

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 comentaristas 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 as 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 fiéis 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 Andrés 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 incorporada [*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