

## A ideia de uma antropologia do Islã

The idea of an anthropology of Islam<sup>1</sup>

Talal Asad \*

Tradução<sup>2</sup>: Brasil Fernandes de Barros \*\*

### INTRODUÇÃO GERAL

O Centro de Estudos Árabes Contemporâneos da Universidade de Georgetown foi criado em 1975 para ampliar e enriquecer os estudos acadêmicos e as pesquisas acadêmicas sobre o mundo árabe. O seu âmbito de atuação compreende todo o mundo árabe, do Marrocos ao Kuwait, da Síria ao Sudão, e oferece, disciplinas de língua e literatura árabe, teologia, economia, história, ciência política, relações internacionais, filosofia, sociologia, administração de empresas, desenvolvimento, direito e belas artes. O Centro administra um programa de mestrado e programas de certificação em estudos árabes nos níveis de graduação e pós-graduação. Realiza anualmente um simpósio, e patrocina uma conferência em estudos árabes, assim como recebe programas de palestras e filmes ao longo do ano acadêmico.

Este Centro possui também um programa de publicação de livros,

<sup>1</sup> Texto publicado pelo Centro de Estudos Árabes Contemporâneos – Universidade de Georgetown Washington D.C. em março de 1986. Autorização para a tradução, emitida para a Revista HORIZONTE, tanto pelo autor quanto pelo Centro de Estudos Árabes Contemporâneos.

\* Talal Asad, Antropólogo do Centro de Pós-Graduação da Universidade da Cidade de New York. Na época em que produziu este texto era professor na Universidade de Hull. Ele obteve o título de Doutor em Filosofia pela Universidade de Oxford em 1968 e conduziu uma extensa pesquisa antropológica sobre temas como as tribos beduínas, o nacionalismo árabe, a religião e os sistemas políticos. Talal Asad possui inúmeras publicações, incluindo *The Kababish Arabs: Authority and Consent in a Nomadic Tribe* (1970), *Anthropology and the Colonial Encounter* (editor e colaborador, 1973), *The Sociology of Developing Societies: The Middle East* (coeditor com Roger Owen, 1983), *Ideology, Class and the Origin of the Islamic State* (in *Economy and Society*, 1980), e *The Idea of a non-Western Anthropology* (in *Current Anthropology*, 1980). Talal Asad apresentou este trabalho no Centro de Estudos Árabes Contemporâneos em 1984-1985 no Annual Distinguished Lecture in Arab Studies.

<sup>2</sup> Agradecemos à Profa. Dra. Gisele Fonseca Chagas (UFF) e ao Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC Minas) pela revisão da tradução.

\*\* Doutor e Mestre em Ciências da Religião pelo PPGCR PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: brasil@netinfor.com.br. ORCID: 0000-0002-5285-4871.

relatórios especiais e artigos dos professores de Georgetown e outros estudiosos em uma grande variedade de áreas de pesquisa. Publica esporadicamente artigos com pesquisas de caráter único que em razão da extensão e da especificidade do assunto não encontrem espaço no meio acadêmico convencional. Com a cobertura de uma diversidade de tópicos, ele se propõe a preencher importantes lacunas na literatura existente sobre o mundo árabe.

O Centro procura favorecer a expressão responsável de uma variedade de ideias e de análises sobre o mundo árabe e seu desenvolvimento. Ao fazer isso, promove a difusão, o conhecimento, a compreensão e a discussão fundamentada sobre este domínio, beneficiando todos os interessados. As opiniões expressas são de cunho exclusivo dos seus autores.

O diretor do Centro de Estudos Árabes Contemporâneos é o professor Michael C. Hudson, e a Sra. Zeina Azzam Seikaly é a gerente de publicações do Centro. O Sr. J. Coleman Kitchen, Jr. foi o responsável pela edição deste artigo<sup>3</sup>.

## I

Nos últimos anos, tem sido crescente o interesse pelo que tem sido chamado de antropologia do Islã. Publicações de antropólogos ocidentais contendo as palavras “Islã” ou “muçulmano” no título se multiplicam a um ritmo notável. As razões políticas para esta grande produção são muito evidentes para que mereçam muitos comentários. Por mais que isso seja possível, quero me concentrar aqui na base conceitual desta literatura. Começamos com as questões de ordem mais geral. No que consiste exatamente a antropologia do Islã? Qual é o seu objeto de investigação? A resposta pode nos parecer óbvia: o que a antropologia do Islã investiga, certamente, é o Islã. Mas conceituar o Islã como objeto de um estudo antropológico não é uma questão tão simples como se possa supor para alguns escritores.

Parece existir pelo menos três respostas para a pergunta formulada acima: (1) que em última análise não existe um objeto teórico como o Islã; (2) que o Islã é o rótulo do antropólogo para uma coleção heterogênea de itens, os quais foram

---

<sup>3</sup> NT – As pessoas aqui citadas eram os responsáveis por estas posições à época da publicação do texto.

designados como islâmicos por suas fontes; (3) que o Islã é uma totalidade histórica distinta que organiza vários aspectos da vida social. Consideraremos brevemente as duas primeiras respostas, e depois examinaremos pormenorizadamente a terceira, que em princípio é a mais interessante, embora não seja admissível.

Há oito anos, o antropólogo Abdul Hamid El-Zein se debateu com esta questão em uma pesquisa intitulada “Além da ideologia e da teologia: A Busca pela Antropologia do Islã” (EL-ZEIN, 1977). Este foi um esforço corajoso, mas inútil. A afirmação de que existem diversas formas de Islã, e que cada uma delas é igualmente real, e que vale a pena descrevê-las, está vinculada de uma maneira bastante confusa à alegação de que todas elas são, em última instância, expressões de uma lógica inconsciente subjacente. Este curioso deslize de um contextualismo antropológico para um universalismo Lévi-Straussiano levou-o à frase final de seu artigo: “O 'Islã' como categoria analítica também se dissolve”. Em outras palavras, se o Islã não é uma categoria analítica, não pode existir, a rigor, uma antropologia do Islã.

Eis aqui a resposta do primeiro tipo. Um aderente do segundo ponto de vista é Michael Gilsean, que, como El-Zein, enfatiza em seu recente livro *Recognizing Islam* (GILSEAN, 1982) de que nenhuma forma de Islã pode ser excluída do interesse do antropólogo com o argumento de que não é o verdadeiro Islã. Sua sugestão de que as diferentes coisas que os próprios muçulmanos consideram islâmicas devem ser situadas dentro da vida e desenvolvimento de suas sociedades é de fato uma regra sociológica sensata, mas não ajuda a identificar o Islã como um objeto de estudo analítico. A ideia que ele adota de outros antropólogos – que o Islã é simplesmente o que os muçulmanos em toda parte dizem que ele é – não serve, mesmo porque existem muçulmanos em toda parte que dizem que o que outras pessoas tomam para o Islã não é realmente o Islã. Este paradoxo não pode ser resolvido simplesmente dizendo que a afirmação sobre o que é o Islã só será admitida pelo antropólogo quando se aplicar às crenças e práticas do próprio informante, porque geralmente é impossível definir crenças e práticas em termos de um assunto isolado. O que um muçulmano acredita sobre as crenças e práticas de outros são suas. E, como todas essas

crenças, elas animam e são sustentadas por suas relações sociais com os outros.

Vejamos então uma resposta do terceiro tipo. Uma das tentativas mais ambiciosas de abordar esta questão é a de Ernest Gellner em *Muslim Society* (1981), no qual ele apresenta um modelo antropológico das formas características em que a estrutura social, a crença religiosa e o comportamento político interagem uns com os outros numa totalidade islâmica. Mais adiante, abordarei com algum detalhe este texto. Meu propósito, entretanto, não é avaliar este trabalho em particular, mas utilizá-lo para extrair questões teóricas que devem ser examinadas por qualquer pessoa que desejar escrever sobre uma antropologia do Islã. Acontece que muitos elementos do quadro geral apresentado por Gellner podem ser encontrados também em outros escritos de antropólogos, orientalistas, cientistas políticos e jornalistas. Ao olhar para este texto, também se está olhando para mais do que um relato único. Mas o quadro que se apresenta é de menor interesse do que a forma como foi montado – as suposições em que se baseia e os conceitos que aplica.

## II

Há no texto de Gellner mais de uma tentativa de conceituar o Islã. A primeira delas consiste em uma comparação explícita entre o Cristianismo e o Islã, cada qual amplamente interpretado sob suas diferentes configurações históricas de poder e crença, uma essencialmente localizada na Europa, a outra no Oriente Médio. Tal conceituação é central para o orientalismo, mas também pode ser encontrada implicitamente nos escritos de muitos antropólogos contemporâneos.

A prova disso, é o fato de que livros antropológicos sobre o Oriente Médio – como o de Gulick (1976) ou o de Eickelman (1981) – devotam seus capítulos sobre “Religião” inteiramente ao Islã. Embora o Cristianismo e o Judaísmo também sejam nativos da região, é apenas a crença e a prática muçulmana que os antropólogos ocidentais parecem estar interessados. Com efeito, para a maioria dos antropólogos ocidentais, o Judaísmo sefardita e o Cristianismo oriental são conceitualmente marginalizados e representados como ramos menores no Oriente Médio de uma história que se desenvolve em outros lugares da Europa, e

nas raízes da civilização ocidental.

