentecostais	% de locais de culto denominados Assembleia de Deus entre os evangélicos em geral	Locais de culto evangélicos em geral
1498	44,06	3400	42,35	3537

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense.

A distribuição dos 3990 espaços de culto religiosos criados entre 2006 e 2016, pelas zonas geográficas previamente definidas pode ser observada na tabela 6, logo abaixo. Há amplo predomínio da criação destes locais na Zona Oeste 2, que se apresenta como área de expansão urbana no contexto do município e compreende população tendencialmente de menor renda. Em seguida, vemos a Zona Norte, que também contém população em geral mais pobre, mas que não se mantém como área de expansão.

Tabela 6 – Distribuição percentual dos locais de culto criados entre 2006 e 2016, segundo a zona geográfica no município do Rio de Janeiro

Zonas geográficas	Número de locais de culto criados	%
Zona Sul	118	2,96%
Zona Central	107	2,68%
Zona Norte	1519	38,07%
Zona Oeste 1	84	2,11%
Zona Oeste 2	2128	53,33%
Não identificada	34	0,85%
Total geral	3990	100%

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense.

A tabela 7, complementando a anterior, mostra que dos quatro segmentos evangélicos, três possuem mais da metade dos locais de culto criados no período, localizados especificamente na Zona Oeste 2. Estes segmentos são: evangélicos pentecostais, evangélicos tradicionais e evangélicos tradicionais renovados. Ou seja, a área que ainda possui características de expansão urbana no contexto da cidade do Rio de Janeiro, é exatamente onde os evangélicos dispuseram mais da metade de seus locais de culto criados entre 2006 e 2016.

Tabela 7 – Distribuição percentual dos templos criados entre 2006 e 2016 no município do Rio de Janeiro, segundo tipologia mais detalhada e separando os evangélicos renovados, por zona geográfica.

Locais de culto	Endereço não localizado	Z. Central	Z. Norte	Z. Oeste 1	Z. Oeste 2	Z. Sul	Total geral
Afro-brasileiro não identificado	4,65%	2,33%	37,21%	2,33%	53,49%	0,00%	100,00%
Budista	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%	100,00%
Candomblé	11,76%	0,00%	44,12%	0,00%	44,12%	0,00%	100,00%
Católico	1,61%	6,45%	41,94%	6,45%	38,71%	4,84%	100,00%
Cristão Ortodoxo	0,00%	0,00%	40,00%	0,00%	0,00%	60,00%	100,00%
Espírita Kardecista	0,00%	3,77%	45,28%	7,55%	39,62%	3,70%	100,00%
Espírita não identificado	5,56%	0,00%	61,11%	5,56%	22,22%	5,56%	100,00%
Evangélico não identificado	7,41%	3,70%	44,44%	3,70%	33,33%	7,41%	100,00%
Evangélico Pentecostal	0,50%	2,33%	37,21%	1,83%	55,55%	2,58%	100,00%
Evangélico Tradicional	0,00%	1,82%	27,27%	5,45%	60,00%	5,45%	100,00%
Evangélico Tradicional Renovado (pentecostalizado)	0,00%	2,64%	36,73%	1,77%	57,52%	1,33%	100,00%
Hinduísta	0,00%	33,33%	66,67%	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%

Tabela 7 (cont.)

Locais de culto	Endereço não localizado	Z. Central	Z. Norte	Z. Oeste 1	Z. Oeste 2	Z. Sul	Total geral
Islâmico	0,00%	66,67%	33,33%	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%
Judaico	0,00%	0,00%	14,29%	14,29%	14,29%	57,14%	100,00%
Maçônico	0,00%	28,57%	57,14%	0,00%	14,29%	0,00%	100,00%
Outros	4,92%	6,56%	37,70%	4,92%	29,51%	16,39%	100,00%
Santo Daime	0,00%	0,00%	0,00%	100,00%	0,00%	0,00%	100,00%
Umbanda	3,25%	5,19%	57,14%	0,00%	34,42%	0,00%	100,00%
Total geral	0,85%	2,68%	38,37%	2,11%	53,33%	2,96%	100,00%

Fonte: Pesquisa Promoção e Defesa da Liberdade Religiosa – Fundação Cultural Palmares e Universidade Federal Fluminense

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mapeamento realizado, apesar de ter detectado a criação de 3990 espaços de culto religioso entre 2006 e 2016 na cidade do Rio de Janeiro, certamente não expressa integralmente a dinâmica de incremento de agregações religiosas naquele espaço e tempo. Isto porque, as características da metodologia empregada limitam a coleta de dados àqueles agrupamentos que possuem algum nível de institucionalidade e, potencialmente, de continuidade no tempo, uma vez que buscaram inserção burocrática frente aos órgãos públicos.

É possível supor que uma miríade incalculável de outras agregações tenha vindo à luz no mesmo período. Apesar de ser necessário levar em conta este dado, os resultados gerais que conseguimos produzir a partir do banco de dados criado, corroboram tendências nacionais e mesmo as configurações mais específicas do Estado do Rio de Janeiro e da Região Metropolitana, que podem ser observados nos censos demográficos. É claro que nos censos encontramos o número de fiéis enquanto que em nossa pesquisa nos dedicamos ao número de espaços de culto e sua dispersão pelo território da cidade.

Ao relacionar geografia e indicadores sociais de cada estado brasileiro, a pesquisa de Jacob *et al.* (2006, 2013) já nos revelava no contexto do estado do Rio de Janeiro, o crescimento dos evangélicos e a sua correlação com os problemas sociais e econômicos existentes nas grandes cidades, principalmente em espaços de periferia. Assim, como o georreferenciamento realizado por Almeida (2004) na região metropolitana de São Paulo que localizou a predominância de igrejas da Assembleia de Deus nestes locais.

O mapeamento dos locais de culto no município do Rio de Janeiro realizado no âmbito do projeto “Liberdade Religiosa” se aproxima das perspectivas de análise acima no que diz respeito aos resultados, apesar da metodologia seguir caminhos diferentes. Do ponto de vista geográfico, os resultados que encontramos também corroboram análises mais gerais que indicam o predomínio de populações mais pobres entre os adeptos das denominações evangélicas pentecostais (Mariano, 2011). Como vimos na

tabela 6 as classificações evangélicas que mapeamos (exceto os evangélicos não identificados) apresentam maior percentual de criação de espaços de culto na região que denominamos como Zona Oeste 2. Esta parte da cidade do Rio de Janeiro é a única ainda considerada como de expansão e, portanto, tende a agregar em maior proporção características de urbanização recente ou incompleta que, pelo custo menor da moradia, atrai segmentos com renda mais baixa. O crescimento de templos nesta região, com destaque para os evangélicos, revela que esta área de expansão urbana (cujos interesses político e econômico são grandes) é também uma área de missão, de evangelização, de difusão de gramáticas, estéticas, de um *ethos* pentecostal (Mafra, 2011; Vital da Cunha, 2018).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 19 n. 56, p. 15-27, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n56/a02v1956.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2019.
- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v.15, n. 3, p. 92-100, 2001.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO. Cúria Metropolitana. *Anuário Eclesiástico*. Rio de Janeiro: ArqRio, 2015. Disponível em: <http://arqrio.org/curia/anuario/paroquias>. Acesso em: 22 ago. 2017.
- BRASIL. Lei nº 10.825, de 22 de dezembro de 2003. Define organizações religiosas e partidos políticos como pessoas jurídicas de direito privado. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 dez. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.825.htm. Acesso em: 18 ago. 2017.
- BRASIL. Receita Federal do Brasil. *Tabela de documentos*. Brasília, DF, [201-]. Disponível em: <http://www.receita.fazenda.gov.br/pessoajuridica/cnpj/tabelas/documentoseventos.htm>. Acesso em: 18 ago. 2017.

DIÁRIO OFICIAL DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO. Rio de Janeiro: Imprensa da Cidade, 2006-2016. Disponível em: <http://doweb.rio.rj.gov.br>. Acesso em: 11 nov. 2017.

FERNANDES, Rubem. *Censo Institucional Evangélico CIN 1992*: primeiros comentários. Rio de Janeiro: NPE/ISER, 1992.

FONSECA, Denise; GIACOMINI, Sônia (org.) *Presença do Axé*: mapeando terreiros no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil*: da Constituinte ao Impeachment. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais*: morfologia e história. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. A vida jurídica das igrejas: observações sobre minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai). *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 121-143, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010*: aglomerados subnormais. Rio de Janeiro: IBGE, 2010a. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=7552>. Acesso em: 11 nov. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010*: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2010b. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=794>. Acesso em: 22 ago. 2017.

INSTITUTO PEREIRA PASSOS (IPP). *Informações sobre favelas e loteamentos - SABREN*. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/ipp>. Acesso em: 11 nov. 2017.

JACOB, Cesar Romero *et al.* *Religião e sociedade em capitais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola; Brasília, DF: CNBB, 2006.

JACOB, Cesar Romero; HEES, Dora Rodrigues; WANIEZ, Philippe. *Religião e território no Brasil*: 1991/2010. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2013.

MAFRA, Clara. Censo da Religião: um instrumento dispensável ou reciclável? *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152-159, 2004.

MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 136-152, 2011.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (org.). *Religiões e cidades*: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, p. 11-36, jan./abr. 2011. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1028/1449>. Acesso em: 3 set. 18.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religiões do Brasil em números. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 199, p. 68-79, 2003.

PUC-RIO; SEASDH-RJ. *Cartilha para legalização de casas religiosas de matriz africana*. Rio de Janeiro: PUC-RIO; SEASDH-RJ, 2012.

REGO, Luiz Felipe G.; FONSECA, Denise P. R. da; GIACOMINI, Sônia Maria (org.). *Cartografia social de terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.

RIO DE JANEIRO (Município). Regiões de Planejamento (RP), Regiões Administrativas (RA) e Bairros do Município do Rio de Janeiro. *Data.Rio*: Informações sobre a Cidade, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://www.data.rio/datasets/31d845e1c56a49c6a2b0e01420ec83b8>. Acesso em: 11 nov. 2017.

SILVA JR., Hédio. Intolerância religiosa e direitos humanos. In: SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, Astrogildo (org.). *Intolerância religiosa X democracia*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VITAL DA CUNHA, Christina. Pentecostal cultures in urban peripheries: a socio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, DF, v. 15, n. 1, p. 93-115, 2018.

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: Sociologia*. Rio de Janeiro: Ática, 1985.

Recebido em: 29/11/2018

Aprovado em: 22/02/2019

“DEIXA O MENINO RODAR”: O CARISMA RETETÉ EM UMA IGREJA PENTECOSTAL DA PERIFERIA

Rêia Sílvia Gonçalves Pereira¹

Resumo: No artigo, são apresentados dados etnográficos da igreja Herdeiros do Sião, pequena igreja pentecostal localizada numa favela de Vitória, Espírito Santo. Em observação participante empreendida de janeiro a abril de 2014 e retomada entre janeiro e fevereiro de 2018, apresento pontos de reflexão sobre a singularidade da expressão religiosa representada pela denominação, que pode ser associada a uma vertente pentecostal conhecida, em expressão de grupo, como *reteté de Jeová*. O termo se refere aos rituais de culto ao espírito santo marcados pelo caráter extático, sensorial e pela intensidade das performances corporais, que lembram uma dança giratória. Especificamente, no artigo, a análise se concentra na reflexão sobre como a Herdeiros do Sião se situa e atua no contexto da favela onde está inserida. Em sentido mais amplo, partindo do conceito sobre afinidade eletiva (Weber, 2004) e posição fronteiriça (Coleman, 2006), argumento que os rituais vivenciados na igreja, bem como sua forma de organização, fornecem pistas sobre a associação entre a ritualística reteté e o *ethos* periférico. Nesta esteira, também são discutidas as disputas por legitimidade da religiosidade reteté, muitas vezes invisibilizadas ou desconsideradas dentro do campo evangélico brasileiro.

Palavras-chave: Pentecostalismos; Periferias; Ritual.

*“LET THE BOY SPIN”: THE “RETETÉ” CHARISMA IN A PENTECOSTAL
CHURCH OF THE SUBURBS*

Abstract: This article presents ethnographic data from Herdeiros do Sião, a little pentecostal church situated in a slum in Vitória, Espírito Santo. In a participant observation carried out from January to April 2014 and resumed between January and February 2018, I present points of reflection about the singularity of the religious expression represented by this denomination, which can be associated

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: artigodebates@gmail.com.

to a pentecostal branch known, in an expression used by the group, as “reteté de Jeová”. The term refers to the rituals of the cult to the Holy Spirit marked by the ecstatic, sensory character and by the intensity of the corporal performances, which remind us of a whirling dance. In this article, the analysis focuses on the reflection about how Herdeiros do Sião situates itself and acts in the context of the slum. In a broader sense, based on the concept of elective affinity (Weber, 2004), I argue that the rituals experienced at Herdeiros do Sião, as well as its form of organization, suggest an association between the reteté rituals and the peripheral ethos. Disputes for the legitimacy of reteté religiosity are also discussed, as it is often made invisible or disregarded by the evangelical field, precisely for its association with the Brazilian peripheral universe.

Keywords: Pentecostalism; Suburbs; Ritual.

INTRODUÇÃO

Quem tocar no crente ungido, vai com a cara na poeira
(Damares)

Para o artigo, apresento dados etnográficos da Herdeiros do Sião, igreja pentecostal localizada numa favela (Valladares, 2008) de Vitória, Espírito Santo. Morei na localidade em virtude da pesquisa de mestrado, de janeiro a abril de 2014, retornando ao campo em janeiro de 2018. Além dessa igreja, durante todo o tempo de pesquisa, participei de cultos em muitas outras denominações de características semelhantes à Herdeiros de Sião. Eram pequenas igrejas pentecostais, formando grupos com número relativamente reduzido de integrantes e com intenso controle sobre as condutas de seus membros. A partir dessas observações, apresento algumas reflexões neste texto.

Como estratégia textual, o trabalho está dividido em dois tópicos principais. No primeiro deles, a análise tem como base a experiência etnográfica na igreja Herdeiros do Sião. No segundo item, apresento pontos de reflexão sobre a singularidade das práticas religiosas da igreja estudada, associando tais experiências a uma expressão de religiosidade muito comum nos bairros das

camadas populares urbanas conhecidas, em expressão de grupo, como *reteté de Jeová*. O termo alude, de modo geral, aos rituais ruidosos e sensoriais, marcados por expressivas performances corporais que lembram uma dança giratória (Guerreiro, 2016, 2018). Desta feita, a partir das observações na Herdeiros do Sião, o reteté será abordado por sua inexorável imprecisão classificatória, revelando a complexidade das experiências pentecostais vivenciadas nas periferias.

A HERDEIROS DO SIÃO E O BAIRRO SÃO PEDRO: AS IGREJAS DE FOGO E AS CAMADAS POPULARES

Pequena e localizada em um espaço adaptado de um estabelecimento comercial, a Herdeiros do Sião é uma entre tantas outras igrejas pentecostais presentes no bairro São Pedro, uma favela (Valladares, 2008) situada na região Noroeste de Vitória, Espírito Santo. Como afirmado, morei no bairro entre janeiro e abril de 2014, retornando à localidade no período que compreende janeiro e fevereiro de 2018.

Compondo um complexo de favelas, a região de São Pedro está subdividida em seis áreas, formando os bairros de São Pedro I, II, III, IV e V, além do Morro Conquista. Cortada por uma rodovia, abriga ao longo da estrada um intenso centro comercial (Pereira, 2014). Especificamente, residi em uma das subdivisões de São Pedro, aos pés do Morro Conquista, considerada a área mais carente da região.

Na localidade, as casas geminadas, algumas em madeira, não tinham quintais; formavam becos que estreitavam as já afuniladas ruas, numa conformação próxima ao que Oosterbaan (2009) denominou como “densidade das favelas” (Oosterbaan, 2009, p. 82; Pereira, 2018).

Figura 1 – Beco do Morro Conquista



Fonte: Acervo da autora.

Foi ao andar por essas ruas de São Pedro que notei a presença das pequenas igrejas pentecostais. Eram notáveis tanto pela variedade quanto pela diversidade de seus nomes. Olaria de Deus, Semente de Deus na Terra e Adonay eram algumas das igrejas que encontrei apenas no quarteirão da minha casa. Mesmo em sua variedade, guardavam semelhanças: eram pequenas, geralmente localizadas em espaços destinados às garagens, com portas de alumínio de correr. Também chamava a atenção a expressividade sonora de seus cultos. Em tais igrejas, as orações e os hinos religiosos eram destacadamente ruidosos, podendo ser ouvidos a significativa distância dos templos. Na diversidade religiosa do Morro Conquista, a amplitude dos sons produzidos pelos rituais das pequenas igrejas pentecostais parecia ser um fator valorizado por tais denominações.

Figura 2 – Igreja Adonay Shalon



Fonte: Acervo da autora.

Figura 3 – Igreja Olaria de Deus



Fonte: Acervo da autora.

Especificamente sobre a Herdeiros do Sião, devo dizer que é uma igreja como tantas outras localizadas na favela. Pequena. Contava com um pequeno altar e um púlpito. As cadeiras eram de plástico e não havia equipamentos de ventilação. Também não havia gravuras ou esculturas.

Figura 4 – Fachada da Herdeiros do Sião



Fonte: Acervo da autora.

Na denominação, conheci a pastora Cláudia², uma mulher negra, ativa, com cerca de 50 anos. Voz potente, exalava autoridade. Viúva com cinco filhos, Cláudia morava em uma pequena casa vizinha à igreja, sendo uma das poucas integrantes que sabia ler as passagens bíblicas com desenvoltura. Mesmo com o ar severo, a pastora surpreendentemente fora bastante atenciosa. Apresentou-me aos demais integrantes, comentava sobre casos que considerava “interessantes” para apresentar na pesquisa, embora tenha confessado que “crente não combina com faculdade”.

Sobre os demais integrantes – cerca de 20, segundo informação da pastora –, notei que as mulheres formavam a maioria dos fiéis da igreja. Em minhas conversas com algumas delas, percebi que eram mães; pelo menos cinco delas tinham filhos encarcerados. Tive contato mais próximo com Glória³, viúva de 37 anos, com um filho encarcerado e uma filha, namorada de um integrante do narcotráfico.

Participei de alguns rituais da Herdeiros do Sião, dentre eles, uma *campanha de cura e libertação* (Mafra, 1999). Na maioria das celebrações observadas em 2014, notei que todos podiam se manifestar e o faziam por meio de “exaltações orais” (Pereira, 2014). Seguiam até a frente da igreja,

² Nome fictício escolhido pela interlocutora.

³ Nome fictício escolhido pela interlocutora.

usavam o microfone e diziam algum relato, muitos deles sobre situações aflitivas (Duarte, 1988), como as relacionadas ao encarceramento dos filhos, tais relatos são chamados *testemunhos* (Birman; Machado, 2012; Dullo, 2016). Em 2018, contudo, um outro tema marcava as campanhas: o desemprego. Percebi, não apenas na Herdeiros do Sião, como em outras igrejas de caráter semelhante, o quanto o temor pela privação devido à falta de emprego enseja a realização de campanhas.

Nos cultos da igreja, a música tinha um papel importante. Cada *louvor* era acompanhado por um hino, cantado com exaltação pelo fiel. Glória, uma das minhas mais próximas interlocutoras de campo, também apresentou seu louvor lembrando que orava pelo filho encarcerado por tráfico de drogas e pela filha, namorada de um também traficante. Cantava uma música em tom bem alto e, naqueles momentos, parecia não se preocupar com afinação. Trago alguns trechos:

Quando estiver frente ao mar
e não puder atravessar,
chame este homem com fé,
só ele abre o mar.
Não tenha medo,
irmão, se atrás vem Faraó,
Deus vai te atravessar
e você vai entoar
o hino da vitória.
Toda vez que o Mar Vermelho tiver que passar
chame logo este Homem para te ajudar,
é nas horas mais difíceis que ele mais te vê,
pode chamar este Homem que ele tem poder
(Cassiane, “Hino da vitória”)⁴

⁴ HINO da vitória. [S. l.: s. n.], 2007. 1 vídeo (ca. 3 min). Publicado pelo canal Simone Maximo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iW4KMdtJoww>. Acesso em: 2 set. 2019.

Além do louvor de Glória, com o tempo, outras narrativas se sucederam e se transformaram em exaltações, sempre em tom combativo. Os gritos e os cânticos eram estimulados e entravam em um movimento ascendente. Aquele era o momento do avivamento (Csordas, 1999), quando ocorrem as manifestações do espírito santo. Naquele instante, alguns choravam, muitos gritavam, outros se debatiam como se recebessem uma descarga elétrica. Notei que as performances pareciam ser individuais, porém ritmadas. Cada pessoa manifestava-se de forma diferente. Alguns integrantes balançavam os braços, outros se contorciam e alguns pareciam rodar como uma dança giratória.

Prestei atenção (Forsey, 2010) ao ritmo do som entoado. Não era um ritmo lamurioso. Ao contrário, com o toque de um pandeiro, a cadência parecia lembrar a batida do forró. Era um ritmo quase dançante (Bourcier, 2006). Assim, longe de lembrar o ascetismo racional protestante narrado por Weber (2004), do qual o pentecostalismo é filho, havia um inegável *espírito* sobrenatural naqueles cultos. Dessa forma, o caráter extático e emocional do ritual era evidente.

Ao participar dos rituais da Herdeiros do Sião, uma das muitas igrejas pentecostais que povoavam Conquista, coloco em perspectiva as conceituações de Mariza Peirano (2002, 2014), ao argumentar que a análise do evento ritual é importante justamente por evidenciar em uma escala hiperbolizada a instância do usual e do cotidiano. Diz a autora sobre a relação entre rituais e cotidiano: “[...] estamos, portanto, lidando com fenômenos semelhantes em graus diversos” (Peirano, 2002, p. 8).

Nessa esteira, por meio dos rituais da Herdeira em Sião, as aflições de Glória, que clamava pelo filho preso por narcotráfico, instância que media a maioria das relações de Conquista, puderam ser narradas. As preces exaltadas e ruidosas, cujos “O êxtase e a presença física do espírito, compartilhado por outros que também conhecem ou dividem seus problemas, talvez sejam a maior expressão dessa ‘vitória’” (Pereira, 2014, p. 98).

Assim, em consonância com Peirano (2002), reitero a importância da análise da religiosidade praticada na Herdeiros do Sião, não apenas por seu

aspecto ritualístico, mas também em seu aspecto contextual. Advogo que essa forma de religiosidade diz respeito também a seu modo organizativo, como mencionado, geralmente, em pequenas comunidades religiosas nas periferias.

Sobre a própria forma de organização, observei – não apenas na Herdeiros do Sião, mas também em muitas outras de características semelhantes – que as congregações são formadas por um pastor responsável pela gerência da igreja. Há também os missionários que, embora não tenham o status de pastor, atuam de forma semelhante, inclusive ministrando pregações. Os demais são chamados “obreiros”, responsáveis pelas outras funções organizativas. Ao se inserirem oficialmente na igreja, recebem funções e orientações sobre a conduta a ser exercida em uma aula doutrinária chamada escola bíblica dominical. Para garantir o cumprimento das “doutrinas”, tais condutas são constantemente vigiadas, existindo punições àqueles que, porventura, as violarem. Tais sanções são tanto mais severas quanto mais altos forem os “cargos” exercidos.

A organização de igrejas pentecostais de pequeno porte como a Herdeiros do Sião se aproxima da definição sobre *comunidades morais*, categoria desenvolvida por Carla Mafra em clássica pesquisa de 1999. Analisando as pequenas Assembleias de Deus de localidades periféricas, a autora destaca sobre as comunidades morais, a hierarquia institucional flexível e a forte rede de solidariedade. Sobre tais comunidades:

Por mais que exista uma grande flexibilidade no estabelecimento da relação hierárquica entre as redes [...] e pouca fiscalização e intervenção da hierarquia no «domínio» do pastor presidente (pastor da igreja mãe com cargo vitalício), estas características de uma organização institucional «flexível» são somadas para compor «comunidades morais» localizadas: agregados com fortes redes de solidariedade interna e noção clara das ações limite, aquelas consentidas e não consentidas pelo coletivo (Mafra, 1999, p. 36).

“SOU CANELA DE FOGO”: A HERDEIROS DO SIÃO, O RETETÉ E A AFINIDADE ELETIVA COM O *ETHOS* PERIFÉRICO

Intrigada com as primeiras impressões dos vivazes rituais e da composição da Herdeiros do Sião, percebi uma obviedade: o campo evangélico (Mafrá, 2000) era muito mais diverso do que podia supor (Sant’Ana, 2017). Até então, acreditava que todas as vertentes eram próximas e se reconheciam. Por não perceber a heterogeneidade desse campo, procurei um dos pastores da igreja batista do Morro Conquista para me acudir em minhas dúvidas a respeito das celebrações da Herdeiros do Sião e de templos vizinhos.

Lembro-me que o pastor dissera com o ar severo: “São os reteté. Pessoas desesperadas que vivem da misericórdia de Deus”⁵. Não compreendi de todo a fala do pastor. De fato, até associar a Herdeiros do Sião ao nome reteté foi um trabalho que levou certo tempo. Primeiramente, empreendi intensa pesquisa bibliográfica. Na literatura socioantropológica, raros são os trabalhos que abordam especificamente a nomenclatura *reteté de Jeová*. Clayton Guerreiro (2016, 2018), um dos poucos pesquisadores a abordar nomeadamente o tema, argumenta que o termo é bastante polêmico, mesmo no campo pentecostal. Ainda que sua origem seja desconhecida, o autor aponta três hipóteses difundidas para o surgimento do nome. Na primeira delas, reteté seria uma aliteração ao ritmo das músicas executadas durante os rituais, lembrando o forró (Lopes, 2016). Na segunda hipótese, refere-se à uma “brincadeira” sobre a prosódia da glossolalia⁶, aludindo às palavras aparentemente ininteligíveis, mas marcadas pela repetição silábica proferidas durante os rituais (Guerreiro, 2016, p. 16). Na terceira hipótese, reteté seria uma alusão aos cultos das religiões afro-brasileiras, historicamente anatemizadas entre os protestantes e pentecostais. Polêmico ou não, o termo é conhecido principalmente nas periferias brasileiras e, sobretudo, entre os

⁵ Informação verbal colhida em fevereiro de 2014.

⁶ Pela teologia pentecostal, glossolalia é um dos dons do espírito santo, possibilitando ao crente a comunicação verbal com a transcendência (Mariano, 1999).

pentecostais. Sobre a descrição de tal religiosidade, novamente, Guerreiro (2018, p. 125) descreve sua tentativa de síntese focada na análise ritual:

Nos rituais do “reteté”, há práticas diversas como profecias, visões, revelações, curas e línguas estranhas, porém, esses cultos se diferenciam principalmente pelos diversos movimentos corporais executados através de danças, gritos, pulos, quedas, tremedeiras, sapateados, giros, marchas e movimentos circulares com os braços. Essas gesticulações são embaladas pela musicalidade expressa nas canções conhecidas como “corinhos de fogo” que, grosso modo, são cânticos curtos e repetitivos, que contam histórias bíblicas ou cotidianas por meio de uma gramática tipicamente pentecostal, em ritmos musicais brasileiros – forró, axé, samba e pagode, ao som de instrumentos diversos, incluindo pandeiros, surdos e atabaques.

Em minhas pesquisas tanto nas relações face a face quanto pela internet, descobri dezenas de hinos e orações que remetiam à expressão. Talvez uma das músicas mais representativas seja a canção composta pela pastora Flordelis:

Eu sou canela de fogo,
reteté de Jeová,
estou nadando no azeite,
não consigo parar [...].
Deus vai entrar na tua vida,
vai restaurar o teu lar.
Sabe aquela enfermidade,
hoje o meu Deus vai curar.
Vai libertar o teu filho
das drogas e da prisão.
Sabe aquele teu marido,
vai marchar com o varão.
Sabe aquela tua filha
que vive na perdição,
ela vai virar a líder
do grupo de oração
(Flordelis, “Eu sou canela de fogo”).

Percebe-se que os versos abordam sua forma ritual extática. “Nadando no azeite, não consigo parar”, de fato, é uma forma de descrever o caráter sensorial dos cultos reteté. Também chama atenção a forma em que se estabelece a relação entre a transcendência e a vida cotidiana. O Deus reteté é aquele com poder de se inserir nos problemas de seus fiéis. É capaz de restaurar casamentos, é capaz de tirar os filhos “das drogas e da prisão”, dando respostas aos problemas enfrentados por grande parte da população que vive nas periferias urbanas do Brasil (Novaes, 2006, 2012).

Dessa forma, argumento que reteté seja uma possibilidade de expressar uma especificidade de cerimônias de maravilhamento e êxtase pelo espírito (Mafrá, 1999, p. 35). A expressividade corporal da dança giratória seria um dos marcadores e fator central do ritual.

Contudo, e isso deve ser dito, a maioria das pessoas que identifiquei nesse trabalho como associadas ao reteté não gosta do termo. Acreditam que é uma forma de desmerecimento da religiosidade. Perguntei a um dos integrantes da Herdeiros do Sião se considerava a congregação como reteté: “isso [reteté] é coisa maligna. Somos uma igreja viva... Muita gente não entende e fala coisas que não sabe”.

Nessa disputa por legitimidade, percebe-se que a religiosidade aqui em questão é uma categoria de acusação, que, para Becker (2008, p. 27), envolve relações de poder e hierarquia, estabelecendo fronteiras classificatórias entre o que acusa e o acusado. Gilberto Velho (2008, p. 66) vai destacar o caráter instável e circunstancial do processo de acusação, possibilitando a negociação sobre a forma como se estabelecem os termos. Dessa forma, a acusação sobre os reteté se estabelece principalmente entre os protestantes históricos e/ou calvinistas, delimitando uma fronteira entre uma religiosidade supostamente racional e teologicamente correta, em direta acusação à suposta expressão “herética” e “enganosa” dos reteté (Silveira, 2015, p. 38).

Sobre a acusação relacionada aos seguidores dessa religiosidade, argumento que ao negarem o estigma de reteté, os integrantes estigmatizados operam a partir da “condição de desacreditado”, tal como explica Goffman (1988, p. 14). Assumindo uma capa defensiva, aqueles estigmatizados

respondem de distintas formas a acusação. Guerreiro (2016, p. 202-204) traz um interessante exemplo. Destaca que uma das principais acusações a se recair sobre os adeptos da vertente religiosa em discussão neste artigo é a categoria “meninice”; ou seja, eles seriam poucos sérios e “imaturos na fé” (Guerreiro, 2016, p. 202-204). Por outro lado, entre os reteté, tal acusação é rebatida ao destacarem que a suposta imaturidade espiritual seria contraposta pela “inocência infantil”:

Assim, se para os críticos do reteté, a meninice indicaria falta de seriedade dos que os praticam, os que têm tais práticas justificam suas performances, afirmando que são as práticas de certos pecados que indicariam a suposta falta de seriedade. Assim, de acordo com eles, “não adulterar” (forma como os pentecostais se referem à prática do adultério) é que deveria ser considerado algo a se preocupar (Guerreiro, 2016, p. 204).

Contrapostas, as falas do pastor batista apresentada no início do item e daqueles que se defendem da acusação sobre o reteté colocam em perspectiva em complexo processo de busca por legitimidade dentro do campo evangélico e mesmo no campo pentecostal. Nessa disputa, as acusações (Goffman, 1988) se relacionam colocando em evidência a heterogenia do campo. Ao acusar os reteté de serem “desesperados”, o pastor batista explicita uma disputa importante entre protestantes não pentecostais e entre os pentecostais. Nesse campo, se os protestantes mais tradicionais acusam os pentecostais de heréticos, ignorantes, em uma associação à condição de pobreza (Silveira, 2015), em sentido amplo, os pentecostais acusam os protestantes tradicionais de serem “frios”, cultuadores de uma expressão estática do divino. Apresento depoimento de uma jovem pentecostal da Herdeiros do Sião sobre a igreja presbiteriana, considerada protestante histórica: “Eles servem ao Jesus que ficou lá, pregado na cruz. O Deus que eu sirvo é vivo, ele circula pelo poder do espírito santo” (entrevista com Marta, 24 de janeiro de 2014).

Mesmo no campo pentecostal, no qual o culto ao espírito santo é um denominador comum, as disputas são significativas. Durante a estada em

São Pedro, percebi que alguns pentecostais acusam as igrejas de grande porte, entre as quais a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), de serem menos “sinceras’ ou se” preocuparem com dinheiro”. A auxiliar de serviço gerais Mara⁷ ratifica tal posição: “As igrejas de bairro são mais sinceras. Não pensam tanto em dinheiro tipo as igrejas grandes. Têm menos falsos profetas, que não estão preocupados com o reino de Deus”.

Reitero, porém, ao estabelecer o reteté como categoria de acusação, que não é minha intenção esgotar o termo e tampouco definir e classificar expressões religiosas como pertencentes ou não ao escopo semântico da categoria (Bispo, 2010, p. 14; Silveira, 2015, p. 47). Antes disso, a intenção é atentar para as disputas envolvendo o termo, explicitando as rupturas, apreensões, tensões e instabilidades que rodeiam tal expressão. Assim, a associação dos rituais reteté e das pequenas igrejas pentecostais não cabe em classificações automáticas. Nesse sentido, as observações de Giumbelli (2001) ganham importância por contestarem interpretações que versem sobre um sentido de pureza nas classificações sobre o campo evangélico:

Todas as críticas dirigidas ao paradigma da “pureza nagô”, elaboradas por uma geração inteira de pesquisadores [...], deveriam servir de alerta para que procedimento análogo não fosse aplicado a um outro segmento do campo religioso e para que privilegiássemos outras formas de considerar as inegáveis transformações que ocorrem entre os evangélicos e as especificidades que acompanham sua expansão no Brasil. Mas, além dessa, outras razões existem para desaconselhar a direção seguida pelas formulações dominantes em termos de terminologias e classificações do protestantismo. É preciso lembrar que o pentecostalismo não é interesse exclusivo de estudiosos. (Giumbelli, 2001, p. 111-112).

Nesse sentido, a diversidade e heterogeneidade das igrejas pentecostais de pequeno porte e a imprecisão classificatória dos rituais reteté dão provas do dinamismo e complexidade do campo pentecostal e evangélico (Mafra,

⁷ Nome fictício escolhido pela interlocutora. Depoimento colhido em janeiro de 2018.

2000). Dessa feita, denominações como a Herdeiros do Sião não podem ser associadas completamente à tipologia de Mariano (1999) e Freston (1994), revelando uma pentecostalidade (Duarte, 2005, p.165) “impura” e rica em intersecções e circulação fronteiriças (Coleman, 2018). Marcadas pela relacionalidade própria das camadas populares (Duarte, 1986, 2005), figuram-se como expressões do “fundo de crença dos grupos populares” (Fonseca, 1991, p. 131, tradução minha), no qual a experiência pentecostal, longe de minar a experiência da diversidade simbólica religiosa, acrescenta a ela novos elementos (Fonseca, 1991, p. 131).

Dessa forma, as disputas por legitimidade dentro do campo pentecostal remetem explicitamente às assimetrias dentro do próprio campo, revelando relações de poder que se refletem em diferenças de visibilidade no espaço público. Raquel Sant’Ana (2014) destaca que, a partir das assimetrias, nas quais alguns grupos são mais visíveis em detrimentos de outros, é possível estabelecer relações metonímicas, em que determinados grupos evangélicos passam a ser imaginados (Asad, 2003) e nomeados como representantes da totalidade do campo evangélico (Sant’Ana, 2014).

Nesse mesmo sentido, podemos pensar que a configuração dos “evangélicos” enquanto campo discursivo não é livre de assimetrias. Ao contrário, se dá a partir da produção de metonímias, apresentando certos grupos e lideranças como a totalidade dos “evangélicos” a partir das posições privilegiadas que ocupam em relação aos recursos da indústria cultural e da política parlamentar. [...] Assim, tem sido possível pensar em “evangélicos” a partir do cruzamento entre uma produção parlamentar e midiática, revelando disputas e projetos que se tornam metonímia dos 22% dos brasileiros apontados pelo censo, ele próprio objeto de promoção midiática da existência desse segmento (Sant’Ana, 2014, p. 213).

Argumento, em consonância, que a forma de organização centrada em pequenas comunidades religiosas localizadas nas periferias contribui para a relativa invisibilidade de tais manifestações como possibilidade imaginativa (Asad, 2003) da composição dos evangélicos como campo discursivo

na cena pública. Em outras palavras, aduzo que a própria organização em pequenas comunidades, sem a formação de lideranças para além das próprias denominações e, principalmente, a associação ao cotidiano dos universos periféricos – estes, também estigmatizados e invisibilizados (Oosterbaan, 2008; Machado, 2005) – contribuem para a relativa invisibilidade das manifestações reteté das pequenas comunidades religiosas no espaço público mais amplo.

A HERDEIROS DO SIÃO E A PERIFERIA

Nessa esteira, a diversidade de igrejas pentecostais com características próximas à Herdeiros do Sião em um bairro como São Pedro suscita o questionamento sobre a própria amplitude da relação entre as pequenas denominações pentecostais e a vivência nas periferias em um sentido mais geral (Fonseca, 1991; Machado, 2018; Vital da Cunha, 2015).

É plausível recorrer aos números. De acordo com o Censo Religioso realizado em 2010 (IBGE, 2010), a maior denominação evangélica do Brasil é a Assembleia de Deus⁸, com cerca de 29% de adeptos. As igrejas protestantes clássicas – contando com os batistas, luteranos, metodistas e presbiterianos –, não chegam a 10%. As demais denominações pentecostais são as de grande porte – entre as quais, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Adventista, a do Evangelho Quadrangular e a Deus é Amor –, que somam pouco mais de 10%. Interessante notar que a categoria “outras”, utilizada pelo Censo para se referir a igrejas de pouca expressão numérica, chega a 34%. Assim, é possível aferir que boa parte dessas “outras” igrejas evangélicas guardem semelhanças às pequenas pentecostais, como a Herdeiros do Sião.

Clara Mafra (2011, p. 136) chega a falar em um cinturão pentecostal nas periferias urbanas. Diz a autora que há uma relação de proporcionalidade. Quanto mais afastada dos centros, mais pentecostal e menos católica é a região.

⁸ A relação entre os reteté e a Assembleia de Deus será melhor analisada em itens posteriores.

Boa parte das metrópoles latino-americanas entrou no século XXI com uma configuração urbana peculiar, o chamado “cinturão pentecostal”: em torno de um núcleo urbano antigo, com infraestrutura consolidada e uma maioria de residentes católicos, formou-se um cinturão periférico, de colonização recente, infraestrutura precária e alta presença de pentecostais (Mafra, 2011, p. 136).

Evidentemente não há como identificar todas as pequenas igrejas pentecostais que povoam as periferias brasileiras à ritualística reteté. Insistir em tal premissa seria recair em uma redução classificatória e conceitual como já foi explanado aqui (Giumbelli, 2001, p. 111-112).

Argumento, contudo, analisando o caso da Herdeiro dos Sião, dado seu pequeno porte possibilitando a formação de hierarquias mais horizontalizadas e a organização em comunidade moral tradicionalmente focada em cerimônias de maravilhamento e êxtase pelo espírito como observado por Mafra (1999, p. 35), que há uma associação entre denominações com elementos ritualísticos que se aproximam da categoria que neste texto se denomina como reteté ao universo das periferias brasileiras. Clayton Guerreiro (2018, p. 123) também percebeu tal associação:

[...] analiso conflitos protagonizados por fiéis pentecostais, supondo que são evidenciados, encenados e atualizados nos rituais pentecostais conhecidos como “reteté”. Esses rituais ocorrem principalmente em pequenas igrejas da periferia das grandes cidades brasileiras, onde ocorrem vigílias pentecostais.

Silveira (2015, p. 38) destaca a relação do termo reteté às camadas populares:

As igrejas pentecostais re-te-té [...] podem ser identificadas por um grupo de características que marcou o surgimento do pentecostalismo no início do século XX nos EUA e no Brasil: periferia, pobres, negritude, mulheres e intensa presença do corpo (danças, giros, música batida, espasmos, rodopios e desmaios). Essas características não são propriamente novidades mas nos últimos dez anos [...] essa faceta do fenômeno ficou evidente e, com isso, as categorias de acusação foram acionadas.

Dessa forma, se proponho uma associação entre a religiosidade reteté da Herdeiros do Sião à vivência periférica (Novaes, 2012, p. 195), necessária se faz a delimitação sobre a conceituação de periferia utilizada aqui. Tema vastamente estudado nas Ciências Sociais (Le Goff, 1998; Blumenfeld, 1972; Sellier, 1992; Santos, 1981; Kowarick, 2000; Sposito, 1993), periferia, no recorte proposto, é abordada para além de uma referência meramente espacial, ou mesmo de uma leitura, na qual o contexto periférico é visto unicamente como espaço de carência e de precariedade de serviços públicos. Assim, a abordagem proposta prevê uma ampliação do conceito (Dayrell, 2007, p. 1112; Novaes, 2006, p. 190), destacando que, embora tais fatores sejam levados em conta, periferia se refere a um *ethos* específico marcado, também, por relações afetivas de sociabilidade. Cito as precisas palavras de Dayrell (2007, p. 1112):

Periferia não se reduz a um espaço de carência de equipamentos públicos básicos ou mesmo da violência, ambos reais. Muito menos aparece apenas como o espaço funcional de residência, mas surge como um lugar de interações afetivas e simbólicas, carregado de sentidos. Pode-se ver isso no sentido que atribuem à rua, às praças, aos bares da esquina, que se tornam, como vimos anteriormente, o lugar privilegiado da sociabilidade ou, mesmo, o palco para a expressão da cultura que elaboram, numa reinvenção do espaço.

Neste sentido, entendendo periferia como lócus de interações específicas, advogo que os ruidosos, sensoriais e extáticos rituais das pequenas igrejas como a Herdeiros do Sião, são expressões privilegiadas dos contextos das periferias urbanas; onde tais igrejas, na significativa maioria dos casos, estão inseridas.

O RETETÉ E AS PERIFERIAS: AFINIDADE ELETIVA

Desse modo, é possível falar em uma relação de afinidade eletiva (Weber, 2004) entre as pequenas igrejas reteté como a Herdeiros do Sião e os contextos periféricos. Contudo, é preciso destacar que ao utilizar o termo weberiano,

saliento, em primeiro lugar um movimento mais complexo do que a simples relação causal. Dessa forma, explicita-se uma obviedade: nem todas as igrejas com características reteté estão localizadas na periferia, assim como nem todas as igrejas situadas na periferia apresentam características que remetem ao reteté. No entanto, ao retomar o sentido weberiano dado à expressão afinidade eletiva, busco destacar uma relação de analogia, um fluxo de convergências da ritualística reteté vivenciada em muitas das pequenas igrejas pentecostais tão fartamente presentes na experiência periférica.

Citado três vezes em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Löwy, 2011, p. 131), com “afinidade eletiva”, Weber (2004) analisava a relação de reciprocidade entre o protestantismo enquanto movimento religioso e o desenvolvimento de uma ética específica sob o capitalismo:

Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas “afinidades eletivas” entre certas formas da fé religiosas e formas da ética profissional. Por esse meio e de uma vez só serão elucidados, na medida do possível, o modo e a direção geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material (Weber, 2004, p. 81).

Michael Löwy (2011) sublinha o caráter eminentemente dinâmico da relação de afinidade eletiva. Com a expressão, Weber destacava uma relação necessariamente ágil, inerentemente simbiótica, ativa e continuamente reforçada mutuamente.

Afinidade eletiva [...] contém o elemento da seleção, da escolha ativa, da atração recíproca. [...] Para Weber, que é antes de tudo um sociólogo da ação social, essa diferença entre a simples “afinidade” e a afinidade eletiva, entre uma analogia formal e uma relação ativa, não poderia passar despercebida [...] opomos, então, a seguinte definição, partindo do uso weberiano do termo: afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas,

intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo (Löwy, 2011, p. 138-139).

Dessa forma, tendo em consideração o caráter retroatrativo entre o *ethos* periférico e a experiência de uma pequena comunidade moral de ritualística reteté como a Herdeiros do Sião, a afinidade eletiva se manifesta em uma relação de complementaridade, materializada na significativa variedade de igrejas com características semelhantes localizadas nas periferias, tal como observado no campo. As pequenas, ruidosas e numerosas igrejas pentecostais em suas generalidades e em suas especificidades, compõem de forma privilegiada os contextos das periferias, numa relação dinâmica e intrínseca com a experiência periférica.

Cláudia Fonseca (1991), em etnografia sobre vivência religiosa na Vila José, um bairro popular de Porto Alegre (RS), percebeu a relação entre os diferentes grupos religiosos e a experiência cotidiana dos moradores. Para a autora, as interações ocorrem tanto em um nível vertical, forjada no interior das denominações religiosas, como em nível horizontal, a partir das relações entre vizinhos.

Em consonância, ampliando as reflexões sobre afinidade eletiva entre comunidades pentecostais com a vizinhança nos contextos em que se inserem é possível analisar as colocações de Simon Coleman (2006). O autor, ao refletir sobre ética e ação, destaca que as expressões pentecostais se estabelecem necessariamente em uma condição de abertura de suas fronteiras. A relação, sempre tensionada e dinâmica, com o contexto fora das comunidades pentecostais é um fator que conforma essas próprias comunidades, numa interação na qual as fronteiras são constantemente acionadas, num movimento de permanente construção.

Um ponto similar, e muitas vezes subestimado, é que as fronteiras através dos quais os Pentecostais atuam não estão simplesmente “por aí”, expressando de alguma maneira as diferenças essenciais entre as visões Pentecostal e local sobre o mundo. Elas são constantemente construídas e reconstruídas pelos fiéis,

embora muitos autores pareçam pensar que o principal motivo para examinar a atividade pentecostal é pela sua habilidade de converter não-cristãos às suas visões de mundo. Prefiro reforçar que é igualmente importante examinar outra dimensão da fronteira: as formas pelas quais o Pentecostalismo em si se reconstrói através da afirmação de sua necessidade de trabalhar nas fronteiras que envolvem tanto os fiéis, quanto os não fiéis [...] Tais prestações de conta são certamente uma forma de auto-objetivação, e a audiência pode ser tanto o Eu, como um suposto Outro (Coleman, 2006, p. 288).

Assim, especificando a relação de afinidade eletiva e o movimento de construção fronteiriça entre a Herdeiros do Sião e o contexto de São Pedro e do Morro Conquista, observei que além da evidente associação aos valores hierárquicos (Dumont, 1985; Duarte, 1986; 2005) manifesto nas relações de vizinhança e das redes de parentesco, o *ethos* periférico se estabelece a partir de uma paisagem sonora (Schafer, 1997) bastante específica⁹. Em São Pedro e o Morro Conquista, a intensa circulação de pessoas nos becos e vielas é embalada pelos sons das conversas, das músicas de funk, do pagode, dos hinos evangélicos, que compõem uma confluência sonora marcada por referências locais e globais (Pereira, 2018). Na junção sonora do Morro Conquista, igrejas pentecostais como a Herdeiros do Sião disputam a política da presença (Oosterbaan, 2008) por meio dos sons que produzem. Assim, a presença desses templos religiosos de pequeno porte é percebida pela exaltação de seus louvores e hinos, transmitidos à significativa distância. Muitas vezes presenciei “rodas” de jovens que não eram oficialmente pentecostais conversarem alguns portando roupas associadas ao funk nas calçadas em frente as igrejas (Pereira, 2018). Além disso, observando as recomendações de Forsey (2010) sobre a escuta etnográfica parecia se estabelecer na região, uma certa rotina sonora baseada nos cultos. Depois de um tempo morando em Conquista, já consegui distinguir quais cânticos e orações pertenciam a algumas das diversas igrejas vizinhas à minha casa.

⁹ “[...] o ambiente sonoro. Tecnicamente, qualquer porção do ambiente sonoro vista como um campo de estudos” (Schafer, 1997, p. 366).

“DEIXA O MENINO RODAR”: O SOBRENATURAL, O FOGO E OS CORINHOS

Diante da pluralidade de igrejas pentecostais de pequeno porte presentes em Conquista, tentei entender alguns dos pontos distintivos observados em tais denominações, tendo como cerne a experiência na Herdeiros do Sião. Pondero, contudo, que não é intenção promover uma tipologia. Antes disso, trago alguns pontos de reflexão que, acredito, possam trazer luzes sobre a singularidade da forma de religiosidade aqui abordada em sua relação com o *ethos* periférico a partir de uma relação de afinidade eletiva e construção fronteiriças. Talvez o mais expressivo desses pontos seja a associação explícita dos rituais pentecostais com a dimensão *sobrenatural*. O termo, aliás, está presente tanto nos cultos quanto no cotidiano. Para iniciar a reflexão sobre como essa dimensão sobrenatural é experienciada, cito algumas músicas associadas diretamente a ele:

Eu sou pentecostal,
fui gerado no fogo,
eu fui nascido no fogo,
o meu ambiente é o sobrenatural.
Sou batizado com fogo,
sou renovado com fogo.
Eu sou curado no fogo,
meu ambiente é o sobrenatural
(Flordelis, “Eu sou pentecostal”, grifos nossos).

Os versos apresentados acima trazem uma questão importante a respeito da pentecostalidade produzida em *comunidades morais* (Mafra, 1999) como a igreja Herdeiros do Sião. Percebe-se que a dimensão sobrenatural é representada pelo elemento “fogo”. Presente na narrativa bíblica sobre o surgimento do espírito santo, a associação com o elemento fogo pode ser percebida como

a sensação sinestésica do contato com o espírito santo. Expressões como “é puro fogo” e “o fogo desceu” são ditas repetidas vezes nos cultos¹⁰.

Atestando a importância do elemento fogo durante a estada em Conquista, percebi que os integrantes das igrejas pentecostais são muitas vezes chamados de “canelas de fogo” ou de “sapatos de fogo”. O próprio contato com o espírito é chamado de “batismo pelo fogo”. Assim, em um culto reteté, principalmente no momento do avivamento, há a junção de dois elementos: o fogo e o espírito sobrenatural. Na igreja Herdeiros do Sião, como em tantas outras de caráter semelhante observadas, no momento do avivamento, no qual ocorrem as manifestações do espírito santo, os integrantes – em geral pobres, negras, mulheres – assumem-se como guerreiros numa batalha, na qual têm o próprio Deus, travestido como espírito santo, como aliado. Cito música bastante executada nos rituais:

Ele é um anjo de fogo,
no seu pé tem fogo.
Na sua mão tem fogo,
no cabelo tem fogo,
no seu andar tem fogo,
ele caminha no fogo aqui neste lugar.
Labareda de *fogo*,
fogo, fogo, fogo.

¹⁰ Não apenas nas pequenas igrejas pentecostais o fogo é elemento fundante; observa-se que a associação com o fogo diz respeito à própria narrativa de origem do pentecostalismo. De acordo com os pentecostais, a explicação sobre o espírito santo encontra-se em um dos livros da Bíblia, denominado Ato dos Apóstolos. Lendo a narrativa, percebe-se que Jesus Cristo, após ascender aos céus, teria enviado aos seus discípulos uma força em forma de línguas de fogo. O contato com tais manifestações teria resultado em exaltação física, e a partir daquele mana, os discípulos se puseram a falar todas as línguas do mundo. Essa força em forma de fogo era o espírito santo. Este, em resumo, é o mito inicial dos pentecostais. É possível dizer que o culto e a crença na atualidade do espírito santo são os denominadores comuns entre pentecostais, entre os quais estão inseridos os reteté.

Sinta a glória de *fogo*,
fogo, fogo, fogo.
Levante a mão e receba *fogo*,
fogo, fogo, fogo do altar.
Labareda de *fogo*,
fogo, fogo, fogo.
Sinta a glória de fogo,
fogo, fogo, fogo.
(Fogo no Pé, “Labareda de fogo”, grifos nossos)¹¹

Outro ponto que destaco sobre a pentecostalidade exercida na Herdeiros do Sião são os cultos de batalha espiritual. Na igreja, observei que as celebrações de batalha espiritual são mais sensoriais e mesmo menos dependente do dirigente litúrgico do que os cultos observados na Igreja Universal, onde a batalha seria, segundo Mariano (2003, p. 25) “hipertrofiada”. De fato, não presenciei no tempo de campo na Herdeiros do Sião rituais de exorcismo como os observados nas IURDs.¹² Contudo, destaco que observei que, mesmo o exorcismo não se conformando como prática corrente nos rituais reteté da Herdeiros dos Sião, a batalha espiritual se apresenta e assume um conteúdo extremamente beligerante e igualmente hiperbolizado. Palavras como “batalha”, “peleja”, “guerra”, “marchar” são comuns em diálogos travados nos rituais e na vida cotidiana. Apresento emblemático hino, “Batalha travada”, bastante executado durante os rituais observados. Na letra, a repetição das palavras “batalha”, “peleja” e “valente” dão o tom:

Batalha travada é nessa Terra.
Eu entrei nessa peleja foi pra pelejar.

¹¹ LABAREDA de fogo. [S. l.: s. n.], 2015. 1 vídeo (ca. 5 min). Publicado pelo canal Claudete Santos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kp_eMWDagXo. Acesso em: 2 set. 2019.

¹² A menor ênfase aos rituais de exorcismo em pequenas comunidades morais foi observada desde Clara Mafra (1999).

