

DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99964>

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