Minha inquietação sobre esta noção da Europa como o verdadeiro polo do Cristianismo e do Oriente Médio como o verdadeiro do Islã não decorre em primeira instância da velha objeção de que a religião seja retratada como a essência de uma história e de uma civilização (uma objeção que até mesmo alguns orientistas como Becker apresentaram há muito tempo)<sup>4</sup>. Minha preocupação como antropólogo é a forma pela qual este contraste particular afeta a conceituação do Islã. Considere, por exemplo, os parágrafos iniciais do livro de Gellner. Nele, o contraste entre Islã e Cristianismo é traçado em linhas arrojadas e conhecidas:

O Islã é o projeto de uma ordem social, que sustenta a existência de um conjunto de regras, eternas, divinamente ordenadas e independentes da vontade dos homens, que definem o ordenamento adequado da sociedade [...] O Judaísmo e o Cristianismo também são esboços de uma ordem social, porém, em menor grau do que o Islã. O Cristianismo, desde seu início, continha uma recomendação aberta para dar a César o que é de César. Uma fé que começa, e permanece por algum tempo, sem o poder político, que não pode deixar de se acomodar a uma ordem política que não está, ou ainda não está, sob seu controle. [...] O Cristianismo, que inicialmente floresceu entre os deserdados políticos, não se assumiu a partir daí a ser de César. Uma espécie de potencial de modéstia política permaneceu com ele desde aquele começo humilde [...]. Mas o sucesso inicial do Islã foi tão veloz que não teve necessidade de dar nada a César. (GELLNER, 1981).

Se lermos cuidadosamente o que está sendo dito aqui, seremos acometidos por uma série de dúvidas. Se considerarmos a longa história desde Constantino, na qual imperadores e reis cristãos, príncipes leigos e administradores eclesiásticos, reformadores da Igreja e missionários coloniais, os quais procuraram usar o poder de várias maneiras para criar ou manter as condições sociais em que homens e mulheres pudessem viver a vida cristã – toda essa história não tem nada a ver com o Cristianismo? Como não-cristão, eu não presumiria afirmar que nem a Teologia da Libertação nem a Maioridade Moral pertencem à essência do Cristianismo. Como antropólogo, porém, acho impossível aceitar que a prática e o discurso cristão ao longo da história tenham se preocupado menos intimamente com os usos do poder político para fins religiosos do que com a prática e o discurso dos muçulmanos.

---

<sup>4</sup> Ver ESS (1980).

Gostaria de deixar claro que, a princípio, não tenho nada contra comparações entre a história cristã e a muçulmana. De fato, uma das características mais valiosas do mais recente livro de Fischer (1980) sobre o Irã é a inclusão de material descritivo da história judaica e cristã em seu relato sobre o sistema *madrassa*<sup>5</sup>. Este é um dos poucos estudos antropológicos do Islã contemporâneo que emprega comparações implícitas com a história europeia, e conseqüentemente enriquece nossa compreensão.

Mas é preciso ir além de simplesmente estabelecer *paralelos*, como faz Fischer, e tentar uma exploração sistemática das *diferenças*. Por esta razão, minhas próprias pesquisas (ASAD, 1983a; 1983b; 1986) ao longo dos três últimos anos têm se preocupado com análises antropológicas detalhadas do ritual monástico, do sacramento da confissão e da Inquisição medieval na Europa Ocidental do século XII, que contrastam com as conexões, muito diferentes, entre o poder e a religião no Oriente Médio medieval. É particularmente notável o fato que os cristãos e os judeus geralmente formavam uma parte integrante da sociedade do Oriente Médio de uma maneira que não é verdadeira para as populações não-cristãs na Europa. Meu argumento, que pode ser considerado pouco ortodoxo, não é que os governantes muçulmanos em geral tenham sido mais tolerantes com os súditos não muçulmanos do que os governantes cristãos com os súditos não cristãos, mas que simplesmente as autoridades cristãs e muçulmanas medievais (“religiosas” e “políticas”) devem ter tido que conceber estratégias muito diferentes para desenvolver questões morais para regular as suas populações. Este é um assunto muito vasto para ser exposto aqui, mesmo em linhas gerais, mas vale a pena abordá-lo a título de ilustração.

Os historiadores modernos têm observado com frequência que os estudiosos muçulmanos nos períodos clássico e pós-clássico não demonstraram nenhuma curiosidade sobre o Cristianismo, e que nisto, sua atitude era marcadamente diferente, do vivo interesse demonstrado por seus contemporâneos cristãos pelas crenças e práticas não apenas do Islã, mas

---

<sup>5</sup> NT – *Madrassa*, (em árabe: مدرسة) é um tipo de instituição de ensino centrada nos estudos islâmicos. Essa palavra árabe originalmente designava qualquer tipo de escola, secular ou religiosa (de qualquer religião), pública ou privada. Em línguas ocidentais como o inglês, o espanhol e o português, porém, é comum ser o vocábulo utilizado para se referir apenas às escolas religiosas islâmicas, também denominadas escolas corânicas.

também de outras culturas<sup>6</sup>. Qual a razão para esta indiferença intelectual em relação aos Outros? A explicação dada por orientalistas como Bernard Lewis é que os primeiros sucessos militaristas do Islã criaram uma atitude de desprezo e complacência para com a Europa cristã.

Mascarados pelo imponente poder militar do Império Otomano, os povos do Islã continuaram até o alvorecer da era moderna a acalantar - como muitos no Oriente e no Ocidente ainda fazem hoje - a convicção da imensurável e imutável superioridade de sua civilização em relação a todas as outras. Para o muçulmano medieval da Andaluzia à Pérsia, a Europa cristã ainda era uma escuridão exterior de barbárie e descrença, da qual o mundo ensolarado do Islã tinha pouco a temer e menos a aprender (LEWIS, p. 100).

Talvez tenha sido assim, mas nossa pergunta seria melhor abordada se mudássemos o seu ponto de vista e perguntássemos, não porque o Islã não estava curioso sobre a Europa, mas porque os cristãos romanos estavam interessados nas crenças e práticas dos outros. A resposta tem menos a ver com motivos culturais supostamente produzidos pelas qualidades intrínsecas de uma visão de mundo ou pela experiência coletiva de encontros militares, e mais com estruturas de práticas disciplinares que exigiam diferentes tipos de conhecimento sistemático. Afinal, as comunidades cristãs que viveram entre muçulmanos no Oriente Médio também não eram notadas por sua curiosidade acadêmica sobre a Europa, e os viajantes muçulmanos frequentemente visitavam e escreviam sobre as sociedades africanas e asiáticas. Não faz sentido pensar em termos das atitudes contrastantes do Islã e do Cristianismo, nas quais uma “indiferença” descaracterizada enfrenta um “desejo também descaracterizado de aprender sobre o Outro”. Em vez disso, deve-se procurar as condições institucionais para a produção de vários conhecimentos sociais. O que se considerava ser digno de registro sobre “outras” crenças e costumes? Por quem isto foi registrado? Em que contexto social os registros foram utilizados? Assim, não é mera coincidência que os catálogos mais impressionantes de crenças e práticas pagãs na cristandade medieval inicial sejam os contidos nos Penitenciais (manuais para administrar confissão sacramental aos cristãos recém-convertidos) ou que os sucessivos manuais para inquisidores na Idade Média europeia posterior descrevam com crescente precisão e abrangência as doutrinas e ritos dos hereges. Não há nada

---

<sup>6</sup> Por exemplo, ver Grunebaum (1962, p. 40).



nas sociedades muçulmanas que faça paralelo a estas compilações de conhecimento sistemático sobre os descrentes “internos” simplesmente porque as disciplinas que exigiam e sustentavam tais informações não se encontram no Islã. Em outras palavras, as formas de interessar-se pela produção do conhecimento são intrínsecas a várias estruturas de poder, e diferem não de acordo com o caráter essencial do Islã ou do Cristianismo, mas de acordo com sistemas de disciplina historicamente mutáveis.

Assim, para além de minhas dúvidas sobre a plausibilidade dos contrastes históricos em termos de motivações culturais – tais como “o potencial para o pudor político” por um lado, e “o potencial teocrático” por outro – existe outra preocupação, a de que pode haver diferenças significativas que o antropólogo que estuda outras sociedades deveria explorar, e que pode ser facilmente obscurecida pela busca de diferenças superficiais ou espúrias. O problema com o tipo de contraste do Islã com o Cristianismo desenhado por Gellner não é que as relações entre religião e poder político sejam iguais em ambas. Ao contrário, os próprios termos empregados são enganosos e é preciso encontrar conceitos mais apropriados para descrever as diferenças.

### III

Até aqui, examinamos de forma muito breve um dos aspectos da tentativa de produzir uma antropologia do Islã: a equação virtual do Islã com o Oriente Médio, e a definição da história muçulmana como “imagem espelhada” (Gellner) da história cristã, na qual a conexão entre religião e poder é simplesmente invertida. Esta visão é passível de crítica, tanto por desconsiderar o funcionamento detalhado do poder disciplinar na história cristã, quanto por ser teoricamente mais inadequada. O argumento aqui se dá, não contra a tentativa de generalização do Islã, mas contra a maneira pela qual essa generalização é feita. Qualquer pessoa que se dedique ao estudo da antropologia do Islã estará ciente de que existe uma considerável diversidade nas crenças e práticas dos muçulmanos. O primeiro problema é, portanto, o de organizar esta diversidade em termos conceituais adequados. A representação familiar do Islã essencial como a fusão da religião com o poder não se enquadra aqui. Mas também não é a visão nominalista de que diferentes instâncias do que é considerado Islã são



essencialmente únicas e *sui generis*.

Uma das formas pelas quais os antropólogos tentaram resolver o problema da diversidade é o de adaptar a distinção orientalista entre Islã ortodoxo e não ortodoxo às categorias de grandes e pequenas tradições, e assim estabelecer a distinção aparentemente mais aceitável entre a fé puritana e das escrituras das cidades, o culto aos santos e a ritualista do campo. Para os antropólogos, nenhuma das formas de Islã tem a pretensão de ser considerada “mais real” do que a outra. Elas são o que são, e formadas de maneiras diferentes e em condições diversas. Na verdade, a religião do campo é tomada como uma forma única apenas em um sentido abstrato e contrastante. Justamente por ser por uma definição particularista, enraizada em condições e personalidades locais variáveis, e autorizada pelas memórias sem controle das culturas orais, o Islã das pessoas iletradas do campo é altamente variável. A “ortodoxia” é, portanto, para tais antropólogos, apenas uma (embora invariável) forma de Islã entre muitas, que se distingue por sua preocupação com as delicadezas da doutrina e do direito, reivindicando sua autoridade de textos sagrados e não de pessoas sagradas.

Esta dicotomia foi popularizada por dois conhecidos antropólogos ocidentais do Islã marroquino, Clifford Geertz e Ernest Gellner, e por alguns de seus alunos. Mas o que as tornou interessante foi o argumento adicional de que havia uma aparente correlação deste Islã com dois tipos de estruturas sociais distintas, algo proposto pela primeira vez pela academia colonial francesa sobre o Magrebe. A sociedade clássica Magrebina, segundo se alegava, seria constituída, de um lado, pela organização centralizada e hierárquica das cidades, e do outro, pela organização igualitária e segmentar das tribos vizinhas. As cidades eram governadas por autoridades que continuamente tentavam subjugar as tribos dissidentes e autogovernadas; e os membros da tribo, por sua vez, resistiram com diferentes graus de sucesso, e às vezes, quando unidos por um líder religioso de destaque, conseguiam até mesmo suplantar um governante em exercício. As duas categorias do Islã se encaixam bem nos dois tipos de estrutura social e política: a lei da *shari‘a* nas cidades, costumes variáveis entre as tribos; “ulemá na primeira, santos na segunda”. Ambas as estruturas são vistas como partes de um único sistema porque definem os oponentes entre os quais se realiza uma luta

incessante pelo domínio político. Mais precisamente, porque tanto as populações urbanas quanto as tribais são muçulmanas, todas devendo no mínimo uma fidelidade nominal aos textos sagrados (e assim talvez também implicitamente a seus tutores alfabetizados), surge um estilo particular de luta política. É possível que os governantes urbanos reclamem autoridade sobre as tribos, e que as tribos apoiem um líder baseado no país que visa suplantar o governante em nome do Islã.

A este amplo esquema, que foi inicialmente produto de uma “sociologia do Islã” francesa, Gellner acrescentou, em sucessivas publicações, uma série de detalhes extraídos de uma leitura (1) das sociologias clássicas da religião, (2) do *Muqaddimah* de Ibn Khaldun, e (3) dos escritos antropológicos britânicos sobre a teoria da linhagem segmentar. E ele a estendeu para cobrir praticamente todo o Norte da África e o Oriente Médio, e quase toda a extensão da história muçulmana. O quadro resultante tem sido usado por ele, e explorado por outros, para elaborar o velho contraste entre o Islã e o Cristianismo em uma série de inversões – como no seguinte relato nítido de Bryan Turner:

Há um certo senso na qual pode-se dizer que na religião “a margem sul, muçulmana do Mediterrâneo, é uma espécie de imagem-espelho da margem norte, da Europa”. Na margem norte, a tradição religiosa central é hierárquica, ritualista, com um forte apelo rural. Uma pedra angular da religião oficial é a santidade. A tradição reformista desviante é igualitária, puritana, urbana e exclui a mediação sacerdotal. Na margem sul, o Islã inverte este padrão: é a tradição tribal, rural que é desviante, hierárquica e ritualista. Da mesma forma, santo e xeique são papéis de espelhamento. Enquanto no Cristianismo os santos são ortodoxos, individualistas, falecidos, canonizados pelas autoridades centrais, no Islã os xeiques são heterodoxos, tribais ou associativos, vivos e reconhecidos por consentimento local”. (TURNER, 1974, p. 70).

Mesmo que se aplique ao Magrebe, este quadro tem sido submetido a críticas prejudiciais por parte de estudiosos com acesso a fontes históricas nativas em árabe (por exemplo)<sup>7</sup>. Este tipo de crítica é importante, mas não será levado em consideração aqui. Embora valha a pena perguntar se este relato antropológico do Islã é válido para todo o mundo muçulmano (ou mesmo para o Magrebe), dadas as informações históricas disponíveis, vamos, ao invés disso, nos concentrar em uma questão diferente: Quais são os estilos discursivos

<sup>7</sup> Por exemplo, Hammoudi (1980) e Cornell (1983).

empregados aqui para representar (a) as variações históricas na estrutura política islâmica, e (b) as diferentes formas de religião islâmica ligadas a esta última? Que tipos de perguntas estes estilos nos desviam da consideração? Que conceitos precisamos desenvolver como antropólogos a fim de perseguir esses tipos muito diferentes de perguntas de forma viável?

Ao abordarmos esta questão, vamos considerar os pontos interconectados a seguir: (1) As narrativas sobre atores culturalmente distintos devem tentar traduzir e representar os discursos historicamente situados de tais agentes como respostas ao discurso de outros, em vez de esquematizar e desistoricizar suas ações. (2) As análises antropológicas da estrutura social devem se concentrar não nos atores típicos, mas nos padrões de mudança das relações e condições institucionais (especialmente aquelas que chamamos de economias políticas). (3) A análise das economias políticas do Oriente Médio e a representação dos “dramas” islâmicos são essencialmente diferentes tipos de exercícios discursivos que não podem ser substituídos uns pelos outros, embora possam estar significativamente embutidos na mesma narrativa, justamente porque são discursos. (4) É errado representar tipos de Islã como estando correlacionados com tipos de estrutura social, na analogia implícita com a superestrutura (ideológica) e a base (social). (5) O Islã como objeto de compreensão antropológica deve ser abordado como uma tradição discursiva que se relaciona de forma variada com a formação do eu moral, a manipulação das populações (ou resistência a ela), e a produção de conhecimentos apropriados.

#### IV

Se lermos cuidadosamente um texto antropológico como o de Gellner, podemos notar que as estruturas sociais e políticas da sociedade muçulmana clássica estão representadas de uma forma muito distinta. O que se encontra de fato são protagonistas envolvidos em uma luta dramática. As tribos segmentadas enfrentam os estados centralizados. Nômades armados “cobiçam a cidade”, e comerciantes desarmados temem os nômades. Os santos estão presentes nos grupos tribais em conflito, mas também entre os nômades analfabetos além de um Deus remoto e caprichoso. Clérigos literatos servem a seu poderoso governante e tentam manter a lei sagrada. A burguesia puritana emprega a

religião para legitimar seu status privilegiado. Os pobres da cidade buscam uma religião de excitação. Os reformadores religiosos unem os guerreiros pastorais contra uma dinastia em declínio. Os governantes desmoralizados são destruídos pelo desencanto de seus súditos urbanos convergindo com o poder religioso e militar de seus inimigos tribais.

A representação de uma estrutura social forjada por completo em termos de papéis dramáticos tende a excluir outras concepções, às quais nos voltaremos a frente. Mas mesmo uma narrativa sobre atores típicos requer um relato dos discursos que orientam seu comportamento e nos quais esse comportamento possa ser representado (ou deturpado) pelos atores uns aos outros. Em sentido estrito, estes discursos estão contidos nas próprias linhas em que os atores falam. Um relato dos discursos nativos, no entanto, está totalmente ausente na narrativa de Gellner. Os atores islâmicos de Gellner não se expressam, não pensam, eles agem. E, no entanto, sem provas adequadas, os motivos para um comportamento “normal” e “revolucionário” são continuamente atribuídos às ações dos principais protagonistas da sociedade muçulmana clássica. Há, com certeza, referências no texto a “parceiros que falam a mesma linguagem moral”, mas é evidente que tais expressões são apenas metáforas mortas, pois na concepção que Gellner faz da linguagem se trata de um agente de suavização que pode ser isolado do processo de poder. No contexto de sua descrição da circulação das elites “em-uma-estrutura-imóvel”, por exemplo, ele escreve que “o Islã forneceu uma linguagem comum e, portanto, um certo tipo de suavidade para um processo que, de uma forma mais silenciosa e violenta, estava ocorrendo de qualquer forma”. Em outras palavras, se se remove a linguagem comum do Islã, nada de significativo muda. A língua não é mais do que um instrumento facilitador de uma dominação que já está em vigor.

Esta visão puramente instrumental da linguagem é particularmente inadequada para o tipo de narrativa que pretende descrever a sociedade muçulmana em termos daquilo que motiva os seus atores culturalmente reconhecíveis. Já que é somente quando o antropólogo leva a sério os discursos historicamente definidos, e especialmente a forma como eles *constituem* seus eventos, que podem ser feitas perguntas sobre as condições nas quais os

governantes e súditos muçulmanos poderiam ter respondido de forma variada à autoridade, à força física, à persuasão, ou simplesmente ao hábito.

É interessante observar a posição de Geertz, em sua obra *Islam Observed*, em oposição à preocupação de Gellner. Já que o primeiro é geralmente apontado como portador de um interesse primário nos significados culturais, em oposição ao segundo que se preocupa com a causa social em sua versão islâmica. Observe-se que a este respeito, suas posições não são muito diferentes. Para Geertz, o Islã é também dramático. De fato, por ser mais consciente de seu próprio estilo literário altamente trabalhado, ele fez uso explícito de metáforas do teatro político. A política do Islã no Marrocos “clássico” e na Indonésia “clássica” são apresentadas de forma muito diferentes, mas cada uma, à sua maneira, é retratada como essencialmente teatral. No entanto, tanto para Geertz como para Gellner, a representação do Islã como um drama de religiosidade expressando poder é obtida pela omissão dos discursos originários, e pela transformação de todo comportamento islâmico em um gesto inteligível.

## V

A elaboração de narrativas sobre as expressões e as intenções expressas dos protagonistas de uma história não é a única opção disponível para os antropólogos. A vida social também pode ser escrita ou falada através de conceitos analíticos. Não utilizar tais conceitos significa simplesmente deixar de fazer perguntas específicas e interpretar mal as estruturas históricas.

Como exemplo, considere a noção de tribo. Esta ideia é central para o tipo de antropologia do Islã da qual o texto de Gellner é um exemplo muito proeminente. É frequentemente usado por muitos escritores do Oriente Médio para se referir a organismos sociais com estruturas e modos de vida muito diferentes. Normalmente, onde as questões teóricas não estão envolvidas, isto não importa muito. Mas quando se trata, atualmente, de problemas conceituais, é importante considerar as implicações para a análise do uso indiscriminado do termo “tribo”.

Neste caso, não somente as chamadas “tribos” variam enormemente em sua constituição formal, mas mais particularmente os nômades pastoris não têm

uma economia tipicamente ideal. Seus arranjos socioeconômicos variáveis têm implicações muito diferentes para seu eventual envolvimento na política, no comércio e na guerra. Vários marxistas, como Perry Anderson, têm defendido o conceito de um “modo de produção pastoral” e, como ele, Bryan Turner (1978, p. 52-74) sugeriu que este conceito deveria fazer parte de um relato teoricamente fundamentado das estruturas sociais muçulmanas, já que habitam nos países do Oriente Médio estes pastores nômades.

A suposição de que os pastores nômades no Oriente Médio muçulmano têm uma estrutura política e econômica típica é equivocada (ASAD, 1970). As razões para isso são demasiado complexas e circunstanciais para serem consideradas aqui, mas uma breve análise da questão nos lembrará de conceitos de estrutura social diferentes daquelas que ainda estão sendo desenvolvidas por muitos antropólogos e historiadores do Islã.

Qualquer estudo das capacidades militares dos pastores nômades em relação aos habitantes das cidades deve começar não a partir do simples fato de serem pastores, mas a partir de uma variedade de condições político-econômicas, algumas sistemáticas, outras contingenciais. Tipos de animais criados, padrões de migração sazonal, formas de pastoreio, direitos de acesso a pastos e pontos de irrigação, distribuição da riqueza animal, grau de dependência de retorno através de vendas, do cultivo direto de subsistência, de ofertas e tributo de superiores ou inferiores políticos – estas e outras considerações são relevantes para uma compreensão até mesmo da questão básica de quantos homens de reserva podem ser recrutados para a guerra, quão prontamente e por quanto tempo. Entre a população pastoral nômade que estudei nos desertos do norte do Sudão há muitos anos, por exemplo, as possibilidades de mobilização de um grande número de homens combatentes mudaram drasticamente de meados do século XIX para meados do século XX, principalmente por causa de um grande aumento de pequenos animais, uma mudança para arranjos mais intensivos e complexos de pastoreio, maior envolvimento na venda de animais e um padrão diferente de direitos de propriedade. A questão não é que este agrupamento tribal seja de alguma forma típico do Oriente Médio. De fato, não há tribos típicas. Meu argumento é simplesmente que o que os nômades são capazes ou inclinados a

fazer em relação às populações estabelecidas é o produto de várias condições históricas que definem sua economia política, e não a expressão de algum motivo essencial que pertence aos protagonistas tribais em um clássico drama islâmico. Em outras palavras, as “tribos” não devem ser consideradas como agentes, mas como “estruturas discursivas” ou “sociedades”. São estruturas históricas em termos dos quais os limites e possibilidades da vida das pessoas são realizados. Isto não significa que “tribos” sejam menos reais do que os indivíduos que as compõem, mas a narrativa de motivações, comportamentos e afirmações não pertence, estritamente falando, aos relatos analíticos cujo objeto principal é a “tribo”, embora estes possam ser incorporados em narrativas sobre o agenciamento. É precisamente porque “tribos” estão estruturadas de forma diferente no tempo e no lugar que os motivos, as formas de comportamento e a importação de afirmações também serão diferentes.

As representações sociais muçulmanas que são elaboradas nos moldes de um jogo simbólico não têm, sem surpresa, lugar para os camponeses. Os camponeses, assim como as mulheres, não são retratados simplesmente como se não tivessem nenhum papel a desempenhar. Nos relatos como os de Gellner, eles não desempenham nenhum papel expressivo e nenhuma expressão religiosa distinta – em contraste, isto é, em relação às tribos nômades e aos habitantes da cidade. Mas, claro, tão logo se volte para os conceitos de produção e intercâmbio, pode-se contar uma história bastante diferente. Cultivadores, masculinos e femininos, produzem as suas safras (assim como os pastores de ambos os sexos criam seus animais) que são vendidos ou rendem em aluguel e impostos. Os camponeses, mesmo no Oriente Médio histórico, têm feito algo que é crucial em relação às formações sociais daquela região, mas esse fazer tem que ser conceituado em termos político-econômicos e não em termos espetaculares. O setor agrícola medieval passou por importantes mudanças que tiveram consequências de longo alcance para o desenvolvimento das populações urbanas, de uma economia monetária, do comércio regional e transcontinental (WATSON, 1983). Isto é verdade também para o período pré-moderno posterior, ainda que as histórias econômicas falem das mudanças em termos de declínio e não de crescimento. Não é preciso ser um fundamentalista econômico para reconhecer que tais mudanças têm profundas implicações para questões de dominação e



autonomia.

Esta forma de escrever a respeito da sociedade do Oriente Médio, que presta atenção especial ao trabalho a longo prazo de restrições impessoais, será sensível às conexões indissolúveis, mas variáveis, entre a economia social e o poder social. Ela também nos lembrará continuamente que as sociedades históricas do Oriente Médio nunca foram autocontidas, nunca isoladas das relações externas e, portanto, nunca totalmente imutáveis, mesmo antes de sua incorporação ao sistema mundial moderno. Ao contrário daqueles narradores que nos apresentam um elenco fixo de personagens islâmicos, decretando uma história pré-determinada, podemos buscar conexões, mudanças e diferenças, além do palco fixo de um drama islâmico. Escreveremos então não sobre uma estrutura social islâmica essencial, mas sobre formações históricas no Oriente Médio cujos elementos nunca estão totalmente integrados, e nunca limitados pelos limites geográficos do “Oriente Médio”<sup>8</sup>. Esquece-se com frequência que “o mundo islâmico” é um arranjo para organizar narrativas históricas, não o nome de um agente coletivo autônomo. Isto não quer dizer que as narrativas históricas não tenham nenhum efeito social – pelo contrário. Mas a integridade do mundo islâmico é essencialmente ideológica, uma representação discursiva. Assim, Geertz escreveu que:

Talvez seja tão verdadeiro para as civilizações quanto para os homens que, por mais que mudem mais tarde, as dimensões fundamentais de seu caráter, a estrutura de possibilidades dentro das quais eles sempre se moverão, em algum sentido, são estabelecidas no período estético em que se formaram pela primeira vez” (GEERTZ, 1968, p. 11).

Mas a fatalidade de caráter que antropólogos como Geertz invocam é objeto de uma escrita profissional, não o inconsciente de um sujeito que se escreve como Islã para que o estudioso ocidental leia.