Eu entrei nesta guerra foi pra guerrear,
 eu entrei nessa peleja foi pra pelejar,
 nessa terra.
 Ele é valente na batalha (4x).
 A batalha vai começar,
 a batalha vai começar.
 Esta terra é de conquista
 e o mais valente conosco está.
 (Ednaldo do Rio, “Batalha travada”)

Um ponto significativo: as músicas entoadas durante o momento de aivamento têm papel importante para a experiência extática. Existe uma categoria especial de músicas relacionadas à experiência de transe. Tais músicas são chamadas de “corinhos de fogo”.

Em minhas observações, percebi que há uma rede de cantores e compositores de corinhos. Alguns inseridos no mercado gospel mais amplo e profissionalizado, como o grupo Fogo no Pé e as cantoras Damares e Cassiane. Mas, além disso, percebo uma dinâmica entre as próprias igrejas reteté. Alguns cantores e compositores costumam circular entre as denominações apresentando suas músicas. Presenciei um desses cantores em visita à Herdeiros do Sião, em 2014. Durante o culto, cantou uma música, um forró em ritmo acelerado.

Além das redes entre as igrejas, a internet, em especial a plataforma de vídeos YouTube, parece ser terreno propício para a divulgação dos corinhos de fogo. Uma pesquisa rápida é suficiente para perceber a diversidade de artistas que se dedicam aos corinhos, e os temas são diversos (Albuquerque Jr., 2014). Há os de caráter pedagógico, como “Varoa do reteté”¹³, que trata do papel feminino nas comunidades religiosas; ou “Crente disfarçado”, sobre

¹³ VAROA do reteté. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (ca. 4 min). Publicado pelo canal Muro de Fogo Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cuHYZPvK7PM>. Acesso em: 2 set. 2019.

a hipocrisia nas relações dentro da igreja: “diz que é do manto, diz que é mulher de oração, mas usa a língua pra falar mal dos irmãos”¹⁴.

Há também os corinhos em críticas diretas a outras denominações religiosas. Deste tema, cito “Macumba não mata crente”, sobre as religiões de matrizes africanas, em especial à umbanda: “Mas porque eu sou protegida, revestida de poder. Podem até fazer macumba, mas quem fez é quem vai morrer”¹⁵. Há ainda críticas ao catolicismo. Em “Deixa Maria por Jesus”, o corinho começa com a introdução de “Ave Maria”, clássico do francês Charles Gounod. Após a introdução, o ritmo de forró irrompe: “Deixa Maria por Jesus. Quem morreu na cruz pra me salvar, não foi Maria, foi Jesus”^{16, 17}. Contudo, apesar da diversidade de temas, a maioria das músicas possui um tom beligerante e bélico, o que é de extrema importância litúrgica para os ritos reteté.

Devo dizer, porém, que os corinhos não são as únicas categorias de música executadas nos rituais. Além deles, existem os hinos de louvor, que geralmente possuem um conjunto melódico mais diverso e menos exaltado, mais próximo ao gospel religioso norte-americano. Contudo, liturgicamente, os corinhos de fogo são geralmente executados como uma espécie de “evocação” ao espírito santo e, geralmente, são os corinhos as músicas ouvidas durante o momento do avivamento. Argumento que a própria estrutura melódica é geralmente composta por um padrão rítmico. De acordo com Arthur Costa Lopes (2016, p. 615), a estrutura costuma ser composta “por duas colcheias e uma semínima

¹⁴ CRENTE disfarçado. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (ca. 7 min). Publicado pelo canal Kleber Corrêa. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KZk1xy8ow8I>. Acesso em: 2 set. 2019.

¹⁵ MACUMBA não mata crente. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (ca. 6 min). Publicado pelo canal Grupo de Louvor Geração Peniel. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KFIDitNHt5A>. Acesso em: 2 set. 2019.

¹⁶ DEIXA Maria por Jesus. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (ca. 5 min). Publicado pelo canal Delcídio Rodrigues. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fW_qxoG43QI. Acesso em: 2 set. 2019.

¹⁷ Em alguns corinhos, percebi um tom jocoso.

(compasso binário, na qual a semínima é a referência)” (Lopes, 2016, p. 615), o que, para o estudioso, remetem ao ritmo forró. Acredito que o forró executado pelos corinhos reflita o *tom* de euforia das cerimônias de avivamento. Além disso, sua composição poética é marcada pelas várias e criativas rimas, conferindo musicalidade às letras. “Divisa de fogo”, do grupo Fogo no Pé:

Divisa de fogo, varão de guerra.
Ele desceu na Terra.
Ele chegou pra guerrear (4x).
Foi no quartel general, de Jeová,
você tem que aprender, você tem que adorar.
E uma bola de fogo aqui descerá,
se você tem olhos ungidos,
pode contemplar.
Mas desceu um Varão Resplandecente lá da glória
(Fogo no Pé, “Divisa de fogo”)¹⁸

Composto por uma introdução e poucos acordes de harmonização, percebe-se pelos grifos na citação a preocupação com as rimas¹⁹. Para Gilbert Rouget (1980, p. 180), os significantes musicais têm uma dimensão denotativa e afetivo-emotiva, que remeteriam a estados emocionais como a alegria, a tristeza, a raiva (Rouget, 1980, p. 150). Todas essas dimensões, que são construídas culturalmente, podem possibilitar o estado de transe (Aubrée, 1996). Assim, acredito que, como a maioria dos corinhos de fogo, a música “Divisa de fogo”, com suas repetições harmônicas, conduza a uma dimensão afetiva que remete a um caráter beligerante conhecido e reconhecido nos rituais reteté. Destaco que tal caráter beligerante não se estabelece apenas pela melodia,

¹⁸ DIVISA de fogo. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (ca. 3 min). Publicado pelo canal Marcos Paulo Ferreira da Silva. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5zZ4rvAazYE>. Acesso em: 2 set. 2019.

¹⁹ Agradeço as valiosíssimas contribuições do cantor lírico Evandro Santana e do pianista Saulo Araújo.

mas também pelas letras. “Varão de guerra”, “guerrear”, “quartel general”, “vitória” são expressões presentes na letra de “Divisa de fogo”. São expressões conhecidas pelo grupo. Lembro-me que nos cultos da Herdeiros do Sião e de outras igrejas reteté, quando corinhos expressivos como o “Divisa de fogo” eram executados, havia uma evidente mudança de tom. As palmas ficavam mais fortes; os cânticos, mais intensos; os gritos de aleluia ganhavam mais força. Assim, como um misto de forró e de grito de guerra, de emblema e de catarse, o corinho de fogo se estabelece como possibilitador de uma experiência religiosa coletiva associada à experiência do contato pelo espírito santo. Uma experiência que, segundo os interlocutores, é afetiva e sinestésica, remetendo a um caráter revigorante de “poder”, “renovação”, “fogo”, “vitória” e “batalha”.

Além dos corinhos de fogo, a performance corporal nos cultos também reflete a associação com o sobrenatural. Sob o contato com o espírito santo, os fiéis parecem reproduzir um padrão corporal de uma dança rodada. Como já mencionado, os integrantes, aparentando transe, costumam “rodar”, como um balé giratório. Alguns fiéis usam a expressão “manto” para se referirem a essa *performance*. Novamente, cito um corinho de fogo que aborda a tal dança rodada.

Eu posso ser crente menino,
mas não adúltero, eu posso ser crente menino,
mas eu não me vendo,
eu posso ser crente menino, mas eu sei adorar,
então deixa o menino rodar.
Deixa o menino rodar. (4x)
Que que tem, que que tem se eu rodo assim?
Que que tem, que que tem se eu dou lugar assim?
Que que tem se eu adoro assim?
É melhor pular aqui do que lá na Sapucaí
(Ministério Ardendo em Fogo, “Crente menino”)²⁰

²⁰ CRENTE menino. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (ca. 3 min). Publicado pelo canal Celebrai Music. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-2n_LjSoTVg. Acesso em: 2 set. 2019.

Quando abordamos a ligação com o sobrenatural, fatalmente abordamos os conceitos de transe, experiência extática e possessão, que são temas ancestrais na Antropologia (Turner, 1974; Evans-Pritchard, 2005) – desde os estudos do xamanismo, que vão desde Boas, passando por Lévi-Strauss, até chegar a autores como Langdon (1996) e Lewis (1971). No Brasil, os estudos sobre transe e possessão, na maioria das vezes, estiveram ligados às religiões de matriz africana (Maggie, 1975; Goldman, 1985; Birman, 1996).

Nesse sentido, presenciei o uso de termos como “manto do espírito”, que seria a forma como o espírito santo se manifesta sobre o fiel. Alguns integrantes da Herdeiros do Sião falam que a sensação é como se o espírito os “cobrisse” tal qual um manto. Outro termo é a “revelação”, uma espécie de profecia, em que o contato com o espírito santo “revela” algum fato sobre uma pessoa ou situação. Também há a categoria “mistério”, que é usada para designar fatos sobrenaturais e sem explicação. O mistério, contudo, é sempre ligado a Deus e nunca ao diabo. Aqueles agraciados pelos dons da revelação, aqueles que têm contato próximo aos mistérios, são considerados profetas. Percebo que os profetas têm grande prestígio nas relações travadas dentro templo. Considerados os mais ungidos, geralmente exercem funções de liderança (Pereira, 2018).

Durante os cultos, a revelação profética costuma acontecer durante o avivamento. As orações são irrompidas com expressões utilizadas pelos profetas bíblicos: “Eis que te digo!”, “Assim diz o Senhor!”, “Deus manda dizer!” são algumas das expressões que costumam proferir aqueles agraciados pelo dom da revelação. É a senha para o momento de “entregar a profecia” ou “entregar o mistério”. O profeta revela a profecia individualmente. Cada um dos participantes dos cultos pode ser escolhido para uma revelação. As revelações podem dizer respeito a supostas “feitiçarias” ou “macumbarias”; a pecados cometidos por algum fiel; a um “livramento” recebido. Em uma comparação com os rituais da Herdeiros do Sião e de outras igrejas de pequeno porte presentes nas periferias, nas quais a figura da profecia é um valor estimado, observa-se em denominações de maior porte com estrutura mais hierarquizada, como a IURD, que a revelação não é apenas desesti-

mulada, mas combatida²¹. Na página eletrônica da IURD, por exemplo, o dirigente Edir Macedo condena textualmente a prática da profecia:

Nada tem sido tão devastador nas igrejas como a ignorância com respeito às *profecias*. Da mesma forma como Satanás tem usado a falsidade de línguas estranhas também tem se aproveitado da falta de discernimento espiritual com respeito às profecias. E o pior é que muita gente escolada também tem se rendido às farsas das “profetas” que, diga-se de passagem, são mulheres mal casadas ou frustradas sentimentalmente.²²

Há que se dizer, contudo, que existe certa desconfiança para com alguns profetas. Ouvi integrantes da Herdeiros do Sião se dizerem desconfiados sobre a veracidade das revelações de alguns “irmãos”; percebi outros dizerem que os dons proféticos de terceiros eram advindos do “diabo”. Contudo, reitero que aqueles profetas considerados realmente ungidos possuem grande status na comunidade religiosa.

Percebi entre aqueles considerados profetas uma conotação de orgulho e poder. Em outro corinho de fogo, chamado de “Não toque no ungido”, percebe-se uma postura orgulhosa do crente em sua relação com a transcendência. Sempre protegido por Deus, o fiel estaria imune a eventuais adversidades causadas por outras pessoas. Os versos são emblemáticos: “quem tocar no crente ungido vai com a cara na poeira”.

Não adianta levantar contra os ungidos.

Mexer com os ungidos é brincar com fogo.

²¹ MARTINS, Dan. Bispo Edir Macedo publica alerta a fiéis da Igreja Universal contra “profetas e profetisas”. *Gospel+*, São Paulo, 28 abr. 2013. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/edir-macedo-publica-alerta-a-feis-da-igreja-universal-contr-profetas-5327.html>. Acesso em: 2 set. 2019.

²² MACEDO, Edir. Não se deixe enganar... *Blog Bispo Edir Macedo*, São Paulo, 2 mar. 2017. Disponível em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/blog/>. Acesso em: 2 set. 2019.

*Quem mexer com crente ungido não é brincadeira,
quem tocar no crente ungido vai com a cara na poeira.*
(Damares, “Não toque no ungido”, grifos nossos)²³

Dessa forma, dom da profecia parece se revelar num movimento constante, possibilitando uma forma de estar no mundo profundamente “mágica”, numa conotação a um só tempo de poder e de responsabilidade. Aduzo que a profecia é uma expressão significativa da experiência reteté em pequenas comunidades morais como a Herdeiros do Sião. Assim, argumento que a partir da expressividade das performances rituais e na mediação, a um só tempo ética e mágica, do espírito santo, as pequenas igrejas pentecostais reteté afirmam-se a partir de suas interações na própria comunidade religiosa e nas relações de vizinhança no cotidiano das periferias.

CONCLUSÃO

Ao apresentar pontos de reflexão sobre a igreja pentecostal Herdeiros do Sião, a intenção foi associar a pentecostalidade praticada em tal denominação com o *ethos* periférico representado pelo próprio bairro de localização da igreja. Com os elementos etnográficos, observei que as pequenas denominações pentecostais e seus ruidosos cultos compõem a paisagem sonora da localidade. Dessa forma, argumento que entre a Herdeiros dos Sião – e sua ritualística reteté – e o contexto do bairro em que está inserida há uma relação de afinidade eletiva (Weber, 2004) marcada pelo dinamismo e pela influência mútua entre comunidade religiosa e o contexto da favela. Uma relação, na qual as interações são forjadas tanto no interior da denominação religiosas, como relações entre vizinhos (Fonseca, 1991). Nesse sentido, concebo que comunidades pentecostais presentes nas favelas são estabelecidas

²³ NÃO toque no ungido. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (ca. 4 min). Publicado pelo canal Jonas Alexandre. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=maxqYR6D8S8>. Acesso em: 2 set. 2019.

a partir do contato com o entorno, possibilitando uma relação na qual as fronteiras são constantemente acionadas, num movimento de permanente construção entre a igreja e o contexto (Coleman, 2006).

Os rituais da igreja aqui estudada são analisados a partir da categoria *reteté*, expressão de grupo para se referir aos ruidosos e extáticos rituais de culto ao espírito santo marcados pela expressividade das performances corporais, que lembram uma dança giratória. Destaquei que “*reteté*” configura-se como uma categoria de acusação (Becker, 1985; Velho, 1978), demarcando uma complexa disputa por legitimidade dentro do campo evangélico. Nesse sentido, os protestantes históricos – vistos como racionais e teologicamente corretos – e entre os *reteté*, acusados de “heréticos”. Tais acusações relacionadas aos *reteté*, para além de revelar a diversidade do campo pentecostal, explicitam uma disputa, na qual a ritualística *reteté* – muitas vezes vivenciada em pequenas comunidades localizadas nas periferias e sem a formação de lideranças de grande vulto – é relativamente invisibilizada no espaço público. Aduzo que tais assimetrias se refletem na associação das pequenas comunidades *reteté* como a Herdeiros do Sião à condição periférica, também invisibilizada e estigmatizada (Machado, 2005; Sant’Ana, 2014).

Em sua associação com as periferias, as igrejas *reteté* foram enfatizadas por sua ênfase na dimensão *sobrenatural*, utilizando aqui uma categoria nativa. Percebe-se que tal dimensão é representada pelo elemento “fogo” e por categorias como *manto*, que seria a forma como o espírito santo se manifesta sobre o fiel, e a *revelação*, uma espécie de dom profético concedido a alguns, conotando um fator de distinção na comunidade religiosa. Além disso, a música expressa pelos corinhos de fogo tem grande importância na experiência.

Assim, em conclusão, argumento que a análise da pentecostalidade praticada em comunidades morais, como a Herdeiros do Sião, centradas na experiência de maravilhamento do espírito santo operando na expressividade das performances rituais *reteté* e na mediação, a um só tempo ética e mágica, tais igrejas florescem na vida cotidiana das periferias urbanas a partir de uma relação de afinidade eletiva do contexto em que estão inseridas, em

um movimento constante de circulações fronteiriças entre tais igrejas e os entornos nos quais se inserem.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Valdevino. “*Dá glória e receba!*”: expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.
- ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Redwood City: Stanford University Press, 2003.
- AUBRÉE, Marion. Tempo, história e nação (o curto-circuito dos pentecostais). *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 77-88, 1996.
- BECKER, Howard S. *Outsiders*. Paris: Éditions Metailié, 1985.
- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.
- BIRMAN, Patricia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?>. Acesso em: 2 set. 2019.
- BISPO, Raphael. Os “emos das antigas” e os “posers de emo”: identidades, conflitos e estigma na cena musical roqueira. *Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, São Paulo, n. 6, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1578>. Acesso em: 2 set. 2019.
- BLUMENFELD, Hans. A metrópole moderna. In: DAVIS, Kingsley *et al.* *Cidades: a urbanização da humanidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972. p. 13-35.

BOURCIER, Paul. *História da dança no Ocidente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

COLEMAN, Simon. Materializing the self: words and gifts in the construction of charismatic Protestant identity. In: CANNELL, Fenella (ed.). *The anthropology of christianity*. Durham: Duke University Press, 2006. p. 163-184.

COLEMAN, Simon. Zonas fronteiriças: ética, etnografia e o cristianismo “repugnante”. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 33, p. 271-312, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/88048>. Acesso em: 2 set. 2019.

CSORDAS, Thomas J. Embodiment and Cultural Phenomenology. In: WEISS, Gail; HABER, Honi (ed.). *Perspectives on Embodiment*. New York: Routledge, 1999. p. 143-162.

DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 28, n. 100, p. 1105-1128, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302007000300022&script=sci_arttext. Acesso em: 2 set. 2019.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. (org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 137-176.

DULLO, Eduardo. Testemunho: cristão e secular. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, dez. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872016000200085&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 2 set. 2019.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FONSECA, Claudia. La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, France, v. 73, n. 1, p. 125-139, 1991. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1991_num_73_1_1580. Acesso em: 2 set. 2019.

FORSEY, Martin Gerard. Ethnography as participant listening. *Ethnography*, London, v. 11, n. 4, p. 558-572, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-120, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000140&pid=S0100-8587200700010000700015&lng=pt. Acesso em: 2 set. 2019.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GUERREIRO, Clayton. Do “circo” à “macumba” pentecostal: sobre categorias acusatórias e justificações. In: ARAÚJO, Melvina; CUNHA, Christina Vital (org.). *Religião e Conflito*. Curitiba: Prisma, 2016. p. 195-216.

GUERREIRO, Clayton. “Hoje à noite vai ter reteté, pô!”: evidências de conflitos cotidianos em rituais pentecostais. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n. 34, p. 123-154, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debates-doner/article/view/89949>. Acesso em: 2 set. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 2 set. 2019.

KOWARICK, Lúcio. *Escritos urbanos*. São Paulo: Editora 34, 2000.

LANGDON, Esther Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EDUFSC, 1996.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: Unesp, 1998.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LOPES, Artur Costa. O forró como gênero transversal entre umbanda, catolicismo e pentecostalismo. In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE PÓS-GRADUANDOS EM MÚSICA, 4., 2016, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: Unirio, 2016. p. 607-616. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/simpom/article/view/5715>. Acesso em: 2 set. 2019.

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de afinidade eletiva em Max Weber. Tradução de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. *Plural: Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/plural/article/view/74543>. Acesso em: 2 set. 2019.

MACHADO, Carly. Evangélicos, mídias e periferias urbanas: questões para um diálogo sobre religião, cidade, nação e sociedade civil no Brasil contemporâneo. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 33, p. 58-80, 2018. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/88039>. Acesso em: 2 set. 2019.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000200012&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 2 set. 2019.

MAFRA, Clara. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 136-153, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/4609>. Acesso em: 2 set. 2019.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 111-125, 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/742/74230106.pdf>. Acesso em: 2 set. 2019.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

NOVAES, Regina. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 30., 2006, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: ANPOCS, 2006. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/papers-30-encontro/gt-26/gt17-17/3392-rnovaes-os-jovens/file>. Acesso em: 2 set. 2019.

OOSTERBAAN, Martijn. Sonic supremacy: sound, space and charisma in a favela in Rio de Janeiro. *Critique of Anthropology*, United Kingdom, v. 29, n. 1, p. 81-104, 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0308275X08101028>. Acesso em: 2 set. 2019.

OOSTERBAAN, Martijn. Spiritual attunement: pentecostal radio in the soundscape of a favela in Rio de Janeiro. *Social Text*, Durham, v. 26, n. 3, p. 123-145, 2008.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PEREIRA, Réia Sílvia Gonçalves. *Fé em Deus, DJ: funk e pentecostalismo entre jovens das camadas populares*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

PEREIRA, Réia Sílvia Gonçalves. “Juventude é curtição, o problema é se Jesus voltar”: cultura funk, pentecostalismo e juventudes nas camadas populares. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 41-62, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000300041. Acesso em: 2 set. 2019.

ROUGET, Gilbert. *La musique et la transe*. Paris: Gallimard, 1980.

SANT’ANA, Raquel. *A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade “evangélica” a partir da Marcha para Jesus*. 2017. Tese de Doutorado (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANT’ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 210-231, dez. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0100-85872014000200210&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 2 set. 2019.

SANTOS, Milton. *Manual de geografia urbana*. São Paulo: HUCITEC, 1981.

SCHAFER, Raymond Murray. *A afinação do mundo*. São Paulo: UNESP, 1997.

SELLIER, Henri. Les banlieues urbaines. In: RONCAYOLO, Marcel; PAQUOT, Thierry (ed.). *Villes & civilisation urbaine, XVIIIe-XXe siècle*. Paris: Larousse, 1992. p. 453-466.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Categorias de acusação e campo religioso brasileiro: notas sobre manipulações da identidade e fronteiras móveis. In: ANDRADE, Péricles (org.). *Polifonia do sagrado*: pesquisas em ciências da religião no Brasil. São Cristóvão: UFS, 2015. p. 31-45.

SPOSITO, Marília Pontes. *A ilusão fecunda*: a luta por educação nos movimentos populares. São Paulo: HUCITEC, 1993.

TURNER, Victor W. *Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1974.

VALLADARES, Licia do Prado. *A invenção da favela*: do mito de origem a favela.com. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2008.

VELHO, Gilberto. *Nobres & anjos*: um estudo de tóxicos e hierarquia. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 123-132.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Recebido em: 18/09/2019

Aprovado em: 07/10/2019

“ESPÍRITOS INDÍGENAS, MENSAGEIROS DOS ORIXÁS”: CRUZAMENTOS, PASSAGENS E CAMINHOS NA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

João Daniel Dorneles Ramos¹

Resumo: Neste artigo, discuto os *cruzamentos* e as *passagens* que se dão na religião afro-brasileira partindo da relação entre espíritos indígenas e orixás. A interpenetração cosmos/sociopolítica e humano/extra-humano conecta práticas ameríndias e afro-brasileiras: o intermediário para o orixá que *trabalha* na pedreira será um(a) caboclo(a) da *linha de Xangô*. O Caboclo Sete Encruzilhadas – que *abriu* a religião para que os espíritos de pretos-velhos, de indígenas e de outros *povos* pudessem *chegar* – é intensivamente ligado a práticas rituais da Umbanda, da Quimbanda e do Batuque do Rio Grande do Sul, pois esse caboclo *se cruza* e pode atuar na terra, em outra *passagem* sua, como Exu das Sete Encruzilhadas.

Palavras-chave: Religiões Afro-Brasileiras; Devir; Caboclo Sete Encruzilhadas; Territórios Existenciais.

“INDIGENOUS SPIRITS, MESSENGERS OF THE ORISHAS”: CROSSINGS,
PASSAGES AND PATHS IN THE AFRO-BRAZILIAN RELIGION

Abstract: In this article, I discuss the crossings and passages that occur in the Afro-Brazilian religion starting from the relation between indigenous spirits and Orishas. The cosmos/sociopolitical and human/extra-human interpenetration, connects Amerindian and Afro-Brazilian practices: the intermediary for the Orisha who works in the quarry will be a caboclo(a) of the Xangô line. The Caboclo Sete Encruzilhadas – that opened the religion so that the spirits of *pretos-velhos*, of indigenous and other peoples could arrive – is intensively linked to ritual practices of Umbanda, Quimbanda and Batuque of Rio Grande do Sul, because this caboclo crosses and can act on the *terreira*, in another passage of his, as Exu of the Sete Encruzilhadas.

Keywords: Afro-Brazilian Religions; Becoming; Caboclo Sete Encruzilhadas; Existential Territories.

¹ Pós-doutorando (2017-) em Antropologia Social, Bolsa Jacques Gutwirth - PNPd Capes, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. E-mail: jodorneles@gmail.com.

INTRODUÇÃO²

Para aquele que cruza as três linhas, a encruzilhada pertence ao exu – na gira; ao Bará – na nação; e ao Ogum, como orixá, como caboclo, como exu. A questão fundamental aqui é o jogo com as diferenças. Em lugar de uma identidade definida e precisa correspondendo ao nome de uma divindade, a linha cruzada apresenta uma multiplicidade para um nome-intensidade em metamorfose.
(José Carlos dos Anjos, No território da linha cruzada)

A praia, a mata, a pedreira, o mar, a lagoa, a rua e muitos outros territórios e *passagens*³ constituem as práticas e relações da Linha Cruzada – uma religião que agrega, no mínimo, três variações ou *linhas*⁴ religiosas/cosmo-ontológicas que a constituem: o Batuque ou a Nação (dos orixás), a Umbanda (dos caboclos, pretos-velhos e Ibejis) e a Quimbanda ou a *Gira* (dos exus, pombagiras, Povo Cigano e Povo do Oriente) (Anjos, 2006; Ávila, 2011; Barbosa Neto, 2012; Ramos, 2015a, 2015b; Oro, 1994).

Os *cruzamentos* da *religião* são feitos nos corpos e nos espaços físicos, realizados pelas entidades nas terreiras⁵ e envolvem, intensivamente, santos, orixás, caboclos, pretos-velhos, exus, pombagiras, ciganos, eguns e outras entidades do vasto panteão afrorreligioso. Uma *linha* da religião, como

² Este texto apresenta algumas reflexões oriundas de minha pesquisa de doutorado (2015a) e agrega discussões realizadas na XI Reunião de Antropologia do Mercosur, ocorrida em Montevideo, em dezembro de 2015. Agradeço os comentários feitos na ocasião por Marcio Goldman, Maria Belen Hirose e demais participantes do Grupo de Trabalho *Teorias etnográficas da (contra)mestiçagem*. Agradeço à Mãe Irma e Mãe Jalba, por todo aprendizado e convivência ao longo desse tempo e, ainda, à Josiane Wedig pela leitura atenta do texto, pelas críticas e sugestões.

³ As palavras grafadas em itálico são noções, conceitos e termos êmicos.

⁴ *Lado* ou *Linha* são os termos êmicos para designar as variações religiosas, rituais, existenciais etc. que compõem o vasto campo afrorreligioso.

⁵ *Casa* é outro termo para designar os templos. Também podem ser usados: *Batuque*, *Ilê*, *Tenda*, *Terreiro* etc. Utilizo no feminino, *terreira*, para concordar com a definição êmica, já que minhas interlocutoras a utilizam desse modo, constantemente.

por exemplo a dos(as) pretos(as)-velhos(as), pode ser *cruzada* com práticas de saúde tradicionais quilombolas (*benzeduras*), com modos de existência ameríndios (caboclos e caboclas e seus *pajés*) e ser aliada a outras religiões (sobretudo, ao espiritismo kardecista e ao catolicismo popular). Esse é o caso da Umbanda.

Os diversos territórios nos quais as religiões afro-brasileiras operam são integrados às relações entre humanos e outros entes, em diferentes momentos. Assim, cada *linha* da religião tem seus rituais e práticas independentes, que podem se cruzar com as formas e os modos de fazer e de existência de outros *lados*. Esses *cruzamentos* relacionam entes do cosmos como sujeitos ativos, que participam nas práticas de cura, nos trabalhos religiosos e espirituais, e no cotidiano das pessoas. Assim, distintos e intensos movimentos se dão pela conexão disjuntiva e de abertura para as diferenças que a religião produz, enquanto “jogo das diferenças” (Anjos, 2006).

Isso nos permite compreender outros modos de existência nos quais as ações rituais e cotidianas envolvem diferentes cosmo-ontologias e territorialidades, espaços físicos, elementos não visíveis, humanos, animais, plantas, pedras, entre outros. As diferenças podem ser conectadas, mas não são colocadas como unidade. Essa conectividade opera “em oposição ao pensamento arborescente que caracteriza a definição de sincretismo (usual na definição das práticas religiosas africanas no Brasil)”:

A ideologia da democracia racial fecundou toda uma imagem do Brasil como o país do sincretismo, da miscigenação racial. Para essa ideologia, a imagem do cruzamento das diferenças está mais próxima de certo modelo biológico, em que espécies diferentes se mesclam numa resultante que seria a síntese mulata. A religiosidade afro-brasileira tem um outro modelo para o encontro das diferenças, que é rizomática: a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades (Anjos, 2006, p. 21).

É nessas modalidades intensivas de aliança, agenciamentos territoriais e cósmicos que os *cruzamentos*, os *caminhos* e as *passagens* movem as diferenças.

O que se expressa na *religião* são relações entre humanos e entes diversos (extra-humanos), nas quais, conforme Anjos e Oro (2009, p. 90), as “coisas ‘de outro mundo’ destacam-se como o lugar da presença se puderem ser encadeadas à série preexistente, conformando um novo enunciado”. Partindo disso, os encadeamentos cosmo-ontológicos e os modos de existir das religiões afro-brasileiras são partes da cosmopolítica, ou seja, modulações e práticas de coexistência de (e entre) mundos, perspectivas nas quais há a irrupção do Cosmos na política (Stengers, 1997). A cosmopolítica não supõe a criação de um mundo comum, fechado, no qual teremos como fim último a integração ou a formação de uma unidade, de um consenso ou a fusão de sistemas. Ela é, sobretudo, a percepção de que mundos diversos, aliados e/ou conflitantes, podem ser acionados e ligados em séries diferenciadas sem que se crie uma unidade de mundos e de práticas.

Atribuo, neste texto, a possibilidade de compreendermos as relações entre humanos e extra-humanos, da e na *religião*, como momentos em que a “cosmopolítica afro-brasileira” (Anjos, 2006) opera. Em certo sentido, podemos asseverar a fecunda ideia aportada em Brito (2017, p. 175) de que, ao falarmos das religiões afro-brasileiras, estamos diante de uma “epistemologia”, ao “revelar as conceptualizações nativas acerca de alguns processos através dos quais o corpo da pessoa-médium”, nas diferentes modulações afrorreligiosas, “transforma-se em um instrumento para a materialização da presença dos guias espirituais”. O autor, ao propor uma “abordagem epistêmica”, diz que, no “terreiro, as pessoas aprendem não só uma episteme, mas também uma epistemologia, a qual inclui técnicas de movimentação de energias e concepções gerais sobre os substratos ontológicos das coisas e dos seres” (Brito, 2017, p. 176)⁶.

⁶ Encontro ressonâncias entre o que o autor diz e as diversas reflexões que obtive, em minha etnografia, quando minhas interlocutoras mães de santo afirmam, enfatizando, que a *religião é como uma medicina*. Sobre isso, ver Ramos, 2015c.

A *encruzilhada* não coloca os elementos que são cruzados na operação como soluções: eles se concretizam como perspectivas, *caminhos* e possibilidades que só serão atualizados enquanto regimes de existência se as forças evocadas e as práticas forem possíveis e fizerem sentido para a relação estabelecida. O “cruzamento de nações” que se opera na religião afro-brasileira “não é a imagem que normalmente se faz do sincretismo”, pois essas nações “não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos” (Anjos, 2006, p. 22).

Para ampliar esse entendimento sobre a *encruzilhada*, aciono a noção de devir (Deleuze; Guattari, 2007), compreendendo outros modos de relação e de existir, que não tomam o essencialismo identitário nem a formulação do uno como modelos. As diferenças se tocam, se *cruzam* e se afastam. Caboclos indígenas, entidades do *povo da rua* e orixás africanos são agregados de modo que as relações e as mobilizações de e entre múltiplos agentes no mundo ocorram. Os *cruzamentos*, as *passagens* e os *caminhos* nos indicam elementos-chave na compreensão de outros modos de existência nos quais ritual e cotidiano, sagrado e profano, humano e extra-humano envolvem e acionam diferentes perspectivas.

Este texto mobiliza reflexões e práticas oriundas de etnografias realizadas⁷ junto ao Centro Espírita Umbandista Reino d’Oxum e Ogum Beira Mar e Seguidores do Sete Encruzilhadas, que está situado na zona urbana do município de Mostardas (litoral médio do Rio Grande do Sul) e que conta com a participação – na *corrente*, na organização interna, religiosa e

⁷ A pesquisa que desenvolvi no doutorado (entre 2011-2015) foi possível a partir de questões que surgiram durante a pesquisa de mestrado (realizada entre 2009-2011). Junto a quilombolas, obtive informações de que havia, no centro do município de Mostardas, uma Casa de Umbanda, cuja mãe de santo era uma mulher nascida naquela comunidade. Para outras informações sobre essa comunidade quilombola e suas relações com a religiosidade afro-brasileira, ver Ramos, 2015b.

nas atividades abertas ao público (festas, *homenagens*, *atendimentos*, *benzeduras*, *dia de terreira*) – de diversas pessoas pertencentes a uma comunidade quilombola chamada Beco dos Colodianos⁸.

A etnografia foi construída na minha participação em atividades nas terreiras e no convívio com *umbandistas* em diversos momentos, conversas etc. Experiências oníricas também foram importantes, pois o modo possível de afecção, nesse tipo de pesquisa, mobiliza uma outra perspectiva de atuação no mundo. Logo, o processo de pesquisa foi, e ainda se constitui como, uma espécie de artesanato, tendo havido uma *lapidação* constante do texto, das ideias e de mim mesmo.

Na terreira de Mãe Irma, há sempre uma primeira parte, que é identificada como *Linha Branca*, na qual *chegam* caboclos e, eventualmente, pretos-velhos e ibejis (espíritos de crianças). Há, ainda, uma segunda parte, tocando-se para a *Linha do Povo da Rua*, ou seja, para os exus, pombagiras e ciganos(as). No intermédio entre uma *linha* e outra, as pessoas da *corrente* trocam suas vestimentas (as da primeira parte são, geralmente, da cor branca, amarela, verde forte; nas da segunda, predominam as cores preto, vermelho e roxo). Essas duas linhas ou lados ocorrem em um mesmo terreiro e na mesma noite, operando-se intensidades que se conectam, se cruzam, mas que se mantêm em diferença. Não há unificação, nem das formas, nem das forças/intensidades.

A terreira, estabelecida junto à residência da mãe de santo, possui, aproximadamente, 30 anos de existência. Mãe Irma fez seu *apronte no Batuque* e demais *reforços na religião* com outra mãe de santo, Mãe Jalba, cuja terreira, o Ilê África Reino de Iansã e Xangô, Iemanjá e Bará e Seguidores do Sete Encruzilhadas, está localizada na cidade de Rio Grande, região sul do estado.

⁸ O município de Mostardas é, em sua maioria, rural e possui três comunidades negras que pleiteiam o reconhecimento como quilombolas, todas oriundas da desagregação do sistema escravista. Uma delas, a comunidade de Casca, já conseguiu a titulação do INCRA em 2010. As outras duas – a comunidade de Teixeira e a do Beco dos Colodianos – ainda lutam para conquistar suas titulações definitivas junto ao órgão federal responsável.

O reforço de Mãe Irma complementou, ainda mais, o seu *aprontamento* na *religião* e foi um processo no qual ela pôde ter o *axé de búzios*, também chamado de *delegum*, o que foi muito relevante para ela. A partir desse processo, essa mãe de santo pode jogar os búzios. Essas duas mães de santo são as principais interlocutoras da pesquisa que, não obstante, mobiliza outras vozes, de filhos(as) de santo de ambas.

“CADA ORIXÁ TEM O SEU TERRITÓRIO E CADA UM TEM A SUA PASSAGEM”: PERSPECTIVAS

A potência de práticas ameríndias, como o xamanismo, pode ser levada em conta diante de intensidades, continuidades e descontinuidades que essas práticas operam e que são, de certa forma, atualizadas na Umbanda? Os(As) caboclos(as) são intermediários(as) de orixás e essas duas referências diferentes, a africana e a ameríndia, são conectadas sem precisar cair em uma unidade e nem em uma “idealização” essencialista do que é ameríndio ou do que é africano.

Cada intensidade é diferente e produz diferença. Neste item, pretendo traçar algumas relações possíveis entre os elementos cosmo-ontológicos ameríndios e africanos que são *cruzados* constantemente pelas práticas *umbandistas*, considerando que podemos evocar o que Vanzolini (2014, p. 280), em outro contexto etnográfico, afirma:

Se os mundos do axé e os mundos perspectivistas apresentam dinâmicas comuns, isso não se deve à presença, em ambos, de uma força cósmica de natureza semelhante, nem resulta necessariamente da combinação entre dispositivos lógicos num dado contexto, mas advém do caráter intrinsecamente indeterminável do universo que esses dispositivos revelam.

As diferentes passagens, como lembra Barbosa Neto (2012), não querem dizer apenas as gerações que os orixás possuem, tampouco, simplesmente as formas que cada um(a) pode assumir. Elas são as possibilidades que um

santo ou santa, orixás e outros existentes podem ter. O caboclo dá *passagem*, mas fica encostado, ele não abandona a pessoa por completo. Uma pessoa *pronta* suporta mais esse acontecimento de receber uma outra entidade que possui outras forças, energias diferentes. Ela faz a passagem. Isso é explicado no seguinte sentido: se *Pai Xangô quer chegar* e não tem uma pessoa naquela terreira que seja *pronta*, para que ele possa nela incorporar, ele *chega e ganha passagem* de outra entidade, para incorporar em uma pessoa. Ele pode, assim, *trabalhar* em um corpo e fazer o que precisa.

A entidade que teve *passagem*, podemos dizer que aumentou a sua potencialidade enquanto entidade da Umbanda, pois fez o *trabalho* que era necessário, para o qual havia sido incumbida e por meio do qual operou algo (uma cura ou *limpeza*) e o que precisava ser feito. É o caso da pessoa *pronta*, que pode *receber* várias entidades e até espíritos que estão *buscando a luz* (eguns). Como pontuam as mães de santo, somente as pessoas *prontas* e as pessoas com muitos anos de religião fazem isso, porque possuem força energética suficiente para tal.

Continuidades energéticas e determinadas forças atuantes, tendo os ameríndios como mediadores espirituais, são expressas no pensamento e nas práticas da religião afro-brasileira quando há a referência aos caboclos da Umbanda. Para Peixoto (2008, p. 27), os caboclos são:

[...] espíritos de índios brasileiros, sul ou norte-americanos, que dispõem de conhecimento milenar xamânico do uso de ervas para banhos de limpeza e chás para auxílio à cura das doenças. São entidades simples, diretas, por vezes altivas, como velhos índios guerreiros [...] São exímios na limpeza das carregadas auras humanas, experientes nas desobsessões⁹ [...] Na magia que

⁹ O autor indica como “desobsessão” a prática de retirada de espíritos chamados como obsessores, espíritos que operam forças negativas às pessoas e que precisam ser *lapidados* por *espíritos de luz*. Os caboclos são espíritos de luz que *lapidam* as pessoas e os espíritos. O xamanismo também opera algo nesse sentido: o xamã precisa mediar a saída dos espíritos dos animais abatidos antes de a comunidade consumir a carne da caça.

praticam, usam pombas para riscar seus pontos, fogo, essências cheirosas, flores, ervas, frutas, charutos e incenso.

Por sua vez, Paulo d’Ogum¹⁰ aponta que os *caboclos eram caciques* e que *eles têm o conhecimento das ervas, da medicina*. Isso nos mostra que a *força* indígena, enquanto fluxo energético, é operada como síntese disjuntiva – a conexão entre diferenças –, como uma abertura ao diferente. A Umbanda opera potências e vibrações cósmicas ligadas aos espíritos indígenas, que podem estar tanto na Amazônia como em uma pedreira, com grafismos, localizada no interior do município de Mostardas, como veremos. Então, os caboclos:

[...] *são os espíritos indígenas, os mensageiros dos orixás. Porque os orixás não chegam na Umbanda, eles são da Nação Afro, então os caboclos são mensageiros dos orixás. A comunicação deles é espiritual: a pessoa faz um pedido para o caboclo e ele leva o pedido ao alcance do orixá. Eles fazem o intermédio* (Entrevista com Paulo d’Ogum, Mostardas, dezembro de 2012).

A existência de práticas ameríndias atuando no interior da religião afro-brasileira permite compreender o entrosamento entre espíritos indígenas e os elementos afro-brasileiros. Segundo Sztutman (2009, p. 2),

[...] pessoas como os xamãs – ou pajés, se quisermos manter a palavra de origem tupi – podem ter acesso a essa humanidade dos [...] não-humanos, que se apresentam de variadas maneiras [...] Se xamãs são aqueles que podem, com mais facilidade, gerenciar seu próprio trânsito, eles são necessários, muitas vezes, para intervir nos trânsitos malsucedidos de seus congêneres. Não por acaso, muitas vezes foram referidos na literatura etnológica como mediadores, diplomatas, curadores ou mesmo médicos.

¹⁰ Paulo d’Ogum é outro importante interlocutor da pesquisa, reside em Rio Grande. Algumas vezes, viajou a Mostardas para visitar a terreira de Mãe Irma, onde conseguiu conversar com ele.

O xamanismo ameríndio operaria em termos de uma política cósmica: os *pajés* são os “que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história” (Viveiros de Castro, 1996, p. 120). Entre os “mundos de axé” e os “perspectivistas” se traça não “apenas aquilo que a atividade ritual ou xamânica pressupõe, as ‘participações’, mas também seu efeito para a afirmação de uma posição ativa do sujeito frente a outros (possíveis) sujeitos” (Vanzolini, 2014, p. 280).

Os processos de cura e de auxílio às pessoas ocorrem na *religião* e estão ligados, a meu ver, com o xamanismo indígena, à pajelança e também às relações com a natureza que os diferentes coletivos não ocidentais operam. Seguindo Anjos (2006), acredito que esses elementos abrem possibilidades de outras formas de lidar com o sincretismo. As práticas afro-brasileiras vão além do, e contra o, conceito de “democracia racial”, “sem cair no lusotropicalismo e nos mitos nacionalistas da mestiçagem cultural”¹¹ porque mostram que estamos diante de acontecimentos, devires e *passagens*, que são operados na lógica de “disjunção inclusiva” (Deleuze, 2011), que é quando “cada ser implica de direito todos os seres”, em um “processo [que] consiste em um percurso de intensidades” (Zourabichvili, 2004, p. 105-106).

No caso pesquisado, opera-se uma relação cosmopolítica quando os afrorreligiosos evocam a importância dos caboclos indígenas e *pajés*, que realizam curas e estabelecem relações com os espíritos auxiliares: os animais e as plantas. Essas relações são feitas e se dão em territórios nos quais a mediação não só será possível como é intensivamente necessária, como na atuação com as práticas de cura e as receitas de *banhos de ervas*. A interpenetração do cosmos e dos corpos permite aprender a operação de relações: o intermediário para o orixá que *trabalha* na pedreira será algum caboclo da *linha de Xangô na Umbanda*. Essa relação é explicada por Cristian¹²:

¹¹ Declaração de José Carlos dos Anjos em conversa com o autor deste artigo (2012).

¹² Cristian é outro importante interlocutor, reside em Rio Grande e integra a terreira de Mãe Jalba.

Se a filha [carnal] da Mãe Irma for à beira da praia fazer um serviço, não vai ser a Jurema dela, das Matas, quem vai chegar [incorporar] nela; quem vai chegar é a Jurema da Beira da Praia. Se ela estiver numa pedreira, quem vai chegar é a Jurema da Pedreira, de Himalaia, que é a Jurema que eu trabalho, e não a Jurema das Matas. Isso depende do território! Cada Orixá tem o seu território e cada um tem a sua passagem! Pelo lado de Umbanda, existem sete Orixás: Bará, Ogum, Iansã, Xangô, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Quando eu falo Bará, ele não fica restrito só a um Bará, entendesse? Este Bará, que eu falo, para o lado da Umbanda, puxa o Xapanã para a linha dele. E, tem um monte de caboclos que são Oguns. São vinte e sete Oguns e, destes, saem os caboclos. Cada orixá tem seus caboclos, vários, mulheres e homens (Entrevista com Cristian, Rio Grande, agosto de 2012).

Cristian salienta a relação entre os orixás, caboclos e os territórios nos quais os *trabalhos* são realizados: se o *serviço* ocorrer em uma pedreira, a pessoa vai receber uma cabocla Jurema *que vem na linha de Xangô*; se for à beira da praia, uma Jurema da Beira da Praia, cabocla da *linha de Iemanjá*. Assim, é nas intensidades, nas *passagens* e nas forças energéticas que os territórios e os corpos operam porque os orixás estão no local da evocação da intermediação: o orixá da pedreira é o Xangô; da praia de água salgada, é Iemanjá; da mata, é Ogum. Os diferentes caboclos e caboclas vão operar os *trabalhos* e a intermediação entre humanos e extra-humanos. Do mesmo modo, na terreira, cada *ponto* chama uma *linha* específica de cada orixá e dos caboclos a ele associados. No *ponto* de Ogum, por exemplo, vão *chegar* (incorporar) nas pessoas, caboclos da *linha* de Ogum.

Quando a pessoa já está bastante *lapidada*, ou seja, já passou por determinadas fases de *aprontamento* e participação na religião, ela incorpora um caboclo e fica com esse até o final da *Linha Branca* ou pode *dar passagem* para outro caboclo de outras *linhas* que os *pontos* vão chamando. Já as pessoas que ainda estão se *desenvolvendo* na religião recebem uma entidade no momento ritual e desincorporam antes de darem o *passe*¹³ nas pessoas

¹³ O *passe* é uma forma de *limpeza* energética-corporal, durante o qual a entidade *de luz* realiza alguns movimentos junto ao corpo da pessoa que está sendo *atendida*. Mesmo

e ficam, enquanto *cambonos*¹⁴, no auxílio das pessoas que vão ter com as entidades que *estão na terra*.

Sem os intermediários – os diversos espíritos e as diferentes *energias* –, a *religião* não realiza a sua potência. A Linha Cruzada conecta as diferenças não para formar uma unidade, mas para manter as diferenças intensivas, enquanto tais: nada se faz sozinho e nada opera pelo uno, há as ligações e há os distanciamentos possíveis. O *cruzamento* possibilita que em uma *pedreira dos índios* possa ser feito *trabalho* para Xangô.

Certa vez, quando conversávamos, Mãe Irma e o seu ex-companheiro me falaram da existência de um local, no interior do município de Mostardas, no qual havia *gravuras indígenas* em pedras (grafismos rupestres, em um sítio chamado *Taroça*, localizado no Rincão, à beira da Lagoa dos Patos). Na perspectiva da Umbanda, esse local é intensamente forte nas relações que a religião opera. Quando se evoca aquela *pedreira* como um lugar importante para as práticas religiosas, realiza-se um encadeamento cósmico, uma conexão coexistente de diferenças, atualizando intensidades possíveis de serem compostas em suas relações.

O Xangô *trabalha* na pedreira e tem como aliados os caboclos, que possuem práticas indígenas milenares. Na pedreira do Rincão, segundo as pessoas da *terreira*, havia os *pajés*, os *preservadores da religião*, os *feiticeiros*, como foi dito na conversa que tivemos. Essas forças podem ser acionadas na *terreira* e em outros momentos – como em um *atendimento*, quando o

que essa não apresente nenhum problema de saúde visível, todos os presentes nas atividades da *religião*, que são abertas ao público, como as *homenagens* aos *santos* ou os dias de desenvolvimento de membros da *corrente*, recebem o *passe* como forma de cura, proteção e contato com as entidades. É uma característica da *linha de Umbanda* e da *linha dos pretos-velhos*. Nos casos aqui tratados, as pessoas que desejam receber o *passe* das entidades são informadas do momento pela cabocla-chefe e se dirigem até elas, que esperam no centro do salão da *terreira*.

¹⁴ Membro da *corrente*, auxiliar da mãe ou pai de santo da *Casa*, e das entidades. Responsável por informar as pessoas e passar as receitas que as entidades indicam para aqueles com quem conversaram ou em quem deram *passes*.

caboclo ou a cabocla possuem a força de curar, mesma força que tem um pajé, porque ele *tem o conhecimento das ervas, da medicina*.

Conhecer a *força dos índios* é a parte da aprendizagem que a pessoa opera na religiosidade afro-brasileira: ela não pode e não deve conhecer sem ter a vivência na e da religião, a percepção da natureza e de tudo aquilo que envolve seu corpo, seu espírito e suas relações com os orixás, com substâncias, com outras entidades, com animais, com plantas, com o Cosmos. É pela vivência, pelo entrosamento ritual e cotidiano entre humanos e extra-humanos, que a pessoa vai conhecer mais e saber como *fazer* (n)a religião.

Tais circunstâncias são constantemente evocadas no conceito de *lapi-dação*, no *desenvolvimento* do espírito e do corpo *batuqueiro* (Anjos, 1995). A pessoa, nas religiões afro-brasileiras, passará por apreensão de substâncias, que construirão e constituirão seu corpo, por relações entre ela e outros entes, podendo chegar ao grau de Mãe ou Pai de Santo, iniciando outras pessoas na religião, abrindo sua própria terreira, realizando *atendimentos*, *jogando os búzios*, fazendo *benzimentos* etc.

Os caboclos indígenas são intermediários de orixás africanos, são *Mensageiros*. Essas duas referências diferentes, a africana e a ameríndia, são conectadas, sem formar unidade e nem “idealização” essencialista do que é ameríndio ou do que é africano. Cada intensidade é diferente e produz diferenças. O Sete Encruzilhadas, como veremos, *cruza-se*: ele é caboclo da Umbanda, mas poderá *chegar* ao Batuque, porque, segundo Mãe Jalba, ele *já é quase orixá* e, ainda, *já chega como exu*, na Linha de Exu, na *virada* que ele faz. Aqui, outro elemento de diferenciação ocorre: a possibilidade de um caboclo indígena assumir uma posição no panteão de orixás africanos, sem dividir essas potências de forma estanque. Pois, na *virada* que ele faz, ele se nomadiza entre diferentes *linhas* de atuação: Umbanda, Quimbanda, Batuque...

Há, portanto, um intensivo encadeamento de conhecimentos ameríndios e africanos a partir da intermediação e das práticas que se operam na Umbanda. No que envolve a cura, *umbandistas* afirmam que a *religião é uma medicina*. Em diversos textos umbandistas e no que as mães de santo

e outras pessoas evocam, encontramos a ideia de que a Umbanda é mais que religião, é ciência. A própria palavra “Umbanda” – que, segundo vários estudos, é oriunda do kimbundu, uma das diversas línguas africanas – quer dizer “arte de cura”¹⁵. Isso a aproxima, de certa forma, da práxis cosmo-ontológica dos *pajés*, no sentido literal, o que também se conecta ao que afirma Vanzolini (2014, p. 276): o “axé orienta as religiões de matriz africana para o desenvolvimento de mecanismos de controle das conexões entre os diversos elementos e partes do cosmo, em um regime comparável àquele em que, entre povos indígenas da América do Sul, se dão as transformações xamânicas”.

Estamos diante de coletivos sociocósmicos, nos quais os processos de cura só podem estar ligados a outros elementos, como as entidades, os animais, as plantas etc., em uma interação constante. Conforme Sztutman (2009, p. 4) enfatiza, os povos ameríndios “estariam acostumados a conceber o que chamamos de natureza como um domínio fortemente dependente da ação humana, em interação constante com o domínio humano”.

Para afrorreligiosos(as), a meu ver, a “natureza” é também permeada por diversos entes partícipes dela, sendo permeada pelas relações humanas e extra-humanas, em interação constante e diferenciante. O peso que essa dimensão possui se dá em termos de *cruzamentos* possíveis, entre diversos modos de existência e nas práticas de cura e saúde. Não se trata apenas de um “cuidado” com a natureza, mas sim de uma relação intensiva entre Cosmos, pessoas e outros entes, operada em um plano de coexistência em que a natureza (a mata) é conectada a outras dimensões¹⁶. O acontecimento de *cruzar* corpos, entidades e locais, curar pessoas e realizar *sacrifícios*¹⁷ aos orixás e a outras entidades opera práticas de coexistência entre possíveis.

¹⁵ Ao afirmar que praticantes da Linha Cruzada se reconhecem como *umbandistas* ou chamam a religião de Umbanda, vemos que eles e elas operam a arte de curar com tal reconhecimento – a palavra é potência.

¹⁶ Sobre isso, ver Cabrera (2012), no contexto afrorreligioso cubano.

¹⁷ Sobre o sacrifício de animais, neste contexto de pesquisa, ver Ramos, 2016.

“SEU SETE ENCRUZILHADAS”, CABOCLO E EXU

*Roda Sete Encruzilhadas,
Na sua Linha de Bará.
Ele comanda a sua terreira,
Louvado seja em nome de Oxalá!
Saravá meu pai,
No reino da Oxum,
Ele que é o nosso chefe,
A segurança do Congá!¹⁸*

O Caboclo Sete Encruzilhadas *abre a religião* para que os espíritos de negros escravizados, de indígenas e de outros *povos* possam *chegar*. Em textos umbandistas e sobre a Umbanda, aponta-se como acontecimento fundador dessa religião a incorporação de um espírito indígena por Zélio de Moraes: ele recebeu o Caboclo das Sete Encruzilhadas em uma sessão espírita no Rio de Janeiro, em 1908¹⁹. Esse acontecimento marca a abertura e propagação dessa *religião*, abertura também às *linhas*, aos *povos* e suas potências, podendo realizar curas e *caridade*.

Essa propagação da Umbanda, atualizada pelo Sete Encruzilhadas, está baseada na concepção de que essa religião existe há milênios, de que ela é uma das *religiões mais antigas do mundo* e que possui ligações com o *Egito Antigo*, com a Índia e com o Oriente²⁰. Segundo Peixoto (2008, p. 23), a Umbanda é caracterizada como um “movimento caritativo mediúnico de

¹⁸ *Ponto* cantado na terreira de Mãe Irma. Noto, aqui, que o nome das duas terreiras possui o “Seguidores do Sete Encruzilhadas”. Por isso, sempre começam as atividades da *terreira* com o *ponto* de *abertura dos trabalhos* e, após, vem esse *ponto* do Sete Encruzilhadas. Nos casos em questão, troca-se o trecho do ponto, se esse é cantado ou tocado no *reino da Oxum* (Casa da Mãe Irma) ou no *reino da Iansã* (Casa de Mãe Jalba).

¹⁹ Ver Giumbelli (2002) e Peixoto (2008).

²⁰ Mãe Jalba me falou, certa vez: *Tu vens procurar o que tem de afro na religião? Mas tens que ver que ela [a religião] é muito mais antiga! Isso vem lá da Índia e do Egito Antigo!*

inclusão espiritual [...]. A natureza cósmica não é rígida e imutável, e sim flexível e em constante transformação”.

Paulo d'Ogum enfatiza que o surgimento da Umbanda foi um modo de *abrir muitas portas*, para todas as entidades *que não tinham como chegar* [não tinham entrada no espiritismo]. O *Sete Encruzilhadas fundou a Umbanda e ele abriu portas para todo mundo! Todos os povos! Porque na Umbanda entra qualquer linha, pois cada linha tem seu comandante e tem uma porta para passar, para entrar e sair*. Ele ainda declara sobre *Seu Sete Encruzilhadas*:

Quebrou aquele preconceito, não é!? [de os espíritas não deixarem as entidades negras e indígenas atuarem nas sessões mediúnicas]. Era um preconceito isso aí! E, outra coisa, os pretos-velhos, os espíritos dos negros africanos, não tinham onde chegar, porque na religião africana, no Candomblé, eles eram considerados sofrendores. Então, teve um espaço, uma porta aberta na Umbanda para os negros africanos chegarem. Assim, começou a chegar a Linha dos Pretos-Velhos e é infinita a quantidade deles. E eles têm uma 'baita' sabedoria (Entrevista com Paulo d'Ogum, Mostardas, 7 de dezembro de 2012).

Essa abertura feita pelo Sete Encruzilhadas realiza um encadeamento no qual espíritos tidos como “atrasados” e “sofredores” possuem suas intensidades energéticas e podem fazer curas. Paulo d'Ogum ainda explica que o Caboclo Sete Encruzilhadas,

[...] chegou dentro do kardecismo e eles [kardecistas] não aceitaram! Deste modo, o Caboclo Sete Encruzilhadas ordenou que juntassem um povo e fizessem a Umbanda e ela começou só na palma da mão, sem tambores. O tambor foi adaptado da Nação Afro. Era só na palma da mão e todo mundo vestido de branquinho. E começou a chegar os caboclos, índios, nesta religião. Eles chegavam um pouco crus, uns falando Tupi-guarani ou com linguagens que ninguém entendia. Com o passar do tempo, os índios foram se lapidando e conseguiram se entrosar e serem entendidos, mas o Sete Encruzilhadas, como Caboclo chefe, entendia tudo (Entrevista com Paulo d'Ogum, Mostardas, 7 de dezembro de 2012).

O *lapidar* é o movimento constante por meio do qual se *aprontam* espíritos, humanos, corpos, pedras etc., para que haja conexão com os outros entes do Cosmos. Quando é evocado que os espíritos – nesse caso, os ameríndios – *foram se lapidando*, estamos diante de uma noção que envolve tanto o sentido de agregação (*conseguiram se entrosar*) como também o próprio conceito de *aprontamento*, iniciação na religião, já que também os espíritos vão apreendendo elementos, formas e forças, junto aos humanos. O *fundamento*, portanto, sempre opera, nas religiões de matriz africana, como elemento ligado ao processo de *feitura* – seja esse de uma pessoa, de uma entidade ou de um outro modo de existir. O fundamento tem a ver com o criar e recriar procedimentos, e o *aprontamento* é um dos elementos-chave e compósitos do fundamento.

Os espíritos, desse modo, vão sendo *aprontados*, assim como também a pedra e a pessoa são *aprontadas no Batuque*²¹. Ao mesmo tempo, quando Paulo d’Ogum menciona que *chegavam os índios*, vemos que ele aciona a ideia de que os espíritos ameríndios andam juntos com as *forças* de orixás e de outros entes relacionais afro-brasileiros (pretos-velhos, exus, pombagiras etc.). Assim, a partir de uma *lapidação*, a própria *linha de Caboclos* vai *assentando-se* na terreira e nas formas cosmo-ontológicas de atuação na religiosidade.

Na bibliografia umbandista, Peixoto (2008, p. 15-16) afirma que Zélio de Moraes, aos dezessete anos, “começou a sofrer estranhos surtos, durante os quais se transfigurava totalmente”, tomando postura de “um idoso, com sotaque diferente e tom manso, como se fosse uma pessoa que tivesse vivido em outra época” ou, ainda, “tomando uma forma que mais parecia a de um felino lépido e desembaraçado que mostrava conhecer muitas coisas

²¹ As pedras são, no *Batuque*, os *acutás*, que possuem as forças dos orixás. Cada orixá tem uma pedra (*acutá*) de tamanho, cor e formatos diferentes. Conforme Anjos (2008, p. 89), o “acutá não remete para um poder que do além se faz representar num mediador simbólico. O acutá – essa pedra sagrada aqui e agora – já carrega de imediato a totalidade do ser da divindade. Esta pedra sagrada, aqui e agora, é o Xangô, o Ogum, a Iemanjá”.

da natureza”. De minha parte, vejo que, por essa descrição, Zélio já estava apreendendo potências oriundas de outras intensidades, antes mesmo da incorporação realizada pelo Sete Encruzilhadas, durante uma sessão espírita.

Os “estranhos surtos” que o “transfiguravam” fizeram com que seu pai o levasse à Federação Espírita de Niterói. Na ocasião, segundo Peixoto (2008), manifestaram-se entidades de africanos escravizados e indígenas nos presentes. O dirigente da Federação achou aquilo um absurdo e alegou que essas forças eram “atrasadas espiritualmente”. O autor conta que Zélio foi então tomado por uma força estranha e que disse: “Por que repelem a presença desses espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? É por causa de suas origens e de sua cor?”. Ao ser questionado a respeito de que força era aquela que tomava Zélio, ela respondeu que era o Caboclo das Sete Encruzilhadas²², “pois, para mim, não haverá caminhos fechados”:

[...] a entidade revelou a missão que trazia do Astral: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã (16 de novembro) estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que esses irmãos poderão transmitir suas mensagens e cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve haver entre todos, encarnados e desencarnados” (Peixoto, 2008, p. 17).

Em outro sentido, Giumbelli (2002, p. 194), ao falar de Zélio, pontua uma série de autores e autoras que se debruçaram a explicar o “surgimento” da Umbanda no Brasil. Algumas explicações colocavam Zélio como “pioneiro” ou como “veículo” de “propagação da Umbanda”, e outras nem mencionavam seu nome. Para o autor, “mesmo os textos que tratam das origens ou da história da Umbanda, ou mesmo do Caboclo Sete Encruzilhadas

²² Peixoto (2008, p. 16-17) explica que o espírito havia falado que era, no momento, “resquícios de uma encarnação em que fui o padre Gabriel Malagrida. Acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição... Mas, em minha última existência física, Deus me deu o privilégio de reencarnar como um caboclo brasileiro”.

[...] não se sentem obrigados a mencionar o nome de Zélio”. O autor reconhece que “o problema das origens da Umbanda não pode ser reduzido a questões de prioridades e de fundadores”, uma vez que “não faz muito sentido procurar por prioridades e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado”.

Considero que é no acontecimento de *abertura da Umbanda* que o espiritismo kardecista também se abre para outras entidades (antes repelidas), como os pretos-velhos e os indígenas. É por esse processo que *abre caminhos* diferenciadores, que vemos os *cruzamentos* enquanto encadeamentos, como modos criativos de regimes de existência, nos quais se processam aberturas e fechamentos. É o caso da Linha Cruzada: Mãe Jalba, que *recebe* o *Seu Sete Encruzilhadas*, enfatiza que alguns *caboclos* podem *chegar na linha dos Exus*. Ela fala sobre as *passagens*, mencionando *um ponto que diz: “Sete Encruzilhadas, Santo Antônio ele é”. Então, ele tem uma passagem. E o Santo Antônio, no cruzamento, é o Bará jovem!*

Diversas vezes vi *Seu Sete Encruzilhadas* praticar cruzamentos na *religião*. Certa vez, em maio de 2012, quando começavam os preparativos para se realizarem os *sacrifícios* e outras práticas rituais para efetivar o *reforço* de Mãe Irma no *Batuque*, em Rio Grande, na terreira de Mãe Jalba, uma das filhas de santo da *Casa* perguntou: *Mãe Jalba, a senhora me dá licença para acender uma vela para o Seu Sete?* Como resposta, ela disse: *eu ia acender, e me esqueci! Pode sim!* Assim, esta senhora colocou em frente à imagem do Sete Encruzilhadas uma vela acesa.

Em um ritual destinado ao *Batuque*, o Sete Encruzilhadas foi aliado: a relação com ele estava sendo efetuada junto com a relação com orixás, desde o início, mas teve de ser confirmada acendendo-se uma vela, na terreira, para ele. Se tudo se inicia com exu, com Bará, e o Caboclo Sete Encruzilhadas *se cruza* como exu, ele precisou ser agregado ao que estava sendo feito, antes de começar os *sacrifícios*. Como vimos, os caboclos são *mensageiros dos Orixás*.

O segundo fato aconteceu em agosto de 2012, na *homenagem* realizada para Seu Sete Encruzilhadas, na *linha de Umbanda*, também na *Casa de Mãe Jalba*. Em determinado momento, o próprio caboclo *puxa* um *ponto* no qual mencionava que ele *era Exu*. O *ponto*, que eu já ouvira em outras oportunidades, inclusive cantado por pombagiras, dizia: *Se ele ganhou esse presente/ É porque ele é o Exu. Ele, lhe agradece/ Muito obrigado, na Lei de Exu*. Após o Sete Encruzilhadas puxar esse *ponto*, falou: *se a terreira é cruzada, tem que puxar o ponto de Exu!* Ele *puxou* esse *ponto* no momento em que caboclas e caboclos dançavam com uma torta²³, indo do centro do salão da terreira até a porta de entrada do templo, que ficara aberta o tempo todo. Naquela noite, de *Festa de Caboclo*, o *Seu Sete puxou o ponto* de Exu²⁴. Mãe Jalba explica como o Sete Encruzilhadas tem a sua *virada* para Exu:

Existem três passagens do Seu Sete: da mocidade dele à velhice! São as passagens, o tempo dele²⁵. Seu Sete cruza as linhas porque ele é o índio mais velho. O primeiro protetor que veio na terra. Ele tem escada para subir, vai evoluindo e passa pela

²³ Esse momento ritual ocorre em todas as homenagens realizadas, em ambas terreiras, pela linha de Umbanda e, na homenagem feita para Exus e Pombagiras. Trata-se de um percurso no qual as entidades que estão na terra, ou seja, incorporadas, equilibram uma torta (similar às que são feitas para festas de aniversário) no topo da cabeça e dançam percorrendo o salão da terreira, dirigindo-se, geralmente, do congá (altar) até a porta do templo. Cada entidade passa a torta para uma outra, que faz o mesmo percurso. Nos casos de homenagens para santos, é cantado o ponto correspondente como, por exemplo, para Oxum, canta-se: “Eu vi mamãe Oxum na cachoeira, sentada na beira do rio. Colhendo lírio lírio é, colhendo lírio lírio ah, colhendo lírio pra enfeitar o seu Congá”.

²⁴ Cristian também ressalta que o Sete Encruzilhadas *chega pelas Sete Linhas!* Que ele *trabalha em qualquer linha*.

²⁵ A dimensão de *passagens* ocorre em relação a Orixás: por exemplo, existem as *passagens criança, adulto e velho* do Oxalá, da Iemanjá, do Ogum... Em outros lugares e contextos chamam-se *qualidades*. Já a *virada* opera algo complexo em que a entidade pode, então, *cruzar as linhas* ou *lados* afroreligiosos, assumindo características de outros *povos*, atuando com outras forças mas, não obstante, produzindo *axé*.

Linha do Povo da Rua. Ele comanda a tribo dele toda! A bandeja dele [oferenda] é caça, mas a gente não pode caçar para dar para ele! Vinho, até hoje não sei porque, é a bebida dele, porque antes era cerveja preta... Ele deu uma virada e hoje é vinho! É, ele fez muita virada! Ele é uma tribo [...]. A virada dele é um segredo e foi quando ele veio, por primeiro, é que começou a Umbanda. Com muitas dificuldades: era tudo feito sem tambor, escondido e com luz apagada!! Era tudo à luz de velas, porque não se acendia a luz para as pessoas de fora não verem! Era tudo escondido na época, se não, vinha a polícia e prendia todo mundo! Mas o Seu Sete, quando vem, traz toda a tribo dele (Entrevista com Mãe Jalba, Mostardas, dezembro de 2013).

Nessas *aberturas*, se os entes são encadeados ou *cruzados* no processo, é porque eles fazem parte para que isso funcione; eles são confrontados, ligados e dispersados enquanto forças possíveis de atuação. E, nessas forças, existem as *viradas*. Mãe Jalba afirma que, no *mundo dos Orixás e dos Caboclos*, há uma *irmandade*, sem entes *superiores*:

Eu venho trabalhando com Seu Sete há muitos e muitos anos e ele faz muita coisa! Quando estou na pior, grito para o Seu Sete. Ainda, ele faz virada para o Exu. Ele trabalha na Linha de Exu! Ele cruza e ele se cruza! É porque o Exu das Sete Encruzilhadas é o mesmo que o Seu Sete Encruzilhadas [caboclo], mas ele faz virada, quer dizer, ele tem luz suficiente para isso! Chega na terreira [umbanda] e chega na Linha dos Exus. Ele tem a permissão para isso. E, no momento que ele for considerado um Orixá, ele já não faz mais isso, pois virá o sucessor dele e ele vai para o Batuque, como Orixá (Entrevista com Mãe Jalba, Mostardas, dezembro de 2013).

Se a *Casa* é *cruzada*, consequentemente, a *chefe da terreira* e outras pessoas (e entidades) também são: Mãe Jalba tem como seu caboclo o Sete Encruzilhadas, mas que *chega* também em outra *linha*, ele é *cruzado* com o exu, ele faz a *abertura* para a Linha de Exus. Essa abertura ele já fez também quando chegou ao espiritismo kardecista, quando *abriu* a Umbanda, para que espíritos de negros escravizados e de ameríndios pudessem *chegar*. Para Mãe Jalba, o *Seu Sete* é um caboclo, que ainda não está considerado, mas é

quase um Orixá! Se ele vier numa Linha de Nação, numa Roda de Batuque, ninguém diz que ele é um Caboclo!

Quando o *Sete Encruzilhadas se cruza*, na *virada*, ele opera um devir-exu do índio?²⁶ A partir de um devir-orixá, o que as mães de santo operam e encadeiam é uma aliança intensiva²⁷, porque isso envolve o Cosmos e diferentes entes, ativando a potência de um(a) orixá no território em que ele ou ela *trabalham*. Assim, quando a mãe de santo faz o *cruzamento*, no momento de iniciar uma pessoa na religião, ativa, conseqüentemente, uma série de outros actantes que são espíritos mediadores (da Umbanda, Quimbanda e do Batuque) e que, também, são potencialmente fortes.

POR UMA CARTOGRAFIA DA “COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA”

A abertura e as conectividades na *religião* são o *cruzamento* e as *passagens*. É por meio da diplomacia cósmica de (e entre) mundos e entes que o encadeamento cósmico ocorre:

A “abertura de caminhos” também passa pelos cruzeiros, aqueles em cruz (+) ou num xis (x). Abrir os caminhos significa aliviar os percursos de um empreendimento de possíveis interferências negativas. Os empreendimentos da vida também são percebidos como caminhos: realizar-se profissionalmente, ter sucesso escolar, fazer um bom casamento. As linhas de vida devem ser mantidas livres de obstrução espiritual. Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território (Anjos, 2006, p. 19).

²⁶ Certa vez, quando conversávamos na *terreira* de Mãe Jalba, Cristian me disse que a forma dos *exus* e das *pombagiras* pode ser de *índios* e *índias*. Segundo ele, na *África*, *tem os negros, mas também tem tribos de índios. Então, existem exus que são índios*.

²⁷ Ver Viveiros de Castro, 2007.

Estaríamos diante de um devir-orixá do caboclo, de um devir-índio do exu, de um devir-negro de Santo Antônio? Os *caminhos* só são possíveis se houver o encadeamento com diversos entes, relacionando-os. Vimos que há os *intermediários*, que são caboclos e caboclas, e que há as *passagens*; e há, ainda, fluxos e *energias* que operam *cruzamentos* nos corpos, nas *Casas*, nos territórios e no Cosmos.

Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 93), ao falarem dos povos ameríndios, dizem que, para esses, o mundo é “uma multiplicidade de multiplicidades intrinsecamente conectadas”. De minha parte, considero que, para o caso dos grupos afro-brasileiros e, notadamente, afrorreligiosos, acontece algo muito similar: em suas práticas cotidianas e rituais, estão constantemente envolvidos os elementos da natureza e da cultura, imbricados em práticas cosmopolíticas, nas quais uma miríade de potências, entes e forças atuam. Assim, “[...] os ameríndios pensam que há muito mais sociedades (e, portanto, humanos) entre o céu e a terra do que sonham nossas antropologias e filosofias. O que chamamos de ‘ambiente’ é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 94, grifo dos autores).

Corroboro Vanzolini (2014, p. 280) quando a autora indica que “tanto nos mundos indígenas quanto no universo das religiões de matriz africana no Brasil, é preciso afirmar-se sujeito em um universo povoado por outros sujeitos, ou afirmar sua força em um universo povoado de outras forças – isto é, outros sujeitos e outras forças [...]”. É que para os coletivos afro-brasileiros e para os coletivos indígenas, estamos diante de modos de existência complexos, nos quais uma série de elementos estão intrinsecamente imbricados na (quase) dissociação entre natureza e cultura e que são, notadamente, povoados por diversos entes.

E, ressoando elementos da filosofia grega antiga ao propósito deste texto, concordo com Spinelli (2006, p. 42, grifos do autor) que, “[s]e tivéssemos que restringir a palavra *kósmos* a um único termo, *arranjo* seria certamente o que melhor lhe conviria, em razão de sua amplitude e sua variação de significados...”. Segundo essa premissa, o que chamamos de Cosmo é um

constante “arranjo” de “modos diferentes” (Spinelli, 2006, p. 43) e, refletindo sobre a religiosidade afro-brasileira, podemos dizer que este arranjo cósmico se dá tanto pela interação dos diferentes entes em contato como, também, pelas práticas rituais constantemente desenvolvidas nos terreiros.

Assim, podemos considerar a existência de um devir-outro, um devir-raça, um devir-povo quando são evocados os *cruzamentos* das *linhas* nesse modo de existir que produz diferenças nas relações e que não toma a unidade como modelo, produzindo as diferenciações possíveis, em um arranjo. Agenciamentos e devires operam-se em modos de existência porque, justamente, não são da ordem da semelhança, nem da imitação, nem da identidade. Segundo Deleuze e Guattari (2007), as relações que compõem, decompõem ou modificam um indivíduo correspondem a intensidades que o afetam, aumentando ou diminuindo sua potência de agir, vindo das partes exteriores ou de suas próprias partes.

É quando um caboclo faz as curas de um *pajé* indígena na Umbanda e, na *virada*, faz a *intermediação* entre as pessoas e as divindades, como exu, que as entidades produzem e operam suas relações e fazem cosmopolítica, conectando territórios, corpos e agenciamentos extra-humanos. Em uma *benzedura*, um *banho de ervas*, uma *proteção* estão sendo agenciadas potências, forças cósmicas, natureza, pessoas, locais, acontecimentos. As relações se constituem nos *caminhos* percorridos e traçados pela religião afro-brasileira.

Nas religiões de matriz africana, portanto, não temos uma “síntese mulata”, mas a *encruzilhada* e é nessa que se opera a cosmopolítica afro-brasileira (Anjos, 2006). Nesse território existencial – que *pertence* ao Bará, ao Exu e à Pombagira e também ao Ogum, orixá intensivamente ligado às matas *dos índios* –, é que a Umbanda, o Batuque, a Quimbanda e outras formas cosmo-ontológicas e aforreligiosas são afetadas por diferentes agenciamentos, arranjos cósmicos e potências.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 2009, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: ANPOCS, 2012.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmo-política afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995. p. 139-151.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.
- ÁVILA, Carla Silva. *A princesa batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2011.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BRITO, Lucas Gonçalves. A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 173-197, set./dez. 2017.
- CABRERA, Lydia. *A mata*. São Paulo: EDUSP, 2012.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2007. v. 4.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner G. da (org.). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 183-217. (Memória Afro-brasileira, 1).

ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

PEIXOTO, Norberto. *Umbanda pé no chão: um guia de estudos da Umbanda*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008. v. 1.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

RAMOS, João Daniel Dorneles. *Quilombolas de Beco dos Colodianos: identidade, diferença e territorialidades*. Curitiba: Appris, 2015b.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A religião é como uma medicina: aprontamento, cosmopolítica e cura entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul. In: ANDRADE, João Tadeu de; MELLO, Márcio Luiz; HOLANDA, Violeta Maria de Siqueira (org.). *Saúde e cultura: diversidades terapêuticas e religiosas*. Fortaleza: EdUECE, 2015c.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (cosmo)lógica das relações humano-animalis nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 166-189, 2016.

SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques VII: pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte, 1997.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista: um sobrevo. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 4, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1468>. Acesso em: 17 nov. 2018.

VANZOLINI, Marina. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 271-285, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 77, p. 91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

Recebido em: 11/02/2019

Aprovado em: 09/09/2019

CRENÇAS E PROMESSAS NAS TRAVESSIAS DA VIDA

Maria Engrácia Leandro
José Pinto¹

Foi na Senhora do Amparo. No meio da capelinha apinhada de gente, subi acima de um mocho, e encomendei a miséria humana à misericórdia divina. Tinha a impressão que falava realmente com Deus, e de que ele me ouvia, obrigado pela convicção que eu punha no que lhe dizia [...].

(Miguel Torga, A criação do mundo)

Resumo: Este artigo, apoiando-se numa reflexão teórico-empírica, visa estudar o fenómeno das promessas às forças sobrenaturais, tomando como terreno de pesquisa três regiões diferentes: duas em Portugal e outra na região parisiense, cujas dinâmicas económicas, sociais, culturais e religiosas integram semelhanças e distinções. Tendo presente uma menor influência da religião nas sociedades hodiernas e, ao invés, uma procura do sagrado logo que as vicissitudes da vida se manifestam, procuramos analisar as singularidades das atitudes votivas. Para estudar estas interferências, damos particular importância ao alcance das transmissões familiares votivas, à solidez das devoções quando outros recursos não se afiguram fiáveis, colocando em cena as noções de crença e de fé nos entes sobrenaturais, e aos mecanismos de transformação em curso acerca deste fenómeno social.

Palavras-chave: Crenças; Entes Sobrenaturais; Potência; Promessas; Transmissões Familiares.

¹ Maria Engrácia Leandro é investigadora do CIES-ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Portugal. E-mail: maria.eng.leandro@gmail.com. José Pinto é investigador no Arquivo Municipal de Arcos de Valdevez, membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde (GEPERCS) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Brasil, além de coordenador do Centro de Estudos e Pesquisa Interdepartamental em Culturas e Religiões (CEPICR/UNEB). E-mail: pinto.jmp@gmail.com.

BELIEFS AND PROMISES IN THE CROSSINGS OF LIFE

Abstract: This article, based on a theoretical-empirical reflection, aims to study the phenomenon of promises to transcendental forces, taking as the research field three different regions: two in Portugal and the other in the Paris region, whose economical, social, cultural and religious dynamics integrate similarities and distinctions. Considering a smaller influence of religion in today's societies and, instead, a search for the sacred as soon as the vicissitudes of life are manifested, we seek to analyze the singularities of votive attitudes. In order to study these interferences, we place particular importance on the scope of votive family transmissions, on the strength of devotions when other resources do not seem reliable, to put into the picture the notions of belief and faith in the supernatural entities, and to the mechanisms of transformation underway over this social phenomenon.

Keywords: Beliefs; Supernatural Entities; Potency; Promises; Family Transmissions.

INTRODUÇÃO

Ao falar de crenças e de promessas, da sua relação com a vida e com as forças transcendentes, podemos invocar toda a espécie de males e acontecimentos, dos mais triviais aos mais árduos, sabendo que em qualquer das situações há o compromisso de se cumprir o que se prometeu, após a obtenção da graça implorada. Tal como em qualquer outra circunstância, há a submissão ao cumprimento de um contrato firmado na crença, na confiança quanto à realização de algo objetivo e na palavra dada. Transferida para o domínio do transcendente, cinco pressupostos presidem à essência da promessa: o conteúdo duma situação, a função do religioso implicando a crença no ente sobrenatural e na sua capacidade de resposta adequada, o ato de prometer, a expectativa de ser atendida(o) e o cumprimento do prometido.

Compreende-se que num quadro problemático como este, as promessas tendam mais a surgir quando os males da vida se afiguram difíceis de vencer através dos recursos materiais ao alcance de cada um e da sua envolvimento

familiar e social. Para o efeito, também podem ter grande influência os processos de transmissão e socialização familiar e social, criando entre as gerações uma cadeia de santos protetores devocionais, cujas potencialidades já foram asseverados anteriormente.

Frise-se, porém, que o ato de prometer, na esperança de vir a alcançar o solicitado, fundamentando-se na crença na capacidade para intervir da entidade supranatural a quem é dirigido, implica um trabalho de relação e o cumprimento do voto formulado, o que, na linguagem corrente, designa o cumprimento da promessa. Assim, sejam quais forem as circunstâncias, numa lógica de dom e contra dom, dá-se uma garantia decorrente duma afinidade relacional de confiança e de compromisso assumido pelo suplicante que, se esquecido, pode levar à rutura da correspondência biunívoca entre o prometido e o realizado. No sentido religioso ou espiritual propriamente ditos, sobretudo, a nível da religião popular, o não cumprimento das promessas poderá ser um mau prenúncio, uma vez que poderá acarretar consequências funestas para os faltosos e até para os seus familiares, podendo atrair a vingança ou a ira dos entes sagrados em questão (Augé; Herzlich, 1984). Daí que, em geral, haja uma séria preocupação em não faltar ao compromisso assumido, inclusive quando não haja a certeza de ter sido por esta via que o solicitado foi alcançado.

Neste trabalho, focalizados no fenómeno das promessas às forças sobrenaturais, visando alcançar graças que, de outro modo, se julgariam muito difíceis ou praticamente inacessíveis, apoiados numa reflexão teórico-empírica, com recurso a trabalho de campo de índole sociológica, procurámos estudar essencialmente três aspetos. O primeiro analisa as incidências da transmissão familiar e social na formação de um *ethos* votivo, capaz de acreditar na potência daquele(a) a quem se fazem as promessas e de quem se espera obter as graças solicitadas. O segundo visa destacar a relação entre situações difíceis da vida e o surgimento das promessas. Segundo Durkheim (1960), circunstâncias há em que a fé confere força para agir. Enfim, o terceiro, tendo presente as dinâmicas religiosas, sociais e culturais em curso, procura apreender as principais vertentes destas vivências.

QUESTÕES METODOLÓGICAS

Na linha de orientação que preside a este trabalho de cariz exploratório, socorremo-nos de técnicas metodologias qualitativas, incidindo na observação direta e na realização de entrevistas semiestruturadas. Partilhamos do ponto de vista weberiano, segundo o qual estudar o social é compreendê-lo, a partir da sua realidade intrínseca e extrínseca.

Numa primeira fase, o trabalho de campo realizado focalizou-se na observação direta junto de algumas famílias e em locais onde a expressão dos atos votivos é mais notória: ermidas, igrejas, santuários, outros espaços de culto e peregrinação e locais de exposição de ex-votos. Os primeiros passos tiveram lugar em 2014, em plena época de crise económica e social em Portugal, em que se denotava “de novo” uma tendência para recorrer às promessas, inclusive por parte de jovens em busca de emprego e de mais segurança para a vida. Devolvidos dois anos, em Portugal, voltamos de novo ao terreno junto da(o)s mesma(o)s entrevistada(o)s para poder avaliar das permanências e das mudanças produzidas perante o fenómeno em análise.

Por razões operatórias, mercê das nossas relações de conhecimento do meio, numa ótica comparativa, escolhemos realizar este trabalho no concelho de Braga e no concelho das Caldas da Rainha, o primeiro situado no norte e o segundo no centro/sul de Portugal, na parte designada de Oeste. Aliás, segundo os dados do recenseamento de 2011 em Portugal, trata-se de duas regiões onde a prática e a influência religiosas são mais intensas, com destaque para a primeira, como os trabalhos de Teixeira (2011) também o vieram a confirmar. Frise-se, todavia, que este era não um fator fundamental da nossa escolha sociogeográfica.

Pois bem: porque de uma escolha comparativa se tratava, quisemos, ainda, alargar este trabalho à região parisiense, onde anteriormente já tínhamos realizado extenso trabalho de pesquisa, junto da coletividade portuguesa²

² Note-se que entre 1960-1973, cerca de um milhão de portugueses veio para França em busca de melhores condições de vida. Destes, 345 940, em 1975, e 333 680, em

(Leandro, 1995). Numa perspectiva longitudinal, procurámos, apreender as novas dinâmicas que se foram produzindo no decorrer do tempo em termos das vivências dum *ethos* religioso votivo, muito orientado para entes sagrados inscritos numa linha genealógica familiar, por vezes à mistura com outros mais iminentes na sociedade francesa. Tanto mais que as novas gerações de portugueses neste país tendem a alinhar-se mais pelos valores da cultura francesa mais racionalizada, urbanizada e secularizada.

O que podemos dizer com estas escolhas espaciais e este conjunto de elementos pré-definidos, é que nos propiciaram um terreno propício à realização de um conjunto de entrevistas semiestruturadas capazes de nos permitirem uma melhor compreensão do fenómeno religioso votivo, do seu significado, das práticas e das crenças que lhe subjazem.

Até porque a postura de investigação compreensiva apoia-se na convicção de que os humanos não são simples portadores de estruturas, mas produtores ativos do social, por conseguinte depositários de um importante saber que se trata de apreender intrinsecamente através das suas práticas e dos seus valores (Weber, 1992). Sociologicamente, o que pretendemos é uma explicação compreensiva do social.

No nível em que nos situamos, importa agora dizer que procedemos à elaboração de um guião de entrevista que, além das variáveis sociais: idade, género, escolarização, profissão, situação perante o emprego, estado civil e posição perante a religião, contem um conjunto de questões semiabertas sobre os processos de socialização familiar, de forma a poder relevar a importância outorgada às devoções familiares de cariz religioso votivo ou similar, e o modo como são reinterpretadas em função das necessidades pessoais, familiares ou outras. Não menos importantes, são as questões que se prendem com o conteúdo das promessas propriamente ditas e o alcance de que se revestem

1982, residiam na região parisiense. De notar que, inicialmente, a organização religiosa entre os portugueses neste país foi essencialmente promovida pela Igreja portuguesa (Leandro, 2005).

em todo este processo. Finalmente, juntámos ainda questões abertas de cariz projetivo, dando azo à expressão dos ensejos dos nossos interlocutores.

Em termos de amostra, importa frisar que não tivemos a preocupação de selecionar qualquer amostra de tipo estatístico representativo, mas antes proceder à “construção progressiva de uma amostra” (*theoretical sampling*, Glaser; Strauss, 1967), cujos elementos fossem portadores de experiências diferentes ao nível do social e de visões diversificadas das mesmas realidades em estudo. Trata-se, pois, de uma amostra reduzida, constituída por 15 mulheres e 12 homens, repartidos pelos três espaços selecionados: 6 M. e 4 H. no concelho de Braga, o mesmo na região parisiense e 3 M. e 2 H. no concelho das Caldas da Rainha³, com idades compreendidas entre os 21 e os 68 anos. Possuem graus de escolarização que vão desde a antiga 4.^a classe à licenciatura, cujas situações civis são diversificadas, bem como a sua condição perante o emprego, estando algumas/alguns em situação de aposentados.

A realização das entrevistas, anteriormente acordada com os nossos interlocutores, em alguns casos teve lugar na sua própria casa, noutros nas proximidades dos locais de trabalho, sendo de destacar o caso da(o)s feirantes, nas cidades de Braga e das Caldas da Rainha, em horas que lhe fossem mais convenientes. Na região parisiense, todas as entrevistas foram realizadas em casa da(o)s entrevistada(o)s. Como técnica de registo da informação recolhida, recorremos ao uso do gravador, depois de obtida a respetiva autorização e garantidas as regras de anonimato, e à tomada de notas.

Por fim, através da análise de conteúdo, procedemos ao tratamento da informação recolhida que nos forneceu elementos importantes e significações pertinentes sobre a problemática que estudamos. O trabalho que a seguir prosseguimos, até por razões de extensão, não espelha todos os dados recolhidos, mas apenas os que se afiguram mais pertinentes para este trabalho.

³ Esta desigual distribuição também é tributária duma desigual extensão sociogeográfica e demográfica das áreas de estudo selecionadas, ainda que não nos deixássemos guiar por critérios de representatividade estatística.

A este respeito, a observação das práticas, a expressão dos elementos simbólicos e os dados das entrevistas, permitindo estudar as circunstâncias, as representações e as dinâmicas sociais em curso, tanto sob o ponto de vista religioso como social e familiar, relevam algumas perspectivas e dimensões fundamentais acerca destas problemáticas. Entre elas, destacam-se a importância da transmissão familiar, a permanência de crenças tradicionais nos entes sobrenaturais e o significado dos respetivos locais de culto, embora sujeitos a várias formas de recomposição e reatualização de um *ethos* votivo como recurso, logo que as situações o exijam e as próprias dinâmicas do acreditar se conjuguem com estes elementos.

TRANSMISSÃO FAMILIAR E SOCIAL VOTIVA

Transmitir a vida em todas as suas dimensões significa lutar contra uma prática mortífera de uma temporalidade irreversível, que parece tudo transportar consigo. A morte atinge todos e tudo o que tem vida, inclusive as próprias culturas e civilizações (Thomas, 1988). Os historiadores lembram-nos que civilizações poderosas se afundaram ao longo do tempo, esgotando os seus recursos: a Mesopotâmica (3700-1600 a. C.), a Grega (770-30 a. C.), a Romana (500 a. C. a 500 d. C.), a Maia (200-900 d. C.), a dos habitantes da ilha de Páscoa (700-1700 d. C.), entre outras (Brosch, 2003).

Contudo, a vida continua a perpetuar-se, sendo continuamente renovada e transmitida pelas gerações de todos os seres vivos precedentes. Este processo transporta consigo os milhares de dimensões que a vida contém, inclusive da própria cultura onde se inscreve, e revela a sua fecundidade e criatividade, continuando a assegurar a construção e solidificação de memórias familiares, sociais e religiosas. Quanto à família, a transmissão entre gerações engloba essencialmente a vida humana, os cuidados, os afetos, os bens, os valores, as crenças, os saberes, as representações e daí por diante tudo o que se lhe possa associar. Em síntese, a transmissão consiste em situar cada novo ser humano num mundo, numa cultura e numa sociedade que

o precederam, como uma totalidade antropológica matricial. Sob diversas formas, esta figuração da vida, simultaneamente histórica, material e cultural, representa este pedestal de humanidade em que assenta todo o exercício de transmissão, na medida em que consiste, antes de tudo, numa atividade humana e cultural (Lévi-Strauss, 1982; Elias, 1973).

Não sendo, hoje, novidade para ninguém afirmar que existe uma intrincada relação entre a natureza e a cultura, toda a prática e viver humano englobam tanto o natural como o cultural e o social. A transmissão, como prática humana intergeracional, não escapa a estas determinações, bem como toda e qualquer atividade humana, onde se inscreve também a dimensão religiosa. É, pois, possível observar a expressão duma dinâmica de continuidade da humanidade na sua própria vida e devir, pesem embora as grandes mutações e metamorfoses em curso. O que se procura transmitir e assegurar é a vida, acima de tudo, na sua prossecução em termos de identidade humana e social, contra toda a espécie de morte. Assim sendo, a força da transmissão implica o colocar em trajeto no contínuo das gerações, através dos conhecimentos construídos, guardados, modificados, reinterpretados ou inovados, os procedimentos, os valores, as narrativas históricas, os mitos, os sistemas simbólicos, os modos de vida, as experiências, as influências sociais, as próprias mudanças e assim por diante.

No que se refere às relações com o sagrado, muito frequentemente as práticas familiares e sociais ancestrais reiteram um pacto entre uma personagem legendária e um território, que asseguram um suplemento de força, saúde, proteção e mais energia, quando dela se tem necessidade. Não admira, que no seio da cadeia intergeracional, as pessoas continuem a dirigir-se a forças sagradas de caráter familiar, qual semelhança com os penates do tempo dos Romanos. Alguns extratos de entrevistas realizadas atestam estas asserções.

Não sou muito de ir à igreja. Mas não falto à peregrinação anual ao S. Bentinho da Porta Aberta, para lhe agradecer a ajuda e voltar a pedir proteção para a saúde, para a família, o emprego e para a vida em geral. Se não vier, parece que

a vida já não corre tão bem. Desde muito novo que me habituei a acompanhar os meus pais nestas cerimónias e quero continuar a fazê-lo (H., 47 anos, 9.º ano, funcionário público, casado).

Não vou à missa todos os domingos ou coisa assim. Mas venho sempre à festa de Nossa Senhora das Mercês para lhe agradecer a sua proteção e pedir de novo a sua ajuda para a minha vida e a da minha família. Aprendi estas coisas com os meus pais e os meus avós e mesmo agora, que já não resido na freguesia, continuo a vir aqui todos os anos (M., 42 anos, 6.º ano, empregada no comércio, casada).

Na minha família, antes de ir para França, já se ia a Fátima. Mas como o dinheiro era pouco, eu só vim duas vezes. Íamos mais ao Senhor do Monte, uma tradição que já vinha dos meus avós. Agora, quando venho a Portugal, procuro ir aos dois lados, para agradecer a proteção recebida durante o ano, sobretudo, para a saúde, para os meus filhos e o trabalho e pedir nova ajuda, coragem e fé para continuar. Assim, sinto-me mais protegida com a minha família (M., 64 anos, 4.ª classe, empregada doméstica, casada, e/i/migrante).

Nestes como noutros casos estudados, o desejo de assegurar uma continuidade herdada dos antepassados, visando afastar ou fazer desaparecer o mal, é muito forte. Os devotos, à semelhança dos seus progenitores, dirigem-se aos mesmos entes sagrados, frequentam os mesmos lugares, esperando uma interferência eficaz do sobrenatural, associada a uma preservação e suporte moral, coragem, confiança, estabilização, cura duma doença ou melhoria da saúde, em suma, uma vida sem problemas de maior. A peregrinação, organizada exteriormente ou por iniciativa própria, e a visita aos locais sagrados familiares, para além de assegurarem uma continuidade na memória genealógica, afirmam também a sua vocação terapêutica, quer curativa quer preventiva, e um recurso de proteção e confiança para a vida quotidiana.

Analogamente, estas visitas, podendo não obedecer a datas precisas, tendem, porém, a inscrever-se em dimensões temporais e espaciais, correla-

cionadas com calendários litúrgicos e festividades que convocam anualmente muitos dos habituais frequentadores destes espaços sagrados. Acontece, assim, com as peregrinações a Fátima durante os dias 13 de maio a 13 de outubro, mas também com as festividades e cultos locais, na sequência de tradições religiosas e sociais. Tal não impede que todos guardem simultaneamente a devoção e a crença nas potencialidades dos santos e de Nossa Senhora das localidades que lhes são mais próximas e familiares, práticas em que foram precocemente socializados.

Gosto muito de ir a Fátima. Mas, quando vou a Portugal, também vou sempre à Senhora da Agonia, o que já fazia com os meus pais e irmãos, para agradecer as graças recebidas e pedir proteção para a vida e para os meus filhos (H., 64 anos, 4.^a classe, mecânico, casado, e/i/migrante).

Desde muito nova que me habituei a ir com os meus pais e irmãos ao santuário do Senhor Jesus do Bombarral de quem sou muito devota. Nunca lhe pedi nada que não mo concedesse. Quando tive um filho bastante doente, fiz uma promessa que cumpri escrupulosamente. Cada vez que venho aqui, sinto-me bem e saio daqui com outras forças. Os meus filhos também nos acompanham, sobretudo, por ocasião dos círios. Pelo menos transmitimos-lhes o que aprendemos com os nossos pais... (M., 49 anos, 4.^a classe, comerciante, casada).

Não sou praticante regular, mas tenho fé... Sou muito devota de Nossa Senhora do Sameiro e de Santo António, que é muito venerado na nossa terra, o que já aprendi com a minha família. Nunca lhes pedi nada que não fosse alcançado (M., 38 anos, 9.^o ano, funcionária pública, casada).

Compreende-se, deste modo, que tal santo, tal imagem, tal ícone, tal Nossa Senhora são protetores em que acreditam aqueles que vivem na sua área geográfica de proteção e imunidade. Há forças sagradas protetoras de entre as quais a memória coletiva seleciona apenas as que mais lhe convém, dado que, ao longo do tempo e das gerações, se têm mostrado mais eficientes

e familiares. Se, em qualquer destas situações, a crença e a devoção dos fiéis podem ultrapassar fronteiras de proximidade, como acontece grandemente com Fátima em Portugal e Lourdes em França, é a este nível que elas se afiguram mais alicerçadas em socializações familiares anteriores.

Em termos familiares votivos, se as visitas ou peregrinações a espaços mais emblemáticos, ou a locais mais próximos, podem revestir-se igualmente de uma dimensão festiva, nem por isso deixa de se afirmar a sua vocação protetora e terapêutica, extensiva a outros imponderáveis da vida. Em todo o caso, segundo a(o)s nossa(o)s interlocutoras/es, as visitas aos locais sagrados mais familiares e o recurso ao religioso de quem se espera obter graças afiguram-se indiscutíveis.

Na esteira de Gauchet (1998), podemos dizer que o cerne deste tipo de comportamento religioso é mais o da procura de respostas para as vicissitudes da vida do que da religião, enquanto orientação para a vida, em sentido mais amplo. No âmago deste processo de transmissão, em termos religiosos, está o modo como as diferentes gerações se apropriam destes recursos, sendo que as mais jovens, embora menos praticantes, nem por isso deixam de se inscrever numa continuidade genealógica, logo que se trate de promessas ou pedidos às forças sobrenaturais.

Procedimentos desta índole manifestaram-se identicamente nas três regiões de estudo. Mas vale a pena referir que foi na região parisiense que se denotaram mais inovações, em termos devocionais. Se Nossa Senhora de Fátima, Santo António e outros santos locais portugueses continuam a ser objeto de devoção, culto e súplica, também aparecem novas figuras sagradas. No âmbito do catolicismo, o destaque vai para Nossa Senhora de Lourdes e para Santa Teresinha do Menino Jesus, mais relacionadas com a cultura francesa. Fora deste quadro, mercê de um processo de aculturação de proximidade decorrente de novas relações interpessoais, importa relevar um novo culto em torno do busto de Allan Kardec, fundador do espiritismo, sepultado no cemitério do Père-Lachaise, em Paris. Este lugar de inumação tornou-se objeto de um culto de índole popular, à margem de qualquer intervenção da hierarquia religiosa, cuja devoção se ordena, em primeiro

lugar, sobre a dimensão “milagrosa” inerente a este espaço, a que se junta, depois, uma experiência peregrina (Aubrée, 2000).

Neste local, é frequente ouvir falar, ou ler nas mensagens deixadas junto do busto do defunto, das experiências dos dons recebidos por sua intercessão. São essencialmente apreendidas como modo de encontro, fundamentado desde as primeiras visitas, uma vez que se depreende que as graças solicitadas foram atendidas. Pode não se tratar de um milagre, como aliás poderá acontecer com outros entes sobrenaturais. Só que, para estes crentes, há aqui precisamente o assumir de uma dimensão da ordem do extraordinário que, concebida como tal, produz os seus efeitos. O que está aqui em questão é um certo tipo de adesão da ordem da crença, que assenta, em primeiro lugar, numa lógica pragmática, ou seja, na dimensão e eficácia da potência da entidade invocada.

Entre os portugueses a viver na região parisiense, não sendo muitos a aderir a este culto e rituais, encontrámos alguns que aderem a este fenómeno. As pessoas com quem falámos a este propósito, podendo até ignorar a doutrina espírita, nem por isso acreditam menos na potência deste ente sagrado. As experiências que lhes vão sendo relatadas pela sua nova envolvência social despertam nelas não apenas curiosidade, mas vontade de se dirigirem a este local e praticarem os respetivos rituais, esperando, deste modo, alcançar os benefícios que procuram. Denota-se, todavia, uma tendência para agirem de modo sincrético: esta nova descoberta e adesão não faz com que abandonem os anteriores entes sobrenaturais devocionais e protetores, como podemos constatar nas palavras das nossas entrevistadas:

Não costumo ir regularmente à igreja ou à missa aos domingos. Vou quando sinto necessidade. Mas na véspera dos exames na universidade, eu ou a minha mãe vamos pôr uma vela a arder na basílica de Nossa Senhora de Fátima em Paris XIX e deixar também uma prece junto do busto de Allan Kardec no cemitério do Père-Lachaise. É verdade que estudo e trabalho bastante. Nunca reprovei em nenhum exame. Mas assim sinto-me mais segura e protegida (M., 21 anos, estudante universitária em Paris, solteira).

Na nossa vida já vivemos situações muito difíceis que não têm só a ver com doenças. Desde pequena que, na minha família, sem ser muito religiosa, se faziam promessas a Nossa Senhora, a S. Brás e a Santo António. Aqui, quando sinto necessidade, continuo a fazê-lo. Mas também aprendi com a minha patroa e algumas amigas a recorrer a Allan Kardec. Quando sinto que alguma coisa se torna mais complicada, também vou ao cemitério do Père-Lachaise, para pedir a sua ajuda e estou certa que me tem valido (M., 63 anos, 4.^a classe, porteira, casada).

O que podemos dizer com estes e outros dados é que estamos perante processos de aculturação religiosa sincrética de ambas as gerações em presença, em que elementos da cultura religiosa anterior, sem se anularem, se articulam com outros da nova cultura, procurando objetivos práticos e comuns. O que essencialmente se procura, por estes diferentes meios, é a eficácia da realização do conteúdo implorado, quer seja objeto de promessa quer apenas de súplica. Nos casos estudados as promessas inscrevem-se essencialmente no quadro de uma transmissão familiar votiva, fazendo apelo ao dom e contra dom, ao passo que a súplica não implicando, *a posteriori*, a entrega de uma dádiva tem mais a ver com novas entidades sacrais, como aparece claramente na relação com Kardec. Como o faz notar Menezes (2004), a relação de gratuidade numa e noutra situação, configura significados distintos com os entes sagrados em questão: o pedido implica agradecimento e a promessa pagamento.

QUESTÃO RELIGIOSA, QUESTÃO VOTIVA NAS SOCIEDADES HODIERNAS

Embora a religião tenha sido uma matriz social, política e cultural e uma força civilizadora do ocidente, com o avançar da modernidade laica e racional, foi perdendo influência social, tendendo a ficar mais confinada a certas dimensões culturais da sociedade e da vida privada dos indivíduos. Neste processo, foi deixando de ser uma religião de massas, assim como

fator modelar das consciências e dos comportamentos sociais. Assim sendo, as designadas teorias da “secularização” (pensamento anglo-saxónico) e da “laicização” (pensamento francês), falando de sociedades secularizadas ou laicizadas, colocam a tónica num muito menor impacto da religião nas sociedades modernas (Martin, 1969; Certeau; Domenach, 1974). Estas asserções dão-nos conta de um jogo de soma nula: quanto mais a modernidade avança, menos o impacto da religião se faz sentir, nas várias dimensões da vida privada, pública e social. Gauchet (1985) fala mesmo de uma modernidade “desencantada”.

Não obstante, por volta dos anos 1970, numa situação de acentuada crise social e económica, assiste-se à reemergência do religioso, avançando de modo manifesto novas crenças e práticas rituais mais consentâneas com os valores da modernidade, em princípio governada pela ciência e pela tecnologia, ao mesmo tempo que a religião islâmica e o budismo alcançam novo vigor. Há, ainda, um impulso extraordinário de espiritualidades de vária índole, muito frequentemente à margem da religião institucional, e de uma religião de cariz emocional, cujo paradigma pode ser colhido na proliferação das novas religiões, nos movimentos carismáticos ou similares, inclusive no seio da Igreja Católica, em busca de mais bem-estar do corpo e da mente.

Para explicitar, teoricamente, o alcance de tais fatos, vale a pena evocar a definição de Durkheim (1960, p. 65) segundo a qual “Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que aí aderem”. Esta definição põe em destaque dois critérios complementares. O fenómeno religioso é à partida apreendido a partir das noções de sagrado e de profano que se opõem de maneira irreduzível, designando dois mundos incomensuravelmente separados: as coisas sagradas são as que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas são aquelas a que não se aplicam estes interditos e que devem permanecer distantes das primeiras. O sagrado é, por conseguinte, o que é inacessível ao profano.

Este esforço reflexivo conduz-nos a outra oposição do autor entre o “sagrado transcendente” e o “sagrado imanente”. Trata-se no primeiro caso de algo que é exterior e se eleva acima da sociedade, e no segundo o que é forjado por si própria em seu favor. Para ilustrar este último ponto, considera que nas sociedades modernas, a criação de grandes ideais coletivos, sobretudo, em épocas revolucionárias, traduz uma atitude da sociedade para erigir em “Deus” ou criar deuses que vêm a ser transformados pela opinião pública em coisas sagradas.

Fenômenos desta natureza não são menos comuns nas sociedades hipermodernas produtoras que são de muitas formas de “sagrado imanente”, como tem vindo a acontecer, por exemplo, com a busca da saúde perfeita, do bem-estar, da riqueza ou do sucesso. Só que nem sempre as coisas correm de feição, designadamente para os grupos de condição social modesta.

Por outro lado, com novas configurações do religioso, como se tem vindo a observar, vale a pena destacar o fato dos indivíduos se permitirem forjar os seus próprios sistemas de crença, alguns fora das referências de um corpo de crenças institucionais. Porém, não deixam de considerar Deus e os entes sagrados das suas devoções como “uma força superior” que pode vir em seu auxílio.

Não menos importante é o fenómeno do que podemos designar de “peregrinações terapêuticas”, cujos casos paradigmáticos poderão ser recolhidos, por exemplo, em Lourdes (França), Sainte Anne de Beaupré (Canadá), Senhora da Aparecida (Brasil), Virgem Negra (Polónia), ou em Fátima, (Portugal) (Leandro, 2001). Em várias circunstâncias, designadamente de doenças mais ou menos graves, constata-se que o recurso ao santo protetor se torna mesmo um meio para as gerir, em busca da cura almejada.

Este conjunto de elementos, vindo a revelar novas formas de relacionamento com os entes sagrados e o sagrado em geral, levaram vários autores e estudiosos a falarem do “regresso do religioso”, o que exige algumas precauções, uma vez que estes novos movimentos religiosos não são uma reprodução pura e simples do religioso anterior (Hervieu-Léger, 1999). Em contrapartida, quando têm vindo a surgir vários tipos de crise, as incertezas

quanto ao futuro se intensificam e a pressão para a mudança é intensa, mais, as crenças proliferam, diversificando-se e multiplicando-se indefinidamente (Vilaça, 2006). Por sua vez, os locais votivos de peregrinação ou de romarias, onde se destacam santos ou imagens de Nossa Senhora, a quem se atribuem poderes milagrosos, continuam em alta.

Grosso modo, trata-se de uma busca positiva, uma preocupação de harmonia que Lambert (1985) define como uma “positivização”, ou seja, um processo dialético de manutenção e melhoria, por oposição ao que pode ser a degradação, quer se trate da saúde, quer da felicidade e do bem-estar. Incansavelmente, embora em circunstâncias diferentes, os humanos sempre se dotaram de meios para conservar este equilíbrio, no decorrer dos tempos. E se a ciência e a racionalidade são mais notórias nos nossos dias, se a causalidade, a explicação dos fatos sociais pela ciência entraram diretamente em concorrência com as ideologias religiosas, desqualificando a intervenção divina, também não têm podido resolver tudo, abranger tudo, designadamente o espaço do incalculável, do imprevisível e do acaso.

PROLONGAMENTO DOS SÍMBOLOS VOTIVOS

A água, o círio, a imagem, a medalha, o terço, ou outro objeto que se possa levar dos locais de devoção e de cumprimento de promessas, são imbuídos de uma alquimia que se acredita poder prolongar e atualizar o poder e ação que irradia destes locais, através da veneração do ente sobrenatural, cujo símbolo pode ser colocado em espaços muito peculiares, normalmente de grande visibilidade, como aliás os antepassados já o poderiam ter feito. Trata-se de uma *praesentia*, isto é, uma presença física do sagrado, que protege e salva dos perigos que possam espreitar daqui ou dali. Dá-se, assim, expressão a um *habitus*, que revela e assegura uma devoção quotidiana, intensamente renovada para lá dos locais e momentos excecionais de súplica e de assunção de compromissos.

Neste sentido, pelo menos simbolicamente, como nos disseram alguns dos nossos interlocutores, ainda com maior ênfase em contexto migratório, procura-se asseverar uma proteção atemporal e desterritorializada, pois se acredita nela na vida do dia-a-dia. Em muitas casas dos portugueses, em França e na Alemanha, de mistura com alguns símbolos nacionais, as imagens de Nossa Senhora de Fátima e do(a) santo(a) protetor(a) da aldeia são colocados em espaços bem visíveis. Porém, nos momentos fortes há necessidade de reafirmar a fé e voltar a praticar ritos de intercessão e de reconhecimento. As idas a Fátima dos migrantes portugueses nos períodos de férias, dentro ou fora das peregrinações organizadas, são paradigmáticas a este propósito. Colocar um ramo de flores, uma vela ou outro objeto de cera, uma mensagem, andar de joelhos, entregar o valor monetário da promessa ou outra forma de dádiva, trazer uma medalha ou outro ícone sagrado, constitui, inevitavelmente, uma demonstração da fé depositada no ente sagrado da sua devoção e na sua capacidade de intervenção.

Em termos de crença, essa prática possibilita também aos outros reafirmar fundamentos suplementares aos seus. Aqui se agradece e aqui se volta a implorar proteção para os males do corpo e da vida, em geral, ora cumprindo promessas e agradecendo, ora voltando a renová-las, designadamente quando não são consequência de situações difíceis, mas se relacionam com o percurso da existência, como nos revelam algumas/alguns da(o)s nossa(o)s entrevistada(o)s.

Já fiz algumas promessas, em situações de doença, a Nossa Senhora de Fátima e a Nossa Senhora de Lourdes. Mas foi de Nossa Senhora de Lourdes que obtive as graças que lhe pedi e que na altura bem precisava. De Fátima, pela minha experiência e da minha família, nunca recebi nada de extraordinário. Talvez por isso, sinto que é mais uma devoção que me leva quando lá vou a pedir a proteção de Nossa Senhora para a vida, mas sem prometer isto ou aquilo. Claro que dou uma esmola ou ponho uma vela por cada um dos meus filhos, pelo grupo de jovens com quem trabalho e assim..., pedindo a Nossa Senhora que os proteja, mas só por devoção. Depois até parece que a vida corre melhor (M., 66 anos, 4.^a classe, aposentada, casada, imigrante).

De vez em quando gosto de ir a Fátima. Só fui uma vez para cumprir uma promessa que a minha mãe tinha feito por mim, quando fazia o serviço militar em Moçambique. Quando lá vou sinto-me bem e parece que venho de lá com mais força para a vida (H., 67 anos, 4.^a classe, operário, aposentado, casado, imigrante).

Nas minhas orações também faço menção a Deus e a Nossa Senhora, das minhas preocupações e do que gostava que concedessem a mim e à minha família. Então, quando a doença aparece, ainda o faço com mais fé. Chego mesmo a ir a Fátima e ao Bom Jesus do Bombaral, pois são lugares onde sinto a sua intercessão de maneira diferente (H., 54 anos, 9.º ano, funcionário público, casado).

Trata-se, nestes casos e noutros semelhantes, não tanto de promessas, mas de atos antecipadores, sob a forma de súplica, comprometendo também as forças sagradas a estarem permanentemente atuantes no decorrer das circunstâncias da vida quotidiana. Podemos mesmo dizer que os rituais de súplica, os ritos peregrinos, a veneração das relíquias, o uso de medalhas ou outros símbolos sagrados, não sendo uniformes, tendem a variar e a adaptar-se às circunstâncias.

ATOS VOTIVOS E EXPERIÊNCIA PEREGRINA

A experiência peregrina, contendo a noção de encontro talvez habitual e recorrente, que pode ou não ter lugar em função de promessas, também pode incluir outras modalidades. Basta invocar a (re)emergência das peregrinações ou simplesmente caminhadas a pé a locais reconhecidos de culto, para implorar, agradecer ou, simplesmente, para que aqueles que as praticam se sintam bem consigo mesmos. Importa, porém, dizer que, muito frequentemente, uma trajetória desta natureza, podendo ou não incluir promessas, pode começar por um movimento interior surgido em conversa com alguém, ou após a obtenção de uma graça sem que antes tenha dado

azo a compromissos concretos, como são os atos de promessa, normalmente em correlação com uma presença sagrada, asseverada neste ou naquele local, e com uma tradição de experiências peregrinas.

Compreende-se, aliás, que as caminhadas a locais de peregrinação, podendo ser apenas alicerçadas em buscas de mais saúde e bem-estar face ao aumento do stresse e outras “doenças da civilização”, tenham vindo a (re)ganhar novo fôlego (Leandro, M.; Leandro, A., 2015). Acontece, contudo, que, quando o pedido ou desejo são alcançados, o crente agraciado tende a tornar-se mais firmemente consciente da eficácia do ente sobrenatural e tem mais probabilidades de ir construindo um *habitus* de crença, devoção e experiência peregrina votiva, ainda que possa ser apenas para se sentir melhor consigo mesmo e com a vida.

Importa sublinhar que, na lógica de uma maior individualidade da própria relação com as forças sagradas, muito frequentemente, nas sociabilidades peregrinas, não há propriamente uma comunidade que seja perceptível e com a qual os peregrinos se sintam comprometidos. Há, quando muito, um ajuntamento de pessoas que mudam de uma vez para a outra, tendentes a partilharem experiências, que podem vir a pesar na elaboração das próprias crenças e nas dos outros, com os quais se sente formar uma unidade pontual. Nestes encontros há a procura da prova e a manifestação da realização da prova, o que favorece a crença no ente sobrenatural que concedeu o favor solicitado.

Por outro lado, pelo menos no contexto ocidental da atualidade, a procura de provas sagradas e da sua eficácia traduz-se numa crença na existência da clemência de Deus, que motiva os fiéis através da mediação do seu santo protetor. É esta crença que se procura solidificar. Os santos, os entes sobrenaturais não têm poder por si próprios, mas porque participam de algo divino. Por detrás de um ente intercessor está Deus, embora para os que fazem as promessas a graça emane daquele(a) a quem se dirigem.

Por sua vez, para quem intercede, designadamente em situação de absoluta necessidade, seja qual for a sua índole, os sacrifícios, as ofertas, os dons decorrentes das promessas, longe de subtraírem todas as misérias,

pelo menos no imediato, podem juntar eficácia à oração ou à promessa, o que parece assumir ainda outro significado, quando realizado em locais de peregrinação. O seu valor depende não da pura entrega dos dons ou de atitudes místicas, mas da reserva digna de intensidade de elevação do espírito para Deus e outras forças sobrenaturais que estes lugares proporcionam (Bonnet, 1977).

Olhando mais de perto a realidade, constata-se que a crença na potência que é tida como potenciadora da graça, do milagre, tende a ser muito forte, o que motiva ainda mais os crentes a dirigirem-se aos locais onde ela se encontra, quer para suplicarem, quer para agradecerem, cumprirem a promessa e voltarem para casa mais confortados. Basta estar atento e reparar na importância que esses crentes atribuem às imagens, através do olhar e do toque, até quando nas igrejas os comungantes regressam para os seus lugares. A importância do toque e do olhar, dirigido e fixado na imagem que é objeto de súplica ou de agradecimento é aqui grandiloquente. O olhar face a face concede uma sensação de interlocução quase material (antropomorfismo), o que explica um fenómeno relacional entre a força sagrada e os que se lhe dirigem personalizando-se. Por sua vez, o toque coloca diretamente em movimento a potência da imagem. Através deste gesto, procura-se sobretudo recolher uma força carregada de positividade. O indivíduo apresenta-se em situação de busca, mas de dependência e reconhecimento, chegando mesmo a conferir vida às imagens que venera, como refere Lima (2014, 2015), relativamente a devoções *sui generis* perante diferentes imagens de Santa Rita na igreja do mesmo nome, no Rio de Janeiro.

Do nosso trabalho de observação direta, inclusive junto da sepultura de Allan Kardec, importa ressaltar, igualmente, o fato da procura do momento, para que seja possibilitado o toque individual e não haja outras interferências ou cruzamentos, evitando ter de confrontar-se com a possibilidade de ter de recolher energias estranhas, quiçá nefastas, vindas de outros. Estes gestos procuram captar energias favoráveis e libertar-se de outras que podem ser menos benéficas. Há aqui uma espécie de permuta que pode conceder ao crente uma sensação de libertação e de concessão da graça solicitada.

As imagens são objeto de substituição/representação dos respectivos entes sobrenaturais, assegurando continuidade, retransmissão, mudança e, por conseguinte, um circuito entre sagrado, material, necessidades, recursos, respostas, dom e contra dom. O indivíduo apresenta-se desprovido de meios, mas em situação de busca, dependência, reconhecimento e consolação. Por sua vez, o ente sagrado, também por estes meios, aufere do reconhecimento assegurado da sua potência.

Compreende-se, então, que as imagens sagradas – qual forma de politeísmo – tornem presente fisicamente a força sagrada agraciada ou venerada, pelo que o toque nas imagens revele essencialmente duas dimensões deste culto: por um lado, devoção e espiritualidade e, por outro, capacidade de daí sair com uma graça, porque se acredita na eficácia intrínseca do poder, energia, força, fluído magnético ou universal aí contido e nos seus espaços diretos de intervenção. O fato das pessoas quererem contactar diretamente os entes sagrados nos seus próprios locais públicos de veneração também se reveste de alto significado como nos foi revelado pelos nossos interlocutores. Normalmente, não faltam réplicas dos mesmos que os devotos podem inclusive entronizar na sua própria casa. Só que não parecem assumir aqui o mesmo significado, pois se acredita que destes locais de origem cultural coletiva emanam forças diferentes de quaisquer outras, carregadas de positividade, capazes de concederem as graças solicitadas.

PROMESSAS FEITAS, COMPROMISSOS ASSEGURADOS

Importa frisar que, para os nossos interlocutores, a fé, a crença na potência e a confiança são indispensáveis para que a graça seja obtida e o milagre aconteça. Daí que o ritual das promessas, desde o momento em que são formuladas até ao seu cumprimento, não dispense uma fé convicta e ativa, extensiva às devoções, rotinas anuais ou periódicas, (re)encontros, compromissos e esperanças renovadas. É o próprio Jesus Cristo que, na cura da hemorroíssa, afirma: “Minha filha, a tua fé te salvou; vai em paz e

fica sarada do teu mal” (Mc., 5, 34). Jesus Cristo, não tendo exigido nada em troca do milagre concedido, insiste na atitude de fé. Não obstante, não é apenas a fé que salva. Importa igualmente agir e entrar em relação, o que implica um trabalho de construção da própria crença, capaz de se solidificar à medida que as provas (os “milagres” alcançados) se vão acumulando. Aliás, o recurso aos entes sobrenaturais também é um modo de gerir as vicissitudes que a vida possa conter ou a ajuda que se procura para a melhorar nos mais variados aspetos.

Numa mesma lógica, se o primeiro passo da promessa inscrita numa longa tradição antecipa o acontecimento, cumpri-la também se inscreve num processo de compromisso e gratidão. Entre os nossos entrevistados, o reconhecimento é geral, ainda que, em alguns casos, se possa instalar a dúvida acerca da mediação solicitada. Mesmo assim, o reconhecimento conduz ao agradecimento, levando a um ato de reciprocidade, numa troca indizível, misturada com respeito e dever moral, podendo haver ou não receio da punição divina. Na crença dos nossos interlocutores, o mundo celeste afigura-se muito sensível às dificuldades humanas. Para o agradecer, observam-se ritos, fazem-se orações, ofertas, caminhadas, na continuidade do que enforma o processo da súplica e das promessas.

Deus, Nossa Senhora, os santos não nos pedem nada. Somos nós que lhes pedimos e prometemos ou porque estamos desesperados e não encontramos outro meio para resolver essas situações ou porque acreditamos nos seus poderes e na sua bondade. Por isso, se prometemos, temos de cumprir. Nos casos mais difíceis da minha vida, que foram relacionados com o meu filho, primeiro por motivos de doença quando ainda era criança e mais tarde quando estava na Universidade do Minho e tinha dificuldades em acabar o curso, fiz promessas difíceis de cumprir ao S. Bentinho da Porta Aberta e a Nossa Senhora do Sameiro. Mas cumpri-as à risca, mesmo com dificuldades à mistura... (M., 64 anos, 4.^a classe, comerciante, casada).

Não sou muito de fazer promessas, até porque já acreditei mais nisso. Mas já fiz promessas, sobretudo, pelos meus filhos. Numas alcancei o que pedi e noutras nem tanto. Mesmo assim em todas cumpri o que prometi.

Ao que retorquimos: se não tinha a certeza, porque quis cumprir?

Porque tinha dúvidas. E quando assim é, prefiro cumprir com o que prometi, mesmo não tendo a certeza. Mas não foi por medo que depois de morta a alma cá viesse, como me ensinavam quando era criancinha na minha família e na aldeia em que vivia. Cheguei a acreditar nisso. Hoje não. Tenho cabeça para pensar. Quando morrer acaba-se tudo [...]. Mas é assim na minha vida: quando prometo alguma coisa, mesmo na dúvida, prefiro cumprir (M., 62 anos, 4.^a classe, feirante, casada).

Vou pouco à igreja, embora quando era criança tivesse ido à catequese e feito as comunhões todas. Continuo a ser crente. Também não sou muito de fazer promessas e quando faço, é mais em função da família. Quando a minha filha tinha 9 anos, teve uma doença com que os médicos tiveram muita dificuldade em acertar. Então fiz uma promessa à Senhora do Sameiro, que me ouviu. A seguir cumpri rigorosamente o que prometi. De resto, na vida de todos os dias trabalho e procuro ser honesta com toda a gente e não sou de fazer promessas por isto ou por aquilo (M., 43 anos, 9.^o ano, feirante, casada).

Nunca fui muito de fazer promessas. Apenas quando estive no Ultramar fiz uma promessa a Nossa Senhora de Fátima. Cumpri o que prometi e o que a minha mãe prometeu por mim. Prometemos, pagámos porque assumimos um compromisso. E só por isso e mais nada. Mas lembro-me da minha mãe nos dizer quando se sentia doente para não esquecermos de pagar uma promessa de cinco escudos que ela devia em tal lado. Porque nos pedia isto não sei. Será que tinha medo do que lhe poderia acontecer depois da morte? Mas foi ainda ela que os pagou (H., 66 anos, 4.^a classe, reformado, casado, imigrante).

Destes extratos das entrevistas destacam-se três dimensões essenciais. A primeira tem a ver com a assunção dos compromissos. Efetivamente, é dada uma importância primordial à realização do prometido, mesmo quando a dúvida possa permanecer acerca da intervenção do ente sobrenatural. Trata-se de um ato de confiança recíproca, já que a promessa compromete mais do que descompromete. As relações com as instâncias sobrenaturais – divindades, santos, antepassados, génios... –, não são passíveis de medir e pesar como se de medidas e cálculos humanos simplesmente materiais se tratasse. É preciso ser coerente naquilo em que se acredita, com a crença no ente sobrenatural, com o que se solicita, promete e realiza. A segunda dimensão tem a ver com o fato de as promessas serem mais feitas em função dos familiares do que dos interesses individuais, fazendo notar que a família continua a ser uma entidade gregária, no amplo sentido do termo. A terceira dimensão tem em conta um processo de continuidade/transformação em curso, sob o ponto de vista das mentalidades acerca dos atos votivos e do seu alcance. De algum modo, nas entrelinhas, aparece uma tendência das mulheres e dos homens modernos e religiosos, em que os fiéis se dividem entre duas posições: mais ou menos praticantes, continuam a acreditar na intervenção divina, mas continuam mulheres e homens do seu tempo, mais abertos às racionalidades das sociedades hodiernas e às suas influências.

Enfim, para explicitar o alcance de algumas mudanças em curso quanto a alguns significados intrínsecos das promessas, mormente no atinente ao seu caráter de negociação/gratuidade, vale a pena acrescentar, ainda, dois extratos das entrevistas realizadas.

Na minha família já vivi situações muito difíceis, mas as piores foram de doenças. Numa altura em que o meu marido estava gravemente doente fiz uma promessa avultada, em dinheiro, a Nossa Senhora de Fátima. Só que as dificuldades foram-se acumulando e não tinha condições para a pagar. Falei com o Senhor Padre que me disse que se prometi tinha de cumprir. Ainda bem que me aconselhou a pagar por fases. Disse-me ainda: Oh Senhora X quando tiver problemas não negocieie com Deus que não é comerciante...

Depois paguei a promessa que tinha feito, mas não voltei a fazer promessas. Quando sinto necessidade de alguma coisa maior peço com confiança e não sinto menos os resultados (M., 63 anos, 4.^a classe, doméstica, casada).

Na minha família havia o hábito de fazer promessas, o que eu também fiz durante um certo tempo. Já há muito que deixei de o fazer. Em Braga, isso continua a ser muito comum. A própria Igreja alimenta este negócio, pois daí retira benefícios. Ora, se Deus é onnisciente, como aprendi na catequese, conhece bem o que necessitamos sem que haja necessidade de negociatas: se me deres isto ou dou-te aquilo. O mesmo acontece com Nossa Senhora e os santos. Só que as pessoas ainda estão muito arreigadas a estas tradições que começam logo a ser aprendidas na família... (M., 58 anos, 12.^o ano, secretária, viúva).

Destas considerações vale a pena relevar dois aspetos fundamentais. No primeiro caso denota-se uma mudança de atitude de promessa para outra de súplica, através da oração. Em ambas, na relação com outrem de índole sagrada, se procura obter um efeito. Só que na atitude de súplica, a eficácia consiste exatamente no fato de ter sido atendido o pedido, desprovido de pagamento de qualquer contrapartida, como o próprio sacerdote o tinha explicitado. Por sua vez, no segundo caso, sem qualquer forma de substituição, sobressai o descrédito das práticas votivas tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sejam quais forem as interpretações que se possam fazer do fenómeno das promessas e das suas (i)lógicas, o que podemos dizer, com base nos dados recolhidos, sem qualquer pretensão de extrapolação, é que as promessas às divindades, nas sociedades hodiernas, tratando do comum e do extraordinário, continuam a ser um recurso e um reservatório de forças, mobilizáveis logo que as vicissitudes da vida tal impliquem. Contudo, importa ter presente

que se denota uma maior tendência para se ter mais em conta elementos de racionalização moderna.

Neste trabalho, relevam-se duas dimensões essenciais. A primeira prende-se com os fenômenos da socialização e da transmissão familiar, fazendo com que as gerações mais novas, no atinente às promessas, tenham tendência a invocar a intervenção dos mesmos entes sobrenaturais e a frequentar os mesmos espaços de devoção, culto e peregrinação, logo que se confrontem com vicissitudes da vida mais complicadas. Estas forças sagradas tendem, assim, a ser erigidas em recursos familiares terapêuticos ou protetores de grande alcance, inscritos numa linha genealógica, o que, em termos comparativos, se revelou comum nas regiões em estudo. Porém, é na região parisiense que se denotam mais inovações, verificando-se alguma tendência para um certo sincretismo votivo ou de súplica.

A segunda vertente relaciona-se com o fato das permanências e mudanças em curso darem azo a novas interpretações de sentido do religioso na vida quotidiana e a novos tipos de práticas religiosas mais fragmentadas, sem no entanto, abolirem crenças e práticas tradicionais, muito concretamente quanto às promessas e súplicas de interceção sobrenatural. Deus e outros entes sagrados continuam presentes na vida daqueles que acreditam nas virtudes das suas intervenções e nas suas graças, designadamente quando outros meios materiais se afiguram incertos. Recorrer a Deus, a Nossa Senhora, ao santo ou outra entidade sobrenatural, devido a uma doença ou a outro infortúnio da vida, mesmo sem anular outras buscas, pode tornar-se um recurso de gestão conjunta.

Em síntese, pesem embora mudanças em curso, com as promessas buscam-se respostas concretas e céleres. Numa época em que se investe sobremaneira na busca de felicidade e de bem-estar materiais, num éden terreno e de salvação aqui e agora, as pessoas têm muito mais dificuldade em conviver com males de qualquer ordem e ainda mais quando se relacionam com a doença, o desemprego, ou outros infortúnios. Quando assim acontece, são capazes de mobilizar todos os meios ao seu alcance para modificarem a situação, inclusive por meio do recurso às forças transcendentais.

REFERÊNCIAS

- AUBRÉE, Marion. La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste. *Ethnologie française*, Paris, v. 30, n. 4, p. 591-599, 2000.
- AUGÉ, Marc; HERZLICH, Claudine (org.). *Le sens du mal*. Paris: Archives Contemporaines, 1984.
- BONNET, Serge. *La fête, la religion populaire et le clergé*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1977.
- BROSWIMMER, François. *Une brève histoire de l'extinction en masse des espèces*. Paris: Parangon, 2003.
- CERTEAU, Michel de; DOMENACH, Jean-Marie. *Le Christianisme éclaté*. Paris: Seuil, 1974.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1960.
- ELIAS, Norbert. *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévi, 1973.
- GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 1998.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- GLASER, Barney; STRAUSS, Anselme. *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine, 1967.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- LAMBERT, Yves. *Dieu change en Bretagne: la religion à Limerzel, de 1900 à nos jours*. Paris: Ed. du Cerf, 1985.
- LEANDRO, Maria Engrácia. A saúde no prisma dos valores da modernidade. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Porto, v. 41, n. 3-4, p. 67-93, 2001.

LEANDRO, Maria Engrácia. *Au-delà des apparences: les portugais face à l'insertion sociale*. Paris: L'Harmattan, 1995.

LEANDRO, Maria Engrácia. Esperança no mundo de hoje. *Brotéria*, Lisboa, v. 161, p. 23-51, 2005.

LEANDRO, Maria Engrácia; LEANDRO, Ana Sofia da Silva. Da saúde e bem-estar/mal-estar ao termalismo. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, v. 30, p. 75-96, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. “*É como se fosse Santa Rita*”: processos de simbolização e transformações rituais na devoção à santa dos impossíveis. 2014. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 139-163, jun. 2015.

MARTIN, David. *The religious and the secular: studies in secularization*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

TEIXEIRA, Alfredo (org.). *Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2011.

THOMAS, Louis-Vincent. *La mort*. Paris: PUF, 1988.

TORGA, Miguel. *A criação do mundo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1969. v. 1.

VILAÇA, Helena. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento, 2006.

WEBER, Max. *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Presse Pocket, 1992.

Recebido em: 23/04/2019

Aprovado em: 20/01/2020

ENSAIO FOTOGRÁFICO

KARMA PUJA

Mayane Haushahn Bueno¹

Resumo: O diálogo entre a cultura e o evangelho sempre foi um desafio para os processos de evangelização iniciados no âmbito da Igreja Católica. Na Índia, particularmente em Déli, esse desafio ainda persiste, visto que desde a colonização pelos britânicos e muito antes com o presumível apostolado de São Tomé no sul da Índia a valorização das religiões existentes no território e a tentativa de inculturação do cristianismo na realidade desses povos impactou culturalmente e socialmente ambos os lados. Daí a necessidade de um cristianismo mais próximo da realidade cultural. Meu argumento é que se a cultura é uma dimensão da existência humana não há processo de evangelização que desconsidere de forma total a religiosidade local em troca da “inculturação” efetiva da fé católica. Minha proposição é de que tanto a religião quanto a cultura, vista no sentido popular como unidades estáveis e monolíticas, não são definições universais, pois dialogam com as questões práticas de processos históricos, políticos e discursivos de seu contexto.

Palavras- chave: Índia; Evangelização; Cultura; Inculturação.

Abstract: The dialogue between culture and the gospel has always been a challenge to the evangelization processes begun within the Catholic Church. In India, particularly in Delhi, this challenge still persists, since the colonization of India by the British and much earlier with the presumed apostolate of Sao Tome in southern India, the valorization of the religions existing in the territory and the attempt to inculture Christianity in India. The reality of these peoples has culturally and socially impacted both sides. Hence the need for a Christianity closer to the cultural reality of these peoples. My argument is that if culture is a dimension of human existence there is no process of evangelization that totally disregards local religiosity in exchange for the effective “inculturation” of the Catholic faith. My proposition is that both religion and culture viewed in the popular sense as stable and monolithic units are not universal definitions, as they dialogue with the practical issues of historical, political, and discursive processes of their context.

Keywords: India; Evangelization; Culture; Inculturation.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS), Porto Alegre, Brasil. E-mail: mayanebuenoh@gmail.com.

Em agosto de 2016 fui convidada pelo Padre Vincent, amigo e importante mediador no meu trabalho de campo, para participar do festival *Karma Puja*, que aconteceu na escola Católica St. Colombus na cidade de Nova Déli. Este evento ocorreu no início do meu contato com o catolicismo indiano em Déli e tudo que eu sabia era que as atividades seriam organizadas por coletivos de mulheres *Advasis* (termo hindi utilizado para designar o nativo indiano, geralmente associado a tribos que compõem o território indiano) em parceria com a Igreja Católica. Cheguei na escola de manhã cedo e sem interromper a celebração, que já havia iniciado, me aproximei para ver de perto o que se passava ali. As mulheres estavam cantando uma música em pé e quando olhei para o lado me deparei com uma mulher de joelhos como se estivesse rezando. Quando a multidão voltou a sentar-se vi que estava diante de uma missa. Ouvi “Amém” e minutos depois uma fila começou a se formar se direcionando para os três padres que estavam distribuindo a hóstia, um deles era o Padre Vincent. Estava eu a comungar ao lado de indígenas na cidade de Déli. Que loucura, pensei! Uma mulher se dirige a mim e diz: *Jay-jesu*. Não entendi a princípio o que significava, mesmo assim, arqueei a cabeça dando a entender que havia compreendido, mas não respondi, pois não sabia o que significava. Quando as mulheres me notaram ali, se voltaram a mim repetindo *Jay-jesu* com um sorriso tímido. E eu ainda não entendendo, comecei a repetir como se quisesse dizer que entendi. Não fosse a minha curiosidade em saber o que significava aquela palavra, voltei-me à esposa de um dos convidados que estava sentada do meu lado que respondeu significar “Glória a Jesus!” – uma expressão em Hindi utilizada para cumprimentar os católicos. Logo, percebi que estava presenciando algo muito interessante e curioso, pois esperava encontrar ali um festival indígena e não elementos católicos dentre as populações *Advasis*. Estavam presentes aproximadamente 200 mulheres vestindo *sarees*² coloridos distinguindo umas das outras, os cabelos adornados com flores coloridas; nos braços, muitas pulseiras; os pés descalços dançavam ao ritmo

² Vestimenta indiana usada pelas mulheres.

do tambor tocado pelos seminaristas. Três padres, incluindo Vincent, se aproximaram do palco improvisado, suas batinas brancas e estolas com padrões indígenas representavam os elementos contrastantes para um Cristianismo, que de primeira mão imaginei existir. Seria a combinação de um cristianismo indígena, ou de uma religião indígena com elementos cristãos? Poderia dizer que aquilo era a representação de um sincretismo religioso?

Fotografia 1 – Missa realizada antes da celebração do *Karma Puja*³



O antropólogo Pierre Sanchis (1994) nos ajuda a pensar no sincretismo não somente como uma mistura contrária a um sistema “puro”. O que quero trazer aqui é a discussão de algo que sempre acompanhou os debates antropológicos, ou seja, o encontro entre culturas heterogêneas formuladas a partir do dualismo “nós” e o “outro”. A celebração do *Karma Puja* parece supor a relação entre sistemas simbólicos-culturais opostos. Por um lado, as

³ Crédito das imagens: Acervo da autora.

práticas e crenças religiosas missionárias, e por outro, o sistema simbólico e prático das mulheres *Advasis*. Aqui, não se trata de identificar que elementos foram emprestados, copiados e reproduzidos de construções essencialmente “puras” de Cristianismo e de Sarnaísmo, mas de revelar “o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais, culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade” (Sanchis, 1994, p. 7). Um processo que se torna cada vez mais abrangente ao passo que as relações não se esgotam na relação entre missionários e “nativos”.

Fotografia 2 – Mulher ajoelhada rezando



A celebração do festival *Karam tree* ou *Karma Puja* acontece durante a 11ª lua cheia (Purnima), entre os meses de agosto e setembro de acordo com o calendário Hindu. O festival é celebrado pelas comunidades tribais dentro dos cultos religiosos do *Sarnaismo*, religião tribal seguida principalmente pelas populações *Advais* dos estados centrais de Jharkhand, Madhya Pradesh, West Bengal, Orissa e Chhattisgarh. Karam é uma árvore oriunda da região central indiana e de acordo com a cosmovisão indígena simboliza Deus e a natureza influenciando de forma positiva a juventude e a fertilidade feminina associada com o tempo da colheita do arroz⁴. Nas aldeias, as meninas solteiras vão até a floresta e trazem flores, frutos e galhos da árvore para serem utilizados como oferendas. As músicas e a dança ao som do tambor são momentos de oração devotados a Deus com a intenção de receber suas bênçãos. Na cidade de Nova Déli as mulheres *Advais* celebram o festival em parceria com a Igreja Católica, pois além de seguirem alguns rituais de sua etnia *Oraoun*, também seguem o Catolicismo como religião.⁵

⁴ Disponível em: <https://www.turisamaj.org/karma-puja/>. Acesso em: 17 out. 2019.

⁵ Disponível em: <http://www.karmapuja.org/significance-and-rituals.html>. Acesso em: 17 out. 2019.

Fotografia 3 – Início do ritual Karma Puja



O contato das populações *Advais* com o Catolicismo se deu a partir dos missionários jesuítas influenciados pelas ideias de “indigenizar” as comunidades católicas na Índia principalmente a partir do século XVI. A conversão não foi um processo pacificador, mas impactou de forma significativa a vida dessas populações.. Esse impacto não se deu somente no âmbito da religião, articulando-se no campo da cultura e redefinindo as matrizes culturais de onde emergem, assim, “[é] a reinterpretação que vai permitir uma convivência não explosiva de universos abstratamente contraditórios” (Sanchis, 1994, p. 7). Essa reinterpretação do âmbito cultural para o religioso permite que a Igreja e as próprias mulheres reconfigurem suas lógicas, não somente incorporando novas práticas, mas as ressignificando através de um processo que é incorporado como parte da religião Católica. Além disso, outras mudanças significaram o acesso a bens e serviços como educação, saúde e trabalho, mediado pelas instituições religiosas que se instalaram nas aldeias (Robinson; Kujur, 2010).

Fotografia 4 – Mulheres fazendo oferendas para a árvore Karam, símbolo da fertilidade entre as populações tribais



As palavras “cultura” e “religião” nos são familiares, no entanto, as usamos em diferentes contextos e com sentidos específicos. Diante da multiplicidade de contextos, o termo “cultura” é usado, principalmente para definir as práticas de determinados grupos, proponho redescobirmos uma perspectiva teórica que enfatize os sentidos produzidos na relação entre a Igreja Católica e as mulheres *Advasis*. Segundo o Padre Joseph, um dos organizadores do evento,

[...] o festival atua como um espaço para as mulheres, o que lhes permite compartilhar suas histórias com outras pessoas com a mesma experiência e, assim, capacitá-las. Além disso, a celebração do festival marca um espaço distinto para que as mulheres abordem sua liberdade de prática de sua própria cultura.

A fala do Padre Joseph nos mostra um movimento interessante oriundo da relação entre religião e cultura, ou seja, por mais que essas duas palavras apareçam no discurso da igreja como unidades semânticas estáveis e distintas, na prática, essa unidade se mostra mais relacional do que parece.

É verdade que se Cristo é apenas um entre os muitos salvadores, promover valores evangélicos de modo secular é um objetivo que se encaixa muito bem no campo da cultura. O que está em discussão é um método evangelizador que leve a sério o diálogo inter-religioso, mas que seja complacente com a teologia cristã (Amaladoss, 2000). Na Índia, e no chamado “terceiro mundo”, Pieris (1988, p. 99) diz que “religião e cultura coincidem inteiramente dentro das sociedades tribais praticamente em qualquer lugar dentro do Terceiro Mundo. Cultura é a expressão variada da religião”. Essa tendência evangelizadora de separação da dimensão cultural da religiosa e vice versa, condena os teólogos indianos, nas palavras de Amaladoss (2000), a assumirem posturas contrárias à proclamação do evangelho sem considerar as diferenças reais e observadas por eles; outros de serem indiferentes ao campo da cultura e preconizarem o evangelho ou o diálogo; e outros ainda de salientarem tanto a proclamação do evangelho quanto do diálogo além de inter-relacionar na prática a teologia católica.

Esse diálogo inter-religioso depois do Concílio Vaticano II apareceu como uma dimensão essencial dos processos de evangelização. No entanto, a atitude positiva em relação a esse diálogo e a necessidade de tradução do evangelho para as populações indígenas foi iniciado na esfera da cultura. Estou partindo aqui do entendimento da religião e da cultura como unidades estáveis. Com a finalidade de demonstrar a minha crítica a essa visão retomo a fala do padre Joseph e a tentativa da Igreja Católica de evangelizar, por meio da cultura, como formas em que essa visão monolítica da cultura e da religião são desestabilizadas pelas próprias relações impostas no âmbito das práticas rituais. Quer dizer, se a liberdade concedida às mulheres *Advaisis* para que celebrem e cultuem o Deus Karam (árvore) em um ritual específico de sua religião tribal (Sarnaísmo), dentro da Igreja Católica, no meio de uma missa, essa liberdade é concedida dentro da esfera da cultura e não do

religioso, visto que, para o catolicismo, o culto a um Deus monoteísta é que é aceito. Estamos diante de um paradoxo: de um quebra-cabeça⁶ (doutrina da Igreja) completo, mas que aceita diferentes peças (práticas rituais das mulheres) para compô-lo.

Fotografia 5 – Mulheres e o padre Vincent contando as histórias da tribo ao redor da árvore



⁶ Agradeço a Luiz Antonio Pereira pela discussão propiciada a partir da metáfora do “quebra-cabeça”.

Fotografia 6 – Galhos da árvore (Deus) karam adornada com oferendas



A minha crítica à separação entre religião e cultura se justapõe à crítica de Talal Asad (2010) sobre a separação entre religião e política. Essa separação representa uma tentativa de confinamento e de defesa da religião cristã diante da sociedade moderna. O que Asad parece argumentar é que na arena dos debates político-ideológicos tanto a política, quanto a cultura (a partir do meu campo), apareceriam como adereços de uma religião que se impunha como dotada de uma essência e de uma solidez intransponível. No entanto, as próprias missões iniciadas pela Igreja provaram serem mais porosas e orgânicas do que a tradição cristã, logo se “não há uma definição universal de religião” para Asad (2010, p. 264), na mesma medida posso dizer que não há uma definição universal de cultura.

Fotografia 7 – Cantos e danças em adoração ao Deus Karam



O que trago aqui é pensarmos a cultura a partir da ideia de mistura, de relação e de contato na produção cultural desses outros. Lila Abu-Lughod (1991) nos diz que se a cultura é uma “ferramenta” de fazer o outro, esse *self* é constitutivo das relações em que ele se encontra historicamente e situacionalmente engajado. Amaladoss (2000) destaca, na mesma direção, essa dimensão nos processos de evangelização na Índia através do contato e da “inculturação”.⁷

A inculturação não é apenas a concretização da Palavra em determinada cultura, mas sua transformação. O diálogo inter-religioso não é apenas o ato de compartilhar experiências espirituais, mas um desafio à conversão à Palavra de Deus. Trabalhar com os pobres não é só aliviar sua pobreza, mas também esforçar-se para mudar estruturas culturais e morais/espirituais que causam pobreza e opressão e, assim, promover uma libertação integral (Amaladoss, 2000, p. 24).

⁷ O uso da palavra “inculturação” se apresenta em alguns contextos muito problemático, utilizo este conceito de Amaladoss (2000) por fazer referência à especificidade dos processos de evangelização na Índia.

Fotografia 8 – Mulheres Advasis dançando ao redor do Deus Karam



A mudança das estruturas culturais e morais aplicam-se também a própria instituição Católica e não correspondem somente às relações produzidas fora deste âmbito. Se para o antropólogo Marshal Sahlins (1990) os sistemas de significação são ordenados de forma histórica através da cultura, podemos notar que a incorporação de práticas rituais próprias das tribos configura uma forma diferente de experienciar o catolicismo vivido pelas populações *Advais*. Ainda para Sahlins, isso é possível porque as pessoas repensam criativamente os significados e agem para alterá-los na própria ação (Cf. Sahlins, 1990, p. 7). Essas mudanças acontecem numa via de “mão dupla”, ou seja, tanto a Igreja quanto as mulheres contribuem para essa mudança.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard G. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991.

AMALADOSS, Michael. *Missão e Inculturação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução de Eduardo Dullo e Bruno Reinhardt. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

PIERIS, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*. New York: T & T Clark, 1988.

ROBINSON, Rowena; KUJUR, Joseph Marianus (ed.). *Margins of Faith: Dalit and Tribal Christianity in India*. New Delhi: Sage Publications India, 2010.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, ano 13, n. 45, p. 4-11, 1994.

Recebido em: 15/11/2019

Aprovado em: 15/11/2019

RESENHA

BRAUNSTEIN, RUTH. *PROPHETS AND PATRIOTS: FAITH IN DEMOCRACY ACROSS THE POLITICAL DIVIDE*. OAKLAND, CA: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2017.

Ewerton Reubens Coelho-Costa¹

A obra *Prophets and Patriots: Faith in Democracy across the Political Divide*, de autoria de Ruth Braunstein, publicada em língua inglesa e ainda sem tradução brasileira, oferece um estudo detalhado e comparativo da religião dentro de movimentos sociais e lados opostos do espectro político nos Estados Unidos.

Ruth Braunstein é doutora e mestre em sociologia pela New York University, com bacharelado em Serviço Exterior pela Universidade de Georgetown, onde estudou cultura e política internacional. Atualmente é professora assistente no Departamento de Sociologia da Universidade de Connecticut (UConn); membro do corpo docente do Centro de Sociologia Cultural da Universidade de Yale e membro do corpo docente do projeto Humildade e Convicção em Vida Pública do Instituto de Humanidades da UConn. Atuando como socióloga cultural interessada no papel da religião na vida política americana, suas pesquisas exploram práticas, narrativas e ideais de ativistas em todo o espectro político.

Braunstein faz parte de uma nova geração de sociólogos que une expertise em sociologia da religião com outros campos de estudo, como sociologia cultural e os movimentos sociais, e nessa obra em particular ela ressalta os meandros que circundam a religião na sociedade e passa, com a ajuda de análise de outros campos, a observar as proximidades e as distâncias deles com a religião.

¹ Doutorando em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará, Brasil (Bolsista Edital Capes/Funcap N.º 88887.190852/2018-00). E-mail: ewertonreubens@hotmail.com.

Prophets and Patriots: Faith in Democracy across the Political Divide está dividido nas seções que se apresentam a seguir: “1 Introduction” (p. 1-27); “2 Becoming Active Citizens” (p. 28-54); “3 Narratives of Active Citizenship” (p. 55-81); “4 Putting Faith into Action” (p. 82-117); “5 Holding Government Accountable” (p. 118-151); “6 Styles of Active Citizenship” (p. 152-178); “7 Conclusion” (p. 179-190); “Appendix: Methodological Notes Studying and Comparing Citizen Groups Ethnographically” (p. 191-200).

A obra passa a comparar dois grupos específicos da era Obama: os “*Patriots*” e os “*Interfaith*” – termos em inglês para Patriotas e Inter-religiosos –, que existem organizadamente nos Estados Unidos no período que compreende aos anos de 2010 a 2012.

As duas primeiras seções da obra iniciam com descrições apresentando como os discursos políticos e religiosos convergiram, em ambos os grupos, para construir um ideal normativo de cidadania democrática. Braunstein nomeia o grupo organizador comunitário de “profetas” e o grupo conservador de “patriotas”, delineando as diferentes teologias políticas de cada grupo.

O *Patriots* trata-se de um grupo conservador afiliado ao *Tea Party* – também conhecido como Partido do Chá (Coelho, 2012) –, é um movimento social e político dos Estados Unidos oriundo da ala radical do Partido Republicano dos Estados Unidos que se apresenta como um *mix* de conservadorismo (Lima, 2010), populismo (Halloran, 2010), ultradireitismo (Guedes, 2010) e libertarianismo (Ekins, 2011). Tem como missão atrair, educar, organizar e mobilizar concidadãos para assegurar políticas públicas consistentes partindo de três valores fundamentais: liberdade pessoal, liberdade econômica e futuro sem dívidas (TEA PARTY PATRIOTS, [201-]) – isso implica diretamente responsabilidade fiscal, governo constitucionalmente limitado e mercados livres. O *Patriots* foi organizado a partir do subúrbio de uma cidade mediana americana, tendo como membros principalmente residentes brancos; trata de adeptos de diversidade religiosa.

Enquanto o *Interfaith*, uma coalizão progressista comunitária, é apresentado como um grupo comunitário de organização religiosa localizado em uma grande cidade e afiliado à Rede Nacional PICO (Pacific Institute for

Community Organization, atualmente renomeando a si próprio como Faith in Action) (FAITH IN ACTION, [201-]), originou-se da organização de um amplo espectro de congregações de residentes urbanos com diversidade racial e ligados ao pensamento de esquerda, tendo missão: reconstruir comunidades e revitalizar a democracia, construir moradias acessíveis, melhorar as escolas públicas, aumentar o acesso aos cuidados de saúde, tornar os bairros mais seguros (FAITH IN ACTION, [201-]). Basicamente se explora na obra de Braunstein as formas como visões simplistas dos dois grupos divergem e se sobrepõem oportunizando análises sociológica interessante.

A terceira seção descreve narrativas da história norte-americana que cada grupo constrói para justificar por que seu conjunto de compromissos e abordagem à cidadania ativa cumpre o ideal da democracia americana. E nas seções quatro e cinco aparecem comparações e contrastes entre as práticas pelas quais os ideais de cidadania de ambos os grupos são promulgados, traçando como suas escolhas práticas são uma operação autoconsciente de seus “imaginários democráticos”.

No entanto, a quarta seção do livro, intitulada “Colocando Fé em Ação” (tradução literal para “Putting Faith Into Action”), surge como um dos capítulos mais interessantes por apresentar maneiras práticas pelas quais os dois grupos utilizam para agir e desempenhar seu papel religioso na vida democrática norte-americana, fazendo com que a autora compare as visões distintas de ambos os grupos, e evidenciar o papel do *Interfaith* em cultivar um movimento racial, socioeconomicamente e religiosamente diversificado com base em valores religiosos compartilhados ao mesmo tempo em que desenvolve uma visão progressiva de uma sociedade mais inclusiva e justa – o que antes poderia ser associado ao ativismo religioso dos cristãos evangélicos e à direita religiosa.

Como exemplo prático e de uso da diversidade do grupo *Interfaith* a autora menciona o caso de uma mulher de vinte e poucos anos chamada Farah: uma mulher muçulmana educada por judeus recrutada para trabalhar com católicos. Ela se juntou à *Interfaith* como organizadora da equipe depois de completar um programa de treinamento em organização inter-religiosa

dirigido por uma organização judaica; ela trabalha com pessoas de origens e credos diferentes e foi encarregada de se reunir com os membros da congregação diversificada do padre O'Donnell para facilitar reuniões regulares do comitê organizador local da igreja e desenvolver vários tipos de ações. Dentre os valores compartilhados por Farah, e que guiam seu trabalho, foram listados como valores compartilhados por ela, pela igreja que representa e pelos que são ajudados: justiça, dignidade humana, esperança, respeito, preocupação com os vulneráveis; e, cuidado com a juventude. Isso, particularmente, atraiu aqueles ligados ao movimento, e atrai olhares de outros que pensam que: não importa o Deus que você adora, mas em como você coloca sua fé em ação. Aqui, acredita-se que é essa visão compartilhada também por Farah que pode fazer um país mais justo ao qual que todos nós podemos chamamos de lar.

A sexta seção avalia como e por que julgamentos sobre o que fazer e como fazê-lo são movidos por considerações de como se conformar ao seu imaginário democrático. Enquanto na seção final, a autora pincela e discute como os grupos convergem e divergem uns dos outros, desvendando um quadro complexo e multidimensional da política democrática que rejeita as construções simplistas e binárias de bons e maus, vilões e reacionários.

São destacados ao longo do livro dois argumentos principais: 1) ambos os grupos compartilham preocupações com os cidadãos comuns, apesar de divergirem em suas posições políticas; 2) ambos contemplam a cidadania social como solução para os problemas encontrados em suas realidades, e ambos invocam fontes sagradas e a religião para exercer a tal “cidadania ativa” e responsabilizar as autoridades políticas pelos problemas encontrados. Para esses dois grupos, a cidadania ativa é um modo de democracia participativa que “funde a vigilância política com a virtude pessoal” (p. 7).

A obra de Braunstein apresenta ainda as conveniências analíticas do uso da “etnografia comparativa *multisite*” que pode ser uma poderosa ferramenta para o pesquisador na medida em que ele escolhe sites que permitem que as dinâmicas chave de interesse variem enquanto matem outros fatores estáveis; e fundamenta-se em lógica comparativa cuidadosa entre casos, orientado

pela literatura pertinente que se apresenta no texto a partir de categorias como relações sociais, estilo de grupo, imaginário democrático, religião civil e cidadania ativa. Neste quesito em particular, o texto de Braunstein surge como referência e modelo para os interessados em trabalhar com esse tipo de metodologia.

A dinâmica entre religião-cultural paralela e o contrastante dos universos morais que separam ambos os grupos é apresentada ao leitor de forma clara e coesa: as bases religiosas dos “inter-religiosos” são enquadradas dentro da prioridade da organização na inclusão religiosa, enquanto as bases religiosas dos “patriotas” são enquadradas pelo compromisso com a liberdade religiosa. Essas diferenças refletem nos imaginários democráticos de ambos os grupos ocasionando conforto dos dois grupos frente ao pluralismo religioso.

Embora seja um excelente trabalho de análise sociológica, o final da obra apresenta um pensamento otimista sobre a importância democrática da convivência de ambos os grupos, cujos cidadãos são encorajados a discutir e deliberar sobre os perigos e os méritos de problemas da sociedade.

Alguns pontos negativos podem ser encontrados com a leitura quando, por exemplo, retrata os evangélicos brancos norte-americanos como cidadãos não organizados ao estilo do *Interfaith*; ou mesmo, quando indica certa passividade política motivada pela deferência a outras elites, a especialistas e a políticos – isso, sem falar sobre a deferência a estrelas da mídia e às elites corporativas.

Braunstein ainda poderia ter explorado melhor a literatura apresentada já que o texto apresenta amplas literaturas sobre organização comunitária, mas dificilmente a autora se envolve diretamente com elas. Por exemplo, ela poderia ter discutido o tratamento do que se entende por interesse próprio, o papel da religião na dinâmica inter-racial e inter-religiosa de uma sociedade, o lugar dos discursos de ódio e o que implica deles nos conflitos religiosos. Ainda que seja evidente que Braunstein toca levemente em alguns desses pontos, ela não consegue situar ou avaliar o que observa à luz de outros relatos do mesmo fenômeno.

Ainda se observa que o texto apresenta ideias pós-seculares e identifica como práticas e crenças religiosas se coconstroem e estão entrelaçadas com crenças e práticas políticas; como formações religiosas e seculares existem em um *continuum*, e como combinações destas constituem múltiplos padrões de secularidade, mesmo dentro da mesma política.

Outra oportunidade que Braunstein deixar passar é a de não ter incluído os dois grupos estudados na categoria populista. Essa omissão surpreende quando se considera que a preocupação com o populismo era uma inquietação considerável durante a era Obama, período abordado pelo livro.

Contudo, Braunstein oferece ao leitor novas e excelentes visões sobre: a religião na vida pública da contemporaneidade; prática democrática revestida por fundamentos culturais e o uso dos espectros políticos voltados para a democracia e cidadania norte-americana. As práticas de cidadania ativa, mesmo com implicações políticas diferenciadas de ambos os grupos indica como a religião pode sustentar narrativas democráticas diferentes.

Considerando que o livro surgiu de um trabalho dissertativo da autora, ele é fluido para leitura, tendo linguagem clara e coesa. Por esse motivo, partindo da estrutura teoria bem escrita e fundamentada é uma fonte interessante para acadêmicos e pesquisadores que estejam se dedicando ao estudo da religião pública na América, e sua relação com a política.

REFERÊNCIAS

BRAUNSTEIN, Ruth. *Prophets and Patriots: Faith in Democracy across the Political Divide*. Oakland, CA: University of California Press, 2017.

COELHO, Marcelo. Partido do Chá. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 18 jul. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2qIAXFF>. Acesso em: 12 nov. 2018.

EKINS, Emily. Is Half the Tea Party Libertarian? *Reason*, Los Angeles, 26 set. 2011. Disponível em: <https://bit.ly/2OGrXtV>. Acesso em: 12 nov. 2018.

FAITH IN ACTION. About Us. *Faith in Action*, San Diego, [201-]. Disponível em: <https://faithinaction.org/about-us/>. Acesso em: 12 nov. 2018.

GUEDES, Fátima. As estripulias da extrema direita americana. *IstoÉ*, São Paulo, ed. 2137, 27 out. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2zO6CcQ>. Acesso em: 12 nov. 2018.

HALLORAN, Liz. What's behind the new populism? *NPR*, Washington, D. C., 5 fev. 2010. Disponível em: <https://n.pr/2T7T7gY>. Acesso em: 12 nov. 2018.

LIMA, José Antonio. As ideias da Tea Party. *Época*, Rio de Janeiro, 15 out. 2010. Disponível em: <https://glo.bo/2PoFZpq>. Acesso em: 12 nov. 2018.

TEA PARTY PATRIOTS. Our Vision. *Tea Party Patriots*, Atlanta, [201-]. Disponível em: <https://www.teapartypatriots.org/ourvision/>. Acesso em: 12 nov. 2018.

Recebido em: 07/03/2019

Aprovado em: 24/12/2019

DIRETRIZES PARA AUTORES

1) A revista *Debates do NER* é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem como objetivo divulgar textos científicos inéditos, decorrentes de pesquisas nacionais e internacionais realizadas na área das ciências sociais, relativas à religião enquanto fato social em suas interfaces com outras esferas da sociedade. Os trabalhos submetidos deverão ter relevância acadêmica e social.

2) O manuscrito que for submetido a publicação nesta revista deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido a publicação ou estar publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.

3) A *Debates do NER* publica trabalhos em português e espanhol. Desse modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em uma dessas línguas, sempre obedecendo as normas de bom uso das mesmas.

4) Os originais deverão ser submetidos pela internet, mediante cadastro de todos os autores no site da revista (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/user/register>).

5) A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos, reconhecidos nas temáticas abordadas na *Debates do NER*. Essa avaliação é feita por pelo menos dois desses consultores externos, de forma cega, para assegurar a integridade e isenção dos pares. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os originais aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.

6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do(s) autor(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do(s) autor(es) certificar-se de que não existem – em nenhum lugar do corpo do texto ou nas propriedades do arquivo – dados que possam identificá-los. Para remover a identificação das propriedades do arquivo, o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A *Debates do NER* a cada número publica dois tipos de textos: artigos e resenhas. Cada um desses trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseados em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto às suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os(as) autores(as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto à estrutura: qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere à organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos bem como o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Serão levados em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho, para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho, em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo, com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais, tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal, para informar o veredito, que poderá ser de aceite, aceite com alterações ou de recusado. Em qualquer desses casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas, os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo telefone: 3308-6638.

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível e os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. *itálico*: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos etc.) e ênfase;

b. *aspas duplas*: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. *negrito e sublinhado*: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas, a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, as fotografias, as tabelas, os gráficos, os mapas, dentre outros elementos representativos, deverão estar devidamente numerados, com o título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos, tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A *Debates do NER* não se responsabiliza, sob nenhuma circunstância, pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG em Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão dois exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT, conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13. SOB as bombas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa, conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão "In:", nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1) A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em "Comentários ao Editor".

2) Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)

3) Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.

4) O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5) O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em *Diretrizes para Autores*.

6) A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo, dessa forma, o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em *Assegurando a Avaliação por Pares Cega*.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License, permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal), a qualquer ponto, antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (veja o efeito do acesso livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

Agradecimento:



Editoração:

Gráfica da UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308-5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs