
E

XISTE UM CORPO SECULAR?

Charles Hirschkind

Existe um corpo secular? Ou, dito de outra forma, há uma configuração particular do sensório humano – de sensibilidades, afetos, disposições encorporadas* – específica aos sujeitos seculares e, portanto, constitutiva do que entendemos por “sociedade secular”? O que me intriga sobre essa questão é que, apesar de sua aparente simplicidade, o caminho para uma resposta não parece nem um pouco claro. Por exemplo, as sensibilidades acadêmicas e os modos de sintonia afetiva que encontram expressão nesse ensaio seriam elementos de um *habitus* secular? Quais seriam as implicações de se qualificar tais hábitos expressivos como “seculares”? Claramente, eles foram adquiridos em uma instituição secular (isto é, uma universidade secular). Será que podemos dizer, portanto, que minha escrita demonstra os hábitos e aptidões encorporados de uma pessoa secular, e que um estudo das técnicas de ensino empregadas na universidade elucidaria como sujeitos seculares são formados? Se fosse esse o caso, então por que, apesar da pleora de estudos sobre o sistema educacional nos Estados Unidos, não nos sentimos muito confortáveis quando convidados a descrever as aptidões encorporadas de um sujeito secular? Devo esclarecer antes de prosseguir que a noção de “secular” que emprego não se apóia em uma oposição ao “religioso”; em vez disso, informado pelas investigações pioneiras de dois autores cujo trabalho gostaria de abordar, o antropólogo Talal Asad e o cientista político William Connolly, entendo o secular como um conceito que articula uma constelação de instituições, ideias e orientações afetivas que constituem uma importante dimensão do que chamamos de modernidade e das formas de conhecimento e prática que a definem – sejam elas religiosas ou não-religiosas –¹. O secular é, nas palavras de Asad, “concei-

tualmente anterior à doutrina política do secularismo” (2003: 16), e, portanto, parte do pano de fundo pressuposto por nossas formas rotineiras de distinguir o secular do religioso na lei, política, ética e estética.

Mas, permitam-me voltar à reflexão que iniciei anteriormente. Sugeri um ligeiro receio sobre a ideia de enviar um aluno à sala de aula da universidade como um local para estudar a formação de capacidades encorporadas dos sujeitos seculares. E quanto ao divã do psicanalista? Ou a academia de ginástica do YMCA? Ou um seminário de treinamento para executivos de publicidade? Certamente, alguns dos hábitos e atitudes lapidados dentro de tais locais de auto-modelagem modernos devem ser qualificados como “seculares”. Mas, novamente, a questão se coloca: o que estamos insinuando – conceitualmente, historicamente, institucionalmente – quando designamos tais afetos e atitudes (note-se que estou usando copiosamente o vocabulário da encorporação) como seculares, em oposição a, digamos, “modernos”, ou “liberais”? Penso que uma resposta para essa pergunta não está imediatamente próxima, e que o problema não está apenas em uma definição adequada.

Uma das razões para nossa hesitação e incerteza em torno dessa questão se deve, sem dúvida, à dificuldade de estabelecer uma distância analítica do que é claramente uma dimensão fundacional da vida moderna. O secular é o ar que respiramos. É por essa razão que Talal Asad (2003), na introdução de *Formations of the Secular* ([2003], doravante, *Formations*), adverte-nos contra abordá-lo diretamente, sugerindo, ao invés disso, que “é melhor persegui-lo por suas sombras” (2003: 16). A esse respeito, minha pergunta inicial – o que é um corpo secular? – é excessivamente direta e, logo, analiticamente obtusa. Dito isso, ainda penso que ela possa ter alguma utilidade, menos em termos das respostas que é capaz de suscitar do que pelos tipos de resistência que encontramos ao tentar respondê-la. Isto é, seguir por onde essa pergunta encalha, por onde é desviada, adiada, talvez por onde se torna obtusa, desinteressante, pode nos ajudar a elucidar alguns dos contornos do conceito com o qual estamos preocupados. É a pergunta errada a se fazer? Ela nos obriga a repensar nossos modelos de encorporação, *habitus*, sensibilidade? Uma resposta a essas questões pode ser muito útil para obter uma melhor compreensão do secular.