## VI

<sup>8</sup> As redes mutáveis de comércio intercontinental que ligavam *Dar al-Islam* à Europa, África e Ásia foram afetadas diferentemente e por padrões de produção e consumo dentro dela (ver *L'Islam dans sa première grandeur: VIIIe-XIe siècle*, LOMBARD, 1971). Mesmo a propagação de doenças contagiosas com suas drásticas consequências sociais e econômicas conectou as unidades políticas do Oriente Médio com outras partes do mundo (ver *The Black Death in the Middle East*, DOLS, 1977, especialmente as p. 36-37). Não seria necessário referir-se tão negativamente a evidências históricas bem conhecidas se ainda não fosse comum que estudiosos eminentes escrevessem o "Islã" como uma estrutura social mecanicamente equilibrada, refletindo sua própria dinâmica de causa e efeito, e tendo seu próprio destino isolado.

A antropologia do Islã criticada aqui retrata uma estrutura social clássica composta essencialmente por tribos e habitantes da cidade, os portadores naturais de duas formas principais de religião – a religião tribal normal centrada em santos e santuários e a religião urbana dominante baseada no “Livro Sagrado”. Meu argumento é que se o antropólogo procura entender a religião colocando-a conceitualmente em seu contexto social, então a forma como esse contexto social é descrita deve afetar a compreensão da religião. Se rejeitarmos o esquema de uma estrutura dualista imutável do Islã promovido por alguns antropólogos, se decidirmos escrever sobre as estruturas sociais das sociedades muçulmanas em termos de espaços e tempos sobrepostos, de modo que o Oriente Médio se torne um foco de convergências (e, portanto, de muitas histórias possíveis), então a tipologia dual do Islã certamente parecerá menos plausível.

É verdade que, além dos dois principais tipos de religião propostos pela antropologia do Islã que estamos discutindo, às vezes são especificadas formas secundárias. Isto se encontra no relato de Gellner, e em muitos outros. Assim, existe o “revolucionário” em oposição ao Islã “normal” das tribos, que periodicamente se funde e revivifica a ideologia puritana das cidades. E há a extática e mística religião dos pobres urbanos que, como “o ópio das massas”, os exclui da ação política efetiva, isto é, o impacto da modernidade quando se fala da religião das massas urbanas que se torna “revolucionária”. De forma curiosa, estas duas formas minoritárias do Islã servem, no texto de Gellner, como marcadores, um positivo e um negativo, das duas grandes épocas do Islã – a clássica rotação-em-uma-estrutura-imóvel e os turbulentos desenvolvimentos e movimentos de massa do mundo contemporâneo. Portanto, esta aparente concessão à ideia de que pode haver mais de dois tipos de Islã é ao mesmo tempo um dispositivo literário para definir as noções da sociedade muçulmana “tradicional” e “moderna”.

Assim, a apresentação do Islã pelo antropólogo dependerá não apenas da forma como as estruturas sociais são concebidas, mas a maneira pela qual a própria religião se defina. Qualquer pessoa familiarizada com a chamada sociologia da religião saberá das dificuldades envolvidas na produção de uma concepção da religião que seja adequada para fins transculturais. Este é um ponto

importante porque o conceito de uma religião determina os tipos de perguntas que se consideram passíveis de serem feitas e as que valem a pena serem feitas. Mas muito poucos antropólogos do Islã prestariam muita atenção a este assunto. Em vez disso, eles muitas vezes recorrem indiscriminadamente a ideias dos escritos dos grandes sociólogos (por exemplo, Marx, Weber, Durkheim) para descrever as formas do Islã e o resultado nem sempre é consistente.

A este respeito, o texto do Gellner é ilustrativo. Pois os tipos de Islã que são apresentados como característicos da “sociedade muçulmana tradicional” no quadro de Gellner são construídos de acordo com três conceitos muito diferentes de religião. Sendo assim, *a religião tribal normal*, “a do dervixe ou do marabu”, é explicitamente durkheimiana. “Está [...] preocupada”, diz, “com a pontuação social do tempo e do espaço, com os festivais de estação e de marcação de grupos”. Onde o sagrado torna estes festivais alegres, visíveis, evidentes e respeitáveis” (p. 52). Por isso, o conceito de religião aqui envolve uma referência a rituais coletivos a serem lidos como uma promulgação do sagrado, que é também, para Durkheim, a representação simbólica de estruturas sociais e cosmológicas<sup>9</sup>.

O conceito empregado na descrição da *religião dos pobres urbanos* é bem diferente, e obviamente se deriva dos primeiros escritos de Marx sobre religião como uma falsa consciência. “A cidade tem seus pobres”, escreve Gellner (1981), “eles são desenraizados, inseguros, alienados” [...]. O que eles procuram na religião é consolo ou fuga; seu gosto é pelo êxtase, a excitação, uma absorção em uma condição religiosa que é também um esquecimento [...]” (1981, p. 48)<sup>10</sup>. Se olharmos cuidadosamente para este tipo de construção, descobriremos que aqui

<sup>9</sup> O recurso de Gellner (1981) do ponto de vista de Durkheimiano sobre religião não é tão consistente quanto deveria ser. Assim, em um lugar lemos que “[...] a fé do homem da tribo **precisa** ser mediada por pessoal santo especial e distinto, em vez de ser igualitária; **precisa** ser alegre e digna de festa, não puritana e erudita; **requer** hierarquia e encarnação em pessoas, não em roteiros” (p. 41, grifos nossos). Mas uma dúzia de páginas depois, quando Gellner quer introduzir a ideia da religião tribal “revolucionária”, estas *necessidades* têm que ser feitas para desaparecer: “É um fato curioso, mas crucial sobre a psicologia social dos homens das tribos muçulmanas”, escreve ele, “que sua religião normal é para eles, *em um nível*, um mero *contorno*, e é tingida com ironia, e com um reconhecimento ambivalente de que as normas *reais* estão em outro lugar” (p. 52).

<sup>10</sup> Tais frases podem ser mais plausíveis (mas, portanto, não inteiramente válidas – ver, por exemplo, Abu-Lughod (1969), se aplicadas à condição de migrantes rurais pobres em uma metrópole moderna. Para descrever os estratos mais baixos das cidades muçulmanas medievais, com sua organização em bairros, associações, irmandades sufistas, etc., como sendo “desenraizadas, inseguras, alienadas” é certamente um pouco fantasioso, a menos, é claro, que se tome a mera ocorrência de tumultos de pão em períodos de dificuldades econômicas como um sinal de perturbação mental entre os pobres. No entanto, curiosamente, quando Gellner se refere às massas urbanas nas cidades do século XX, uma motivação totalmente nova é atribuída aos migrantes desarraigados: “O estilo tribal da religião perde então muito de sua função, enquanto a urbana ganha em autoridade e prestígio com a **ânsia dos migrantes-rústicos de adquirir respeitabilidade**” (p. 58, grifos nossos). Agora a religião dos pobres urbanos é atribuída não mais a um desejo de esquecer, mas a um desejo de respeitabilidade.

o que se chama religião é a resposta psicológica a uma experiência emocional. O que foi indicado no relato do Islã tribal foi um *efeito* emocional, mas aqui se trata de uma *causa* emocional. Em um caso o leitor foi informado sobre rituais coletivos e seu significado, sobre especialistas em rituais e seus papéis; no outro caso, a atenção é voltada para a angústia privada e o desejo não satisfeito.

Quando nos voltamos para a *religião da burguesia*, somos confrontados com outras ideias organizacionais.

A classe burguesa urbana bem conduzida, [observa Gellner,] longe de ter um gosto por festivais públicos, prefere as satisfações moderadas da piedade erudita, um gosto mais condizente com sua dignidade e vocação comercial". Sua exigência realça sua posição, distinguindo-a tanto dos rústicos quanto dos plebeus urbanos. Em resumo, a vida urbana fornece uma base sólida para o puritanismo unitarista das escrituras. O Islã expressa tal estado de espírito talvez melhor que outras religiões" (GELLNER, 1981, p. 42)<sup>11</sup>.

Os ecos da *Ética Protestante* de Weber nesta passagem não são acidentais, pois sua autoridade é invocada mais de uma vez. Neste relato, é atribuído ao "muçulmano burguês" um estilo moral – ou melhor, um estilo estético. Sua característica distintiva é a alfabetização que lhe dá acesso direto às escrituras fundadoras e à Lei. Neste último aspecto, é preciso vê-lo imerso em um empreendimento moralista e literário. Nem rituais coletivos nem desejo inabalável, nem solidariedade social nem alienação, a religião é aqui a manutenção solene da autoridade pública que é racional em parte porque está por escrito, e em parte porque está ligada a atividades socialmente úteis: a serviço do Estado, e o compromisso com o comércio.

Estas diferentes abordagens da religião – tribal e urbana – não são apenas

<sup>11</sup> A maioria dos muçulmanos durante a maior parte de sua história, como o próprio Gellner reconhece, não pode ser descrita como puritanos escrituristas, mas o "Islã", ele afirma, expressa um estado de espírito escriturista melhor do que outras religiões. Certamente há aqui alguma confusão. É evidente que Gellner está identificando a tendência essencial do Islã com o que ele considera como o estilo de vida da "burguesia urbana bem conduzida". Esta equação pode ser atraente para alguns muçulmanos, mas o leitor atento desejará perguntar em que sentido este grupo social é naturalmente "puritano", e de fato em que sentido eles são puritanos "melhores" do que, digamos, puritanos do século XVII na Inglaterra e na América. Um "desgosto natural pelos festivais públicos"? Qualquer pessoa que tenha vivido em uma comunidade muçulmana, ou lido relatos históricos relevantes por exemplo, a obra de Edward Lane *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1908), ou a obra de Snouck Hurgronje *Mekka in the Latter Part of the 19th Century* (1931), saberá que os ritos de passagem são mais elaborados entre a "burguesia urbana bem-educada" do que entre os estratos sociais urbanos mais baixos. "Escrituralidade" baseada na alfabetização? Mas a alfabetização dos negociantes é uma coisa muito diferente da alfabetização dos "homens de religião" profissionais, ver o excelente livro de B. V. Street, *Literacy in Theory and Practice*, (1984). Além disso, as tradições da exegese do Alcorão desenvolvidas pelos "homens de religião" muçulmanos são muito mais ricas e diversificadas do que o termo genérico "escriturólogo" sugere.

aspectos diferentes de uma mesma coisa. São construções textuais que procuram representar coisas diferentes e que fazem suposições distintas sobre a natureza da realidade social, sobre as origens das necessidades, e sobre a lógica dos significados culturais. Por esta razão, não são meramente representações alternativas, mas são construções incompatíveis. Ao se referir a elas, não se está comparando-as como se fossem semelhantes.

Mas a grande dificuldade com tais construções não é o fato de serem inconsistentes. É que este tipo de antropologia do Islã (e quero salientar aqui que o ecletismo de Gellner é típico de muitos autores de sociologia sobre o Islã) repousa em falsas oposições conceituais e equivalências, que muitas vezes levam os escritores a fazer afirmações mal fundamentadas sobre motivos, significados e efeitos relacionados à “religião”. Ainda mais importante, é que isso dificulta a formulação de perguntas que são ao mesmo tempo menos tendenciosas e mais interessantes do que aquelas às quais muitos observadores do Islã contemporâneo (tanto do Islã “conservador” quanto do “radical”) procuram responder.

Um exemplo instrutivo é o velho argumento ultrapassado sobre o caráter totalitarista do Islã ortodoxo. Como Bernard Lewis e muitos outros, Gellner propõe que o Islã das escrituras tem uma afinidade eletiva com o marxismo<sup>12</sup>, em parte devido à “vocação embutida para a implementa o de uma ordem divina claramente definida na terra” (p. 47), e em parte devido ao “totalitarismo de ambas as ideologias [que] impede a política institucionalizada” (p. 48).

Independentemente da questão empírica acerca da amplitude dos movimentos marxistas entre as popula es muçulmanas<sup>13</sup> do século XX, deve-se

<sup>12</sup> Ao reproduzir a visão de que existe uma “afinidade eletiva” entre Islã e Marxismo, Gellner parece ter perdido o fato de Ibn Khaldun, o único teórico muçulmano clássico que trata em detalhes das conexões entre o poder político e a economia, adverte explicitamente contra a tentativa do governo de controlar o comércio ou a produ o – veja: *The Muqaddimah* (1967, p. 232-234). Como a ideia de controle governamental da economia nunca fez parte da teoria clássica muçulmana, mas   central para o marxismo clássico, há aqui uma oposi o crucial entre os dois.

<sup>13</sup> Além dos importantes partidos comunistas no Iraque e no Sudão (nenhum dos quais comandou um grande número de seguidores), o marxismo não tem tido raizes reais entre as popula es muçulmanas contemporâneas. Estados como a República Democrática Popular do I men são exce es que comprovam a regra. Veja também Bennigsen e Wimbush, *Muslim National Communism in the Soviet Union* (1979) por um relato de resistências prolongadas contra o poder imperial russo. A ideologia marxista tem sido associada com *alguns* intelectuais ocidentalizados e alguns estados autoritários, mas *nunca* com um *ulem * ou com a burguesia urbana bem conduzida, que supostamente são os portadores históricos do Islã puritano, unitário e escriturista.   sua tentativa equivocada de ligar este último tipo de islamismo com “marxismo”, “socialismo” ou “radicalismo social” (termos usados indiscriminadamente) que o leva a fazer o argumento implausível de que o “rigorismo ou fundamentalismo escriturista”   admiravelmente adequado para levar à moderniza o do mundo muçulmano.

dizer que a noção de um Islã totalitário se baseia em uma visão equivocada da eficácia social das ideologias. Bastará um breve momento de reflexão para mostrar que não é o alcance literal da *shari'a* que importa aqui, mas o grau em que ela informa e regula as práticas sociais, e é claro que nunca houve nenhuma sociedade muçulmana na qual a lei religiosa do Islã tenha governado mais do que um fragmento da vida social. Quando se confronta este fato com o caráter altamente regulamentado da vida social nos estados modernos, pode-se ver imediatamente a razão. As normas administrativas e legais de tais estados seculares são muito mais difundidas e eficazes no controle dos detalhes da vida das pessoas do que qualquer coisa que se possa encontrar na história islâmica. A diferença, naturalmente, não está nas indicações escritas do que é vagamente chamado de plano social, mas no alcance dos poderes institucionais que constituem, dividem e governam grandes extensões da vida social de acordo com regras sistemáticas nas sociedades industriais modernas, sejam elas capitalistas ou comunistas<sup>14</sup>.

Em 1972, Nikki Keddie (1972, p. 13) escreveu: “Felizmente, ao que parece, as bolsas de estudo ocidentais emergiram em uma época em que muitos escreviam [...] que o Islã e o Marxismo eram tão semelhantes em muitos aspectos e que um poderia levar ao outro”.

Talvez esse período de ingenuidade acadêmica ocidental não tenha ficado totalmente para trás. Mas a questão deste exemplo se perderá se for visto como apenas mais uma tentativa de defender o Islã contra a pretensão de que ele tem afinidades com um sistema totalitário. Tal reivindicação foi contestada no passado, e mesmo que a crítica racional não possa impedir que ela seja reproduzida, o assunto é em si mesmo é de pouco interesse teórico. Ao invés disso, é importante enfatizar que devemos examinar cuidadosamente as práticas sociais estabelecidas, tanto as “religiosas” quanto as “não religiosas”, a fim de entender as condições que definem a atividade política “conservadora” ou

---

<sup>14</sup> Como uma evocação sucinta dos poderes de um estado moderno, a seguinte passagem memorável do grande romance de Robert Musil praticamente não foi melhorada: "O fato é que viver permanentemente em um Estado bem ordenado tem um caráter espectral: não se pode entrar na rua ou beber um copo de água ou entrar em um bonde sem tocar nas alavancas perfeitamente equilibradas de um gigantesco aparelho de leis e relações, colocá-las em movimento ou deixá-las manter a paz e o sossego da própria existência. Quase não se conhece nenhuma dessas alavancas, que se estendem até o interior e, por outro lado, se perdem em uma rede cuja constituição nunca foi desenredada por nenhum ser vivo. Assim, nega-se sua existência, assim como o homem comum nega a existência do ar, insistindo que ele é mero vazio [...]" (MUSIL, 1954, p. 182).

“radical” no mundo islâmico contemporâneo. E é para esta ideia que vamos dar atenção agora.

## VII

Por enquanto, meu argumento de ordem geral tem sido de que nenhuma antropologia coerente do Islã pode ser fundada na noção de um determinado projeto social, ou na ideia de uma totalidade social integrada na qual interage com a ideologia religiosa. Isto não significa que nenhum objeto coerente para uma antropologia do Islã seja possível, ou que seja adequado dizer que qualquer coisa que os muçulmanos acreditam ou fazem pode ser considerada pelo antropólogo como parte do Islã. A maioria das antropologias do Islã definiu seu escopo de forma muito ampla, tanto as que apelam a um princípio essencialista quanto as que empregam um nominalista. Se houver o desejo de se escrever sobre uma antropologia do Islã, deve-se começar, como fazem os muçulmanos, pelo conceito de uma tradição discursiva que inclui e se relaciona com os textos fundadores do Alcorão e do Hadith. O Islã não é uma estrutura social distinta nem um conjunto heterogêneo de crenças, artefatos, costumes e morais. É uma tradição.

Em um artigo importante, *“The Study of Islam in Local Contexts”*, Eickelman (1984) sugeriu recentemente que existe uma grande necessidade teórica de se assumir o “meio-termo” entre o estudo do Islã rural ou tribal e o do Islã universal. Isto pode muito bem ser assim, mas a necessidade teórica mais urgente de uma antropologia do Islã é uma questão não tanto de encontrar a escala correta, mas de formular os conceitos corretos. “Uma tradição discursiva” é exatamente um conceito assim.

Mas o que é uma tradição?<sup>15</sup> Uma tradição consiste essencialmente em discursos que procuram instruir os seus praticantes sobre a forma correta e a finalidade de uma determinada prática que, precisamente por estar estabelecida, tem uma história. Esses discursos relacionam-se conceitualmente a um passado (quando a prática foi instituída, e a partir da qual o conhecimento de seu objetivo e desempenho adequado foi transmitido) e um futuro (como o objetivo dessa

---

<sup>15</sup> Ao esboçar o conceito de tradição, estou em dívida com os textos esclarecedores de Alasdair MacIntyre, em particular seu brilhante livro *After Virtue* (1981).



prática pode ser melhor garantido a curto ou longo prazo, ou porque deve ser modificada ou abandonada), através de um presente (como está ligada a outras práticas, instituições e condições sociais). Uma tradição discursiva islâmica é simplesmente uma tradição do discurso muçulmano que se dirige às concepções do passado e do futuro islâmico, com referência a uma prática islâmica particular no presente. Claramente, nem tudo o que os muçulmanos dizem e fazem pertencem a uma tradição discursiva islâmica. Nem uma tradição islâmica neste sentido é necessariamente uma imitação do que foi feito no passado. Pois mesmo onde as práticas tradicionais parecem ao antropólogo ser uma imitação do que já foi no passado, serão as concepções dos praticantes sobre o que é um desempenho adequado, e de como o passado está relacionado com as práticas atuais, que serão cruciais para a tradição, e não a aparente repetição de uma forma antiga.

A meu ver, a “tradição” não é hoje em dia, uma ficção do presente, uma reação às forças da modernidade, como alguns antropólogos ocidentais e intelectuais muçulmanos ocidentalizados têm argumentado, que em condições da crise contemporânea, a tradição no mundo muçulmano é uma arma, um artilheiro, uma defesa, projetada para enfrentar um mundo ameaçador<sup>16</sup>, que se trata de um antigo manto para novas aspirações e estilos de comportamento emprestados<sup>17</sup>. A afirmação de que as ideias e arranjos sociais contemporâneos são realmente antigos quando não são, por si só, não é mais significativa do que a pretensão de que novas ideias e arranjos sociais foram introduzidos quando na verdade não o foram. Mentir para si mesmo, assim como para os outros, sobre a relação do presente com o passado é tão banal nas sociedades modernas quanto nas sociedades que os antropólogos normalmente estudam. O ponto importante é simplesmente que todas as práticas instituídas são orientadas para uma concepção do passado.

Por conseguinte, para o antropólogo do Islã, o início teórico adequado é uma prática instituída (inserida em um contexto e com uma história particular)

---

<sup>16</sup> De acordo com Gilseman: "A tradição, portanto, está unida de todas as maneiras nas condições de crise contemporânea; é um termo de fato altamente variável e de conteúdo mutável. Ela muda, embora todos os que a utilizam o façam para marcar verdades e princípios como essencialmente imutáveis. Em nome da tradição, muitas tradições nascem e entram em oposição com outras. Ela se torna uma linguagem, uma arma contra inimigos internos e externos, um refúgio, uma evasão, ou parte do direito de domínio e autoridade sobre os outros." (GILSEMAN, 1982, p. 15.).

<sup>17</sup> Ou como Abdallah Laroui coloca em *The Crisis of The Arab Intellectual* (1976, p. 35): "[...] pode-se dizer que a tradição só existe quando a inovação é aceita sob o manto da fidelidade ao passado".

na qual os muçulmanos são admitidos como muçulmanos. Para fins analíticos, não há diferença essencial sobre este ponto entre o Islã “clássico” e o “moderno”. Os discursos nos quais o ensino é feito, em que o desempenho correto da prática é definido e aprendido, são intrínsecos a todas as práticas islâmicas. Portanto, é um tanto falacioso sugerir, como fizeram alguns sociólogos<sup>18</sup>, que é a *ortopraxia* e não a *ortodoxia*, o ritual e não a doutrina, que importa no Islã. Isso é falacioso porque tal contenda ignora a centralidade da noção de “o modelo correto” ao qual uma prática instituída – incluindo o ritual – procura conformar-se, um modelo transmitido em fórmulas autoritárias nas tradições islâmicas como em outras. E me refiro aqui primeiramente não aos discursos programáticos dos movimentos islâmicos “modernistas” e “fundamentalistas”, mas às práticas estabelecidas dos muçulmanos não letrados. Uma prática é islâmica porque é autorizada pelas tradições discursivas do Islã, e é assim ensinada aos muçulmanos<sup>19</sup> – seja por um *‘alim*, um *khatib*, um *Xeique* sufi, ou um pai sem instrução. (Talvez valha a pena lembrar aqui que etimologicamente “doutrina” significa ensino, e que doutrina ortodoxa, portanto, denota o processo correto de ensino, assim como “a declaração correta do que deve ser aprendido”.<sup>20</sup>)

A ortodoxia é crucial para todas as tradições islâmicas. Mas o sentido em que eu uso este termo deve ser diferenciado do sentido que lhe é dado pela maioria dos orientalistas e antropólogos. Antropólogos como El-Zein, que desejam negar qualquer significado especial à ortodoxia, e aqueles como Gellner, que a veem como um conjunto específico de doutrinas “no coração do Islã”, ambos estão perdendo algo vital: que a ortodoxia não é um mero corpo de opinião, mas uma relação distinta - uma relação de poder. Onde quer que os muçulmanos tenham o poder de regular, manter, exigir ou ajustar práticas corretas, e de condenar, excluir, minar ou substituir as incorretas, existe o domínio da ortodoxia. A forma como esses poderes são exercidos, as condições que os tornam possíveis (sociais, políticas, econômicas, etc.) e as resistências que encontram (de muçulmanos e não-muçulmanos) são a mesma preocupação de

<sup>18</sup> Veja por exemplo Eickelman (1976), *The Middle East, Capítulo 9*. Em um pequeno artigo escrito à uma década, "Politics and Religion in Islamic Reform". Saliento que a ortodoxia é sempre o produto de uma rede de poder.

<sup>19</sup> A propósito, é hora de que os antropólogos do Islã percebam que há mais em Ibn Khaldun do que em sua "sociologia política", que sua aplicação do conceito aristotélico de virtude (na forma da *malaka* árabe) é especialmente relevante para uma compreensão do que eu chamei de tradições islâmicas. Em um ensaio recente, "Knowledge, Virtue, and Action": The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam" (LAPIDUS, 1984, p 52-56).

<sup>20</sup> Veja DOCTRINE, 1967.

uma antropologia do Islã, independentemente de seu objeto direto de pesquisa estar na cidade ou no campo, no presente ou no passado. Argumentos e conflitos sobre a forma e o significado das práticas são, portanto, uma parte natural de qualquer tradição islâmica.

Em sua representação da “tradição islâmica”, os orientalistas e antropólogos muitas vezes marginalizaram o lugar das discussões e raciocínios em torno das práticas tradicionais. A argumentação é geralmente representada como um sintoma da “tradição em crise”, pressupondo que a tradição “normal” (o que Abdallah Laroui chama de “tradição como estrutura” e distingue da “tradição como ideologia”<sup>21</sup>) exclui o raciocínio, assim como exige uma conformidade impensada. Mas estes contrastes e equações são em si mesmos o trabalho de uma motivação histórica, manifestada na oposição ideológica de Edmund Burke entre “tradição” e “razão”<sup>22</sup>, uma oposição que foi elaborada pelos teóricos conservadores que o seguiram, e introduzida na sociologia por Weber.

A razão e o argumento estão necessariamente envolvidos na prática tradicional sempre que as pessoas têm que ser ensinadas sobre o ponto e o correto cumprimento dessa prática, e sempre que o ensino encontra dúvidas, indiferenças ou falta de compreensão. É em grande parte porque pensamos no argumento em termos do debate formal, confronto e polêmica, que assumimos que ele não tem lugar na prática tradicional<sup>23</sup>. No entanto, o processo de tentar *conquistar alguém* para o desempenho voluntário de uma prática tradicional, ao contrário de tentar demolir a posição intelectual de um adversário, é uma parte necessária das tradições discursivas islâmicas, assim como de outras. Se razões e argumentos são intrínsecos à prática tradicional, e não meramente “uma tradição em crise”, deveria ser a primeira tarefa do antropólogo descrever e analisar os tipos de raciocínio, e as razões para argumentar, que fundamentam as práticas tradicionais islâmicas. É aqui que o analista pode descobrir uma modalidade central de poder, e das resistências que encontra – para o processo de argumentar, de usar a força da razão, pressupõe e responde imediatamente ao fato de resistência. O poder e a resistência são assim intrínsecos ao

---

<sup>21</sup> Ver LAROUÏ, 1976, p. 33.

<sup>22</sup> Ver MACINTYRE, 1980, p. 64-65.

<sup>23</sup> Ver DIXON; STRATTA, 1986.

desenvolvimento e ao exercício de qualquer prática tradicional.

Uma consequência teórica disto é que as tradições não devem ser consideradas como essencialmente homogêneas, já que heterogeneidade nas práticas tradicionais não constituem necessariamente uma indicação da ausência de uma tradição islâmica. A variedade das práticas islâmicas tradicionais em diferentes épocas, lugares e populações indica os diferentes raciocínios islâmicos que diferentes condições sociais e históricas podem ou não sustentar. A ideia de que as tradições são essencialmente homogêneas tem um poderoso apelo intelectual<sup>24</sup>, mas está equivocada. De fato, a homogeneidade generalizada é uma função não da tradição, mas do desenvolvimento e controle das técnicas de comunicação que fazem parte das sociedades industriais modernas<sup>25</sup>.

Embora as tradições islâmicas não sejam homogêneas, elas aspiram à coerência, da mesma forma que todas as tradições discursivas. O fato de nem sempre alcançarem este intento se deve tanto às limitações das condições políticas e econômicas em que as tradições são colocadas, quanto às suas limitações inerentes. Assim, em nosso tempo, a tentativa das tradições islâmicas de organizar a memória e o desejo de forma coerente é cada vez mais refeita pelas forças sociais do capitalismo industrial, que criam condições favoráveis a padrões muito diferentes de desejo e de esquecimento<sup>26</sup>. Uma antropologia do Islã procurará, portanto, compreender as condições históricas que permitem a produção e a manutenção de tradições discursivas específicas, ou sua transformação, e os esforços dos praticantes para alcançar a coerência<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Assim, em um ensaio intitulado *Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts*, o eminente historiador Peter Brown (1984) cita com aprovação de Henri Marrou: "Pois em último recurso, o humanismo clássico foi baseado na tradição, algo transmitido pelos próprios professores e transmitido inquestionavelmente [...] significava que todas as mentes de uma geração, e na verdade de todo um período histórico, tinham uma homogeneidade fundamental que facilitava a comunicação e a verdadeira comunhão" (p. 24). É precisamente este conceito familiar, que Brown emprega para discutir "a tradição islâmica", que os antropólogos devem abandonar em favor de outro.

<sup>25</sup> Para uma discussão introdutória de alguns problemas relacionados ao controle e efeitos de uma forma de comunicação tipicamente moderna, ver R. Williams, *Television: Technology and Cultural Form* (1974).

<sup>26</sup> O resultado entre os intelectuais muçulmanos foi descrito por Jacques Berque (1981, p.68) assim: "No mundo de hoje e entre muitos intelectuais ou ativistas, divide-se entre seguidores de uma autenticidade sem futuro e seguidores de um modernismo sem raízes. A língua francesa traduz mal, neste caso, o que em árabe sai muito melhor: *ancar al-macir bila acil wa ancar al-acil bila macir*".

<sup>27</sup> Deve-se salientar que o problema aqui indicado não é o mesmo que o tratado nas muitas monografias que pretendem descrever a recente "erosão da velha unidade de valores baseada na Revelação Divina" que acompanhou a ruptura do "mundo social estável, estático mesmo" da sociedade muçulmana tradicional (GILSENAN, 1973, p. 192, 196). Um exemplo recente que aborda algumas das questões que tenho em mente é o de S. Zubaida (1982) *The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government*, que tenta mostrar que a nova doutrina de Khomeini de *wilayati-faqih*, embora baseada em premissas e modos de raciocínio tradicionais *Shici*, *pressupõe os conceitos modernos de "nação" e "Estado-nação"*. *O argumento de Zubaida não exige a suposição de estabilidade ou homogeneidade tradicional*.

## VIII

Tenho argumentado que os antropólogos interessados no Islã precisam repensar seu objeto de estudo, e que o conceito de tradição ajudará nessa tarefa. Quero agora concluir com um breve ponto final. Escrever sobre uma tradição é estar em uma certa relação narrativa com ela, uma relação que variará conforme se apoie ou se oponha à tradição, ou a considere como moralmente neutra. A coerência que cada parte encontra, ou não encontra, nessa tradição dependerá de sua posição histórica particular. Em outras palavras, claramente não existe, nem pode existir, tal coisa como um relato universalmente aceitável de uma tradição viva. Qualquer representação da tradição é contestável. Que forma essa contestação, se ocorrer, será determinada não apenas pelos poderes e conhecimentos de cada lado, mas pela vida coletiva a que eles aspiram - ou a cuja sobrevivência são bastante indiferentes. A neutralidade moral, aqui como sempre, não é garantia de inocência política.

## REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, J. "Varieties of Urban Experience", *Middle Eastern Cities*, ed. I. Lapidus. Berkeley e Los Angeles: California University Press, 1969.

ASAD, Talal. **The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe**. London: Hurst & Co., 1970.

ASAD, Talal. "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", **Man**, v. XVIII, n. 2. 1983a.

ASAD, Talal. "Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual," **Economy and Society**, v. XII, n. 3, 1983b.

ASAD, Talal. "Medieval Heresy: An Anthropological View," **Social History**, XI, n. 2, 1986.

BENNIGSEN, A. A.; WIMBUSH S. E. **Muslim National Communism in the Soviet Union**. Chicago: Chicago University Press, 1979.

BERQUE, Jacques. **L'Islam: la philosophie et les sciences**. Paris: Les Presses de l'Unesco, 1981.

CORNELL, Vincent J. The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in Post-Marinid Morocco, **International Journal of Middle East Studies**, v. XV, p. 67-93, 1983. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/162927>

- DIXON, J.; STRATTA, L. **Argument and the Teaching of English: A Critical Analysis**, Writers Writing, ed. A. Wilkinson. Milton Keynes: Open University Publications, 1986.
- DOLS, M. W. **The Black Death in the Middle East**. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- DOCTRINE: *in New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV. Nova York: McGraw-Hill, 1967.
- EICKELMAN, Dale F. "Politics and Religion in Islamic Reform" *in Review of Middle East Studies*, No. 2, Londres: Ithaca Press, 1976.
- EICKELMAN, Dale F. **The Middle East: An Anthropological Approach** New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1981.
- EICKELMAN, Dale F. The Study of Islam in Local Contexts, **Contributions to Asian Studies**, v. XVII, 1984.
- EL-ZEIN, Abdul Hamid. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. In **Annual Review of Anthropology**. v. 6. 1977 p. 227-254, Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev.an.06.100177.001303>
- ESS, J. van. From Wellhausen to Becker: the Emergence of Kulturgeschichte in **Islamic Studies, Islamic Studies: A Tradition and its Problems**, ed. M. H. Kerr. California: Undena Publications, 1980.
- FISCHER, Michael M. J. **Iran: From Religious Dispute to Revolution** Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- GEERTZ, Clifford. **Islam Observed**. New Haven: Yale University Press, 1968.
- GELLNER, Ernest. **Muslim society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- GILSENAN, Michael. **Saint and Sufi in Modern Egypt**. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- GILSENAN, Michael. **Recognizing Islam**. London: Croom Helm, 1982.
- GRUNEBaum, G. von. **Modern Islam**. Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1962.
- GULICK, John. **The Middle East: An Anthropological Perspective**, California: Goodyear Publishing Company Inc., 1976.
- HAMMOUDI, Abdallah. Segmentarity, social stratification, political power and sainthood: reflections on Gellner's theses, **Economy and Society**, v. IX, 1980 Disponível em: <https://doi.org/10.1080/03085148008538598>

HURGRONJE, Snouck. **Mekka in the Latter Part of the 19th Century**. Leiden: Brill, 1931.

KHALDUN, Ibn. **The Muqaddimah**, edição resumida, Londres: Routledge e Kegan Paul, 1967.

KEDDIE, Nikkie. **Scholars, Saints, and Sufis**. Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1972.

LANE, Edward. **Manners and Customs of the Modern Egyptians**. Londres: Dent (Everyman edition), 1908

LAPIDUS, Ira M., "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam" in METCALF, B. D., **Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam**. Berkeley e Los Angeles: California University Press, 1984.

LAROUI, Abdallah. **The Crisis of The Arab Intellectual**. Berkeley e Los Angeles: California University Press, 1976

LEWIS, Bernard. **The Muslim Discovery of Europe**. New York: The Library Press, 1973.

LOMBARD, M. **L'Islam dans sa premiere grandeur: Ville-XIe siecle**. Paris: Flammarion, 1971.

MACINTYRE, Alisdair. **Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science, Paradigms and Revolutions**, ed. G. Gutting. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1980.

MACINTYRE, Alisdair. **After Virtue**. Londres: Duckworth, 1981.

BROWN, Peter. Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts in: METCALF, B. D., **Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam**. Berkeley e Los Angeles: California University Press, 1984.

MUSIL, Robert. **The Man Without Qualities**. Vol. I. Londres: Secker & Warburg, 1954.

STREET, B. V. **Literacy in Theory and Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

TURNER, Bryan. **Weber and Islam**. London: Routledge and Kegan Paul, 19

TURNER, Bryan. **Marx and the End of Orientalism**. London: George Allen & Unwin, 1978, p. 52-74.

WATSON, Andrew M. **Agricultural Innovation in the Early Islamic World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.



WILLIAMS, R. **Television: Technology and Cultural Form**. Londres: Fontana, 1974.

ZUBAIDA, S. The ideological conditions for Khomeini's doctrine of government, **Economy & Society**, v. XI. n. 2. 1982.