Opotei por concentrar-me nos trabalhos de Talal Asad (2003) e Bill Connolly (1999) por conta do impacto que tiveram sobre a forma com que passamos a formular questões sobre o secular e o secularismo. Além disso, no âmbito dos respectivos quadros analíticos que desenvolveram, ambos evidenciam fortemente questões sobre a encorporação – Asad privilegiando as noções de sensibilidade e atitude, Connolly construindo um vocabulário filosófico rico e heterogêneo das paixões a partir de fontes como Spinoza, Nietzsche e Deleuze, dentre outros. No que se segue, quero explorar a questão que levantei acima por meio das análises apresentadas por esses autores sobre o caráter encorporado do secular. A esse respeito, meu objetivo aqui é modesto. Pergunto: que tipo de respostas encontramos na obra desses autores para a pergunta,

“o que é um corpo secular”? E o que essas respostas – ou recusas em responder – nos dizem sobre os contornos práticos e conceituais do secular e do secularismo?

Gostaria de começar observando que, enquanto o corpo secular permanece sendo uma espécie de enigma, sabemos muito sobre as técnicas desenvolvidas por diferentes tradições religiosas para cultivar um sensorio devoto, isto é, as aptidões incorporadas e afetos necessários para alcançar uma vida virtuosa, tal como é definida por essas tradições. Um dos exemplos mais ricos e influentes desse conhecimento é o trabalho pioneiro de Asad sobre técnicas corporais praticadas por monges cristãos medievais. Estendendo *insights* a partir do trabalho de Marcel Mauss (1979) sobre as técnicas corporais e as investigações de Foucault (1988, 1990) sobre as artes gregas e cristãs de auto-cultivo, Asad (1993) examinou uma variedade de exercícios e técnicas disciplinares de auto-cultivo (em resumo, práticas rituais), pelas quais cristãos medievais procuraram remodelar suas vontades, desejos e emoções de acordo com padrões autoritativos de virtude. Menciono esse trabalho, pois fornece um modelo extremamente útil para se pensar a inter-relação entre conhecimento, prática e incorporação no interior de uma tradição, remetendo-nos a formas coletivas e individuais de disciplina e aos conceitos de *self* e corpo que as informam². Desse modo, é interessante notar desde o início que, apesar da ênfase sobre os modos incorporados de avaliação que caracteriza tanto *Formations*, de Asad, quanto *Why I Am Not a Secularist*, de Connolly ([1999] doravante, *Not a secularist*), descrições de auto-cultivo ou práticas de auto-disciplina são, em grande parte (embora não totalmente, como indico abaixo), ausentes em ambos os textos. Isto é, encontramos pouco nesses trabalhos no que diz respeito não só à forma como as sensibilidades e modos viscerais de julgamento sobre assuntos seculares são cultivados, mas também como dão forma e encontram expressão em uma vida secular. Certamente, uma abordagem cautelosa para essa questão é inteiramente justificada à luz de quão novo e desconhecido é o secular enquanto problema de pesquisa. No entanto, quero observar certos pontos nesses textos em que essa questão é abordada mais diretamente. Uma advertência: os poucos comentários que farei sobre os trabalhos de Asad e Connolly apenas tocam a superfície desses estudos extremamente ricos.

Not a secularist combina uma análise dos discursos seculares sobre ética, política e linguagem com uma tentativa de demonstrar como o engajamento com tradições que incorporam um apreço por registros afetivos e viscerais de existência pode ser utilizado de modo a gerar recursos para uma revisão produtiva e necessária do pensamento secular. Não surpreende que a investigação de Connolly sobre o caráter incorporado do julgamento político foca sobremaneira em pensadores que se apóiam em algum distanciamento das correntes dominantes do pensamento secular, enquanto sua abordagem para os argumentos seculares tende, em geral, a enfatizar os perigos e limitações de sua falha em tematizar o registro visceral. Há, no entanto, alguns pontos em sua discussão nos quais a questão de uma ética corporal secular vem à

tona. Informado, em parte, pela abordagem de Asad sobre as técnicas disciplinares monásticas, Connolly escreve:

Pode ser importante entender como o próprio discurso representacional, incluindo a expressão pública e a defesa de crenças fundamentais, afeta e é afetado pelo registro visceral da intersubjetividade. Discursos públicos operam no interior de campos linguísticos densos que especificam como crenças devem ser articuladas e testadas e como reivindicações éticas devem ser recuperadas. Mas repetições e defesas dessas articulações também traçam roteiros acerca de locais pré-representacionais de avaliação. [1999: 26]

A prática de articular e defender reivindicações políticas seculares, sugere Connolly, serve para moldar e aprofundar os vínculos afetivos que ligam passionalmente alguém à forma secular de vida que essas reivindicações sustentam. Esse é um dos poucos momentos em que Connolly conecta sua análise conceitual do secular com uma espécie de prática institucional, ainda que altamente centrada em discursos. Parece-me que a pergunta a fazer é: por que, em um livro tão centrado em torno da tarefa de repensar políticas seculares, há tão pouca atenção aos vínculos afetivos que asseguram a autoridade de julgamentos políticos seculares? Retornarei a esse ponto mais tarde.

Talvez o elemento mais visceral dos discursos seculares identificados por Connolly é a própria rejeição da dimensão visceral. As filosofias políticas kantianas e neo-kantianas desvalorizam as formas de vida que dão prioridade às suas próprias dimensões sensoriais, um ponto de vista que assegura a possibilidade de regular o lugar da religião na vida pública na medida em que a religião é concebida por privilegiar esse registro infra-sensível passional e sensitivo (1999: 32). Na verdade, para Connolly, o valor das tradições religiosas para o pensamento político atual reside justamente nos recursos que tais tradições oferecem para pensar a contribuição da experiência afetiva em moldar nossas práticas de julgamento e razão políticas. O secularismo sofre, em sua perspectiva, de uma incapacidade de tematizar o lugar que ele chama de “registro infra-sensível” – afetos e disposições operando abaixo do limiar da consciência – no interior de seu próprio estilo de racionalidade.

A marginalização da teologia cristã por Kant, em detrimento de uma “religião racional” baseada em uma racionalidade moral, é um momento chave, no entendimento de Connolly, para o desenvolvimento filosófico dessa repulsa moral pelo visceral. Como ele observa, Kant:

[...] degrada o ritual e as artes do *self* sem eliminá-las por completo, pois essas artes lidam com a “sensibilidade” ao invés de delimitarem obrigações morais do reino supra-sensível como faz a razão prática. A ques-

tão é desenvolver apenas o suficiente para tornar sensibilidades brutas melhor equipadas para aceitar a lei moral extraída da razão prática. Os secularistas, posteriormente, levaram esse projeto kantiano de redução um ou dois passos adiante. [Connolly 1999: 31]

Gostaria de fazer uma pausa nesse ponto para perguntar onde a questão do sensorio secular pode nos levar, ou sobre as sensibilidades que dão forma a uma vida secular. O tratamento que Kant dá à questão da sensibilidade é guiado e limitado por seu objetivo primeiro, que é assegurar a pureza da vontade moral, sua proteção contra o que são encarados como efeitos contaminantes do desejo sensível³. Isto é alcançado através de seu postulado de uma metafísica de dois mundos que garante a autonomia da vontade moral ao atribuí-la ao domínio do suprasensível enquanto circunscreve o papel da paixão e hábitos para a esfera da vida sensível. Sensibilidades aprimoradas e práticas de auto-cultivo possuem uma função positiva em disciplinar os direcionamentos mais brutos no interior do *self*, mas nunca contribuem diretamente para a racionalidade moral. Como Kant (1991) observa, em um comentário citado por Connolly: “a ginástica ética, portanto, consiste apenas em combater os impulsos naturais o suficiente para ser capaz de dominá-los quando surge uma situação em que estes ameaçam a moralidade; conseqüentemente, ela nos torna assertivos e contentes por ter a consciência da liberdade restaurada” (Connolly, 1999: 174).

Um lugar onde encontramos uma discussão sobre sensibilidades em Kant, e, portanto, um texto que pode nos direcionar para a concepção de um sensorio secular, é *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1978). Embora a questão das sensibilidades seja discutida em muitas partes desse texto, vou simplesmente mencionar um momento particular e altamente ritualístico, a cena do jantar, na qual Kant estabelece um conjunto de diretrizes para que o anfitrião do jantar siga de modo a produzir o tipo de convívio civilizado que convém aos seres racionais kantianos: tópicos que possam gerar paixões mais violentas entre os convidados devem ser evitados a todo custo (assim como músicas!); o fio condutor de uma conversa não deve ser interrompido até que tenha alcançado sua conclusão natural; o “silêncio mortal” deve ser rigorosamente evitado. De modo geral, o objetivo é manter um tom de conversação que convém a “um ser humano bem educado, em parte sensível e em parte ético-intelectual” (Kant, 1978: 185), de forma a harmonizar a inclinação para o viver bem com aquela para a virtude e a lei moral de tal forma que a primeira não atrapalhe a segunda.

Seguindo Connolly, gostaria de observar as regras do jantar de Kant como um dispositivo pedagógico direcionado para disciplinar as emoções e atitudes de um sujeito secular. Por que secular (novamente, ao contrário de, digamos, moderno)? Se entendi Connolly corretamente, isso ocorre porque o estilo de expressão emocional contido que Kant incentiva fornece uma imagem normativa da razão pública em oposição às quais as formas mais passionais de sociabilidade e conhecimentos, associados com “seitas” religiosas, são consideradas inadequadas e, portanto, sujeitas à regula-

mentação de acordo com a doutrina do secularismo político. Poderíamos dizer que o sujeito secular – o anfitrião do jantar kantiano – é aquele cujo discurso e comportamento incorpora um reconhecimento das distinções autorizadas pelas categorias gêmeas de religioso e secular. Em outras palavras, uma pessoa secular é alguém cujos repertórios afetivo-gestuais expressam uma relação negativa para com as formas de incorporação historicamente associadas à (mas não limitadas à) religião teísta.

Estou tentando delinear, aqui, um caminho que o trabalho de Connolly abre para problematizar o que inicialmente chamei de corpo secular. Embora esse caminho parecesse claro no início, agora parece muito menos, pelo seguinte motivo. A partir do século XVI até o século XVIII, ocorreu uma variedade de transformações sociais que são fundamentais para o nosso entendimento da emergência do sujeito moderno, dentre elas, a dessensualização do conhecimento, descrita por Walter Ong (2005), a quietação da expressão apaixonada dentro da sociedade cortesã que Norbert Elias investigou (2000), e, de modo geral, a crescente interiorização da vida psíquica e emocional no interior da sociedade burguesa, a transferência de vastos domínios da experiência da superfície da vida pública para as profundezas invisíveis do indivíduo solitário⁴. Essas transformações conceituais e sociais, para as quais Kant contribuiu, não foram resultado de um único processo abrangente, mas foram impulsionadas por diferentes, às vezes imbricadas, trajetórias, circunstâncias e problemas históricos. Em vista disso, e reconhecendo a própria dívida dos pontos de vista de Kant sobre a razão e os sentidos a esses desenvolvimentos anteriores, devemos dizer que essas transformações fazem parte da genealogia do secular? Dizê-lo, ao que parece, implicaria perder uma grande parte da especificidade e localidade histórica do termo. Então, quais os aspectos da alma moderna são propriamente seculares, e a qual história do corpo eles devem ser atribuídos?

Deixe-me ver se posso desenvolver essa linha de investigação ao delinear alguns dos argumentos apresentados por Talal Asad, em *Formations*. Gostaria de começar falando um pouco sobre o que considero que Asad compreende por “o secular”. No capítulo sobre uma “Antropologia do secularismo”, o qual enfatizarei aqui, Asad afirma: “encaro o secular como um conceito que reúne determinados comportamentos, saberes e sensibilidades na vida moderna” (Asad 2003: 25). Para explorar essas dimensões do secular, o autor analisa mudanças na gramática de uma série de conceitos – mito, sagrado, dor, humano –, conceitos esses que articulam práticas que passamos a identificar como seculares. As práticas que ele assume como seculares, em outras palavras, são encaradas desse modo, não simplesmente porque são não-religiosas, mas porque têm sido discursivamente identificadas e valorizadas através do discurso do secularismo (distinto da doutrina política). Para Asad, uma prática não é secular porque está em uma relação particular com a doutrina política do secularismo. Ao invés disso, o discurso histórico do secular, baseado na oposição religioso-secular, é parte integrante da gramática dos conceitos que ele examina.

Gostaria de destacar dois exemplos desse primeiro capítulo para dar continuidade à questão da incorporação secular. Em determinada seção, Asad explora como mudanças na gramática do conceito de mito contribuíram para o desenvolvimento da tradição secular da poesia romântica. Para poetas como Blake e Coleridge, o “método mítico”, como Asad se refere, forneceu um modo secular pelo qual as verdades espirituais puderam ser acessadas e expressas (2003: 52-53). Em vez da virtude da fé, esses gênios poéticos precisavam apenas entrar em sintonia com seus sentimentos internos profundos e expressá-los com sinceridade. Analisando essas noções românticas, Asad observa:

Isso pode ajudar a explicar a preponderância entre os descrentes vitorianos do que Stefan Collini chama de “uma retórica da sinceridade”. Pois a ideia de ser fiel a si mesmo não apenas foi concebida como um dever moral, mas também pressupunha a existência de um *self* secular cuja soberania teve que ser demonstrada através de atos de sinceridade. A secularidade do *self* consistia no fato de ser a pré-condição da experiência (poética ou religiosa) transcendental e não o seu produto. [2003: 52]

Chamo a atenção para essa seção, pois ela fornece um exemplo do que pode ser chamado de uma prática secular de auto-cultivo: o aprimoramento de uma retórica de sinceridade necessária para a formação de um sujeito secular. Ademais, há paralelos interessantes a serem traçados entre a ênfase Romântica na sinceridade e a preocupação Protestante com a sinceridade do discurso ao professar rituais de fé⁵. Mas, por que Asad não desenvolve essa linha de investigação, especialmente em vista da importância dessa questão em seu trabalho sobre o monasticismo medieval? Por que, pergunto, há tão poucas descrições de práticas em um livro explicitamente focado nas dimensões sensoriais e incorporadas do secular?

Alguns capítulos de *Formations* exploram diferentes aspectos da mudança na gramática da dor. Um dos elementos dessa mudança diz respeito ao distanciamento de um discurso cristão sobre pecado e punição como forma de ministrar a dor e, em contraste, o desenvolvimento de um vocabulário científico e de métodos experimentais de abordagem da dor. “Nesse exemplo”, Asad escreve, referindo-se à discussão de Rosalind Rey sobre a dor durante o Iluminismo, “a secularização da dor sinaliza não apenas o abandono de uma linguagem transcendental (‘obsessões religiosas’), mas, mais precisamente, o deslocamento para uma nova preocupação – de uma tentativa pessoal para consolar e curar (isto é, pautada em uma relação social) para uma tentativa distanciada de investigar as funções e sensações do corpo vivo” (2003: 48). Como enfatiza Asad, as novas práticas em torno da dor e do sofrimento não são adequadamente apreendidas nos termos da noção de “desencantamento” – como as narrativas secularistas afirmam – “quando o que está em jogo são diferentes padrões

de sensibilidade sobre a dor e diferentes formas de objetificá-la” (2003: 48). Asad segue essa investigação acerca da secularização da dor e do deslocamento das atitudes, sensibilidades e saberes que a impulsionaram a partir de uma variedade de diferentes ângulos, já que este fenômeno intersecta, por exemplo, com a prática dos direitos humanos, com a conduta durante a guerra, com o parto, com o sadomasoquismo. Dado meu espaço limitado, deixe-me restringir à discussão do autor sobre a emergência de uma ciência experimental da dor. Reconhecemos no relato de Asad sobre a secularização da dor, com suas novas sensibilidades, estilos de objetificação, conceitos mecanicistas do corpo e de seus processos, a base para a prática biomédica contemporânea. Como sabemos, os modelos e formas de raciocínio biomédico desempenham um papel enorme e crescente na sociedade moderna, tanto em termos das instituições que regulam as muitas facetas das nossas vidas, as quais se enquadram na rubrica da “saúde”, quanto em termos dos conceitos e práticas por meio dos quais compreendemos e respondemos às várias dimensões da nossa experiência. Nesse contexto, seria correto afirmar que o regime de saber e poder que chamamos de “biomédico” desempenha um papel importante na constituição do secular, e que os exercícios e instituições disciplinares colocados em jogo por esse regime nos molda – nossas atitudes, nosso razão visceral, nossas hierarquias padronizadas dos sentidos – como pessoas seculares? Ao apresentar essa sugestão, estou, sem dúvida, extrapolando o inquérito cauteloso e atento de Asad para além dos tipos de reivindicação que este faria. No entanto, estou interessado em tentar determinar por que tal expansão do que nos referimos como o “secular” nos aparece como injustificada ou errada (se é que ela o faz).

Uma das razões para resistir ao equacionamento da biomedicina com o secular seria porque perdemos a noção do que é exclusivo à secularidade, a genealogia do secular tendo se tornado imbricada à genealogia do moderno e, logo, indistinguível em relação a ela. Perdemos a compreensão da forma como a prática de distinguir o religioso do secular dá impulso ao conjunto de deslocamentos que constituem o secular – e, portanto, perdemos o senso do que precisamente é secular acerca das nossas práticas biomédicas contemporâneas. Em outras palavras, sua dimensão secular, o modo com que elas firmam uma forma de raciocínio que tem sua base histórica na produção e mobilização da oposição religiosa-secular, nos escapa. Partindo dessa perspectiva, estamos certos em denominar nosso regime de saúde como “secular”, mas não estamos em condições de apreender suas implicações, já que nos falta uma análise adequada de como chegamos até aqui.

Desse modo, minha questão inicial – existe um corpo secular? – não parece errada, mas prematura. Podemos agora compreender a hesitação e relutância em circunscrever as fronteiras do sujeito secular, que entendo caracterizar os escritos de Asad e Connolly, como sendo fundamentadas no reconhecimento do risco implicado em colocar essa questão muito rapidamente.

Minha sensação ao ler essas investigações sutis sobre o secular, no entanto, é que a reticência dos autores em falar sobre as capacidades e disposições encorporadas

do sujeito secular não é apenas o resultado de prudência acadêmica, mas reflete, pelo contrário, algo sobre o conceito do secular em si. O que temos visto é que cada vez que tentamos caracterizar um assunto secular em termos de um conjunto determinante de disposições encorporadas, perdemos o sentido a que o secular se refere. Nota-se também que, embora a asserção, “ele vive uma vida muito religiosa”, nos dá algum sentido de uma forma de vida; “ele vive uma vida muito secular”, não nos diz quase nada (exceto, negativamente, que a pessoa não se envolve em práticas devocionais). Em contrapartida, quando falamos sobre a história secular, ou o tempo secular, ou a literatura secular, ou mesmo um discurso secular sobre a dor, parece que sabemos do que se trata – no sentido wittgensteiniano de ter consciência da utilização de um termo dentro de certos jogos de linguagem.

Até aqui, tentei traçar algumas das várias formas que nossas tentativas de falar ou teorizar sobre um corpo secular encontrou resistência. O que essa resistência pode nos dizer sobre a categoria do secular? No espaço que resta, quero explorar uma possível direção para responder essa pergunta.

Nos escritos de Asad e Connolly, a identidade secular de uma prática não se dá simplesmente por causa de seus fundamentos filosóficos – fundamento em uma perspectiva racionalista, empirista, ou materialista, por exemplo. Ao contrário, as práticas que investigam sob a rubrica de secular são aquelas que emergiram através de um processo de diferenciação estruturado pelos binarismos religião-secular, conhecimento-crença, sagrado-profano, e assim por diante. Isso não significa simplesmente dizer que as categorias religioso e secular são historicamente imbricadas, ou que são definidas reciprocamente (por exemplo, como homem e mulher), mas que o secular marca, mais do que uma identidade, uma dinâmica relacional. Podemos reiterar esse argumento para dizer que, na maioria dos casos, uma prática ou sensibilidade que designamos como “secular” é aquela que depende e que não pode ser abstraída da narrativa secularista da substituição progressiva do erro religioso pela razão secular – o que Asad denomina de “narrativa triunfalista do secularismo”. Ou, em uma formulação um pouco diferente, uma sensibilidade secular é aquela considerada do ponto de vista de sua contribuição para essa narrativa progressista.

Gostaria de tentar esclarecer esse ponto por meio de um exemplo. Tomemos a tradição da poesia romântica discutida por Asad. O relato do autor sobre a emergência dessa tradição foca em uma série de desenvolvimentos de meados do século XIX na estética religiosa e nas práticas científicas, incluindo o desenvolvimento de um discurso secular sobre o significado da *inspiração*, e sobre novos usos da ideia de mito no interior de gêneros históricos e ficcionais de escrita. Por que a história da poesia romântica é um ponto de partida para Asad em sua tentativa de desenvolver uma antropologia do secular? Por um lado, essa tradição permite ao autor desafiar explicações de uma substituição necessária ou natural do religioso pelo secular ao explorar algumas das *contingências históricas* que, em conjunto, permitiram o surgimento de uma nova, assim chamada, prática secular. Sobretudo, é uma tradição que deve seus

valores estéticos a uma autoridade narrativa particular que destaca o movimento do religioso ao secular (do profeta ao poeta, da inspiração divina ao gênio criativo). Sugiro que as sensibilidades a que o trabalho do poeta romântico deram expressão e que deram forma à resposta de seu público culto dependeram da retórica da secularização (o movimento progressivo do erro em direção à verdade) como condição de seu exercício. (É interessante observar que muitas práticas modernas, sejam elas estéticas, sociais ou políticas, não estão sujeitas ao jogo da oposição secular-religioso e não são validadas por referência a esse binarismo).

Como a abordagem do secular que estou sugerindo lida com o problema do sensório secular, ou o que intitulei de corpo secular? Deixe-me tentar responder por meio de uma tradição particular para se pensar a questão da incorporação, aquela baseada nas noções aristotélicas de *habitus* e virtude. Em meu livro, *The Ethical Soundscape* (2006), investiguei como essa tradição havia contribuído para moldar a prática islâmica de ouvir sermões no Egito contemporâneo, tanto no contexto ritual do sermão de sexta-feira quanto fora da mesquita por meio da escuta de gravações em fitas cassete. Como descrevi no livro, muitas pessoas escutam os sermões como uma forma de auto-aperfeiçoamento ético, uma forma de reforçar e aprofundar não apenas seu conhecimento das doutrinas islâmicas, mas também as emoções e atitudes éticas que julgam possibilitar estilos corretos de fala, comportamento e julgamento moral. Conjuntamente com a proliferação de novas práticas de escuta entre os egípcios, fitas de sermões proveram um dos meios pelos quais as tradições éticas islâmicas foram acomodadas a uma nova ordem política e tecnológica, aos seus ritmos, rotinas de trabalho, meios de distração, mas também aos seus incitamentos políticos, seu apelo à participação cidadã. Argumentei que a arena discursiva em que os sermões em cassete circulam no Egito é voltada para o alargamento e circulação do poder disciplinador do discurso ético, uma meta que assume a deliberação pública como uma de suas modalidades. Ato de discurso público no interior dessa arena não têm por objetivo produzir um consenso político, mas permitir que os interlocutores cultivem disposições devotas, sensibilidades incorporadas e modos de expressão compreendidos pelos participantes no interior desse domínio como facilitadores do desenvolvimento e da prática de virtudes islâmicas. Os ouvintes dos cassetes Islâmicos com quem trabalhei procuravam forjar um *habitus* – em seus termos, virtudes como a modéstia, humildade e o temor a Deus – que lhes permitiria alcançar a excelência em práticas que consideravam essenciais para as tradições islâmicas de racionalidade ética e, desse modo, para a revitalização e manutenção da sociedade islâmica⁶.

Poetas românticos, sem dúvida, também procuraram aprimorar as habilidades que lhes permitiriam alcançar a excelência nas práticas estéticas que empreendiam. O que distingue esses dois contextos? A escuta dos sermões tem lugar em, e contribui para, uma tradição de racionalidade moral, com suas noções internas do bem e um repertório mutável de práticas pelas quais o bem pode ser alcançado. As sensibilidades lapidadas do poeta romântico, no entanto, contribuem para o projeto do secular

apenas na medida em que são apreendidas como parte do movimento de negação e superação através do qual o secular emerge a partir do religioso. Podemos dizer que as próprias sensibilidades poéticas não são seculares (nem religiosas, aliás), mas que foram englobadas e apropriadas no interior da narrativa da emancipação do secular a partir da religião. São sensibilidades que se encaixam no jogo do secularismo.

A análise do secular que estou desenvolvendo aqui nos direciona menos a um conjunto determinante de disposições encorporadas do que a um modo distinto de poder, o qual mobiliza a tensão produtiva entre o religioso e o secular de modo a gerar novas práticas através de um processo de auto-diferenciação interna. As fronteiras das categorias religioso e secular não preexistem a esse processo, mas são continuamente determinadas e reciprocamente redefinidas no seu interior. Além disso, na medida em que a identidade de uma prática secular é devedora de uma relação dinâmica particular estabelecida entre essas duas categorias – que toda prática secular é acompanhada por uma sombra religiosa, por assim dizer – então, o secular estará sempre sujeito a certa indeterminação ou instabilidade. Tal instabilidade, assegurada em princípio pela impossibilidade de excluir o secular do religioso, não é um limite sobre o poder secular, mas uma condição de seu exercício. Em seu estudo inovador sobre o secularismo e a lei no Egito contemporâneo, Hussein Agrama explorou como o poder secular depende de uma instabilidade originária (Agrama, 2012). Apon-tando para algumas das dificuldades que surgem quando se tenta definir o Estado egípcio como secular ou religioso, o autor observa: “Pois a intratabilidade peculiar do secularismo não reside apenas na normatividade de suas categorias, mas, significativamente, nas indeterminações que provoca. Indeterminações que contribuem poderosamente para a lacuna continuamente sentida entre os ideais que o secularismo promove e as realidades que estabelece” (Agrama, 2012: 27). Seguindo a sugestão de Agrama, poderíamos dizer que um dos aspectos do secular reside em uma atitude de ceticismo contínuo direcionada à própria reivindicação do secularismo sobre a superação teleológica do religioso.

O movimento secularista, tal como se desenvolveu na metade do século XIX, compreendeu tanto impulsos positivos quanto negativos⁷. Seus fundadores, sobretudo Robert Owen e GJ Holyoake, procuraram, no lado positivo, descobrir um novo sistema de verdade moral fundado em princípios racionalistas, utilitários e materialistas. Como Holyoake escreveu em 1953: “O secularismo é a província do real, do conhecido, do útil e do afirmativo. É o lado prático do ceticismo” (Royal, 1974: 150). Seu lado negativo reside no ataque incessante em relação ao que os primeiros secularistas chamaram de “erro especulativo” da religião. A trajetória do nosso conceito de secular foi moldada por essa dupla vocação, em que a tentativa positiva para estabelecer um fundamento ético e epistemológico continua dependente de um gesto

negativo no qual as formas de conhecimento e de prática postuladas como religiosas são continuamente superadas. Embora esse duplo movimento tenha desempenhado um papel muito importante em moldar o que reconhecemos e valorizamos como o secular-moderno, também é responsável por um tipo de instabilidade que jaz no coração do secular, como evidenciado pelas dificuldades que encontramos quando indagamos sobre o corpo secular.

Gostaria de concluir estas reflexões preliminares e exploratórias sugerindo o porquê da importância dessa investigação, particularmente para os estudiosos do Islã. Tornou-se cada vez mais evidente nos últimos anos que qualquer estudo de tradições religiosas contemporâneas necessita de algum compromisso com o parceiro dialético da religião, o secular, entendido como uma dimensão-chave das transformações morais, sociais e políticas que moldaram a modernidade global. No entanto, enquanto possuímos uma boa compreensão de como a doutrina do secularismo político – a separação legal imposta pelo Estado entre religião e política – impactou o desenvolvimento conceitual e prático da vida religiosa em muitos contextos, incluindo os islâmicos, como na Turquia, no Egito ou na Indonésia, temos pouco entendimento sobre a ontologia social do secular e dos tipos de práticas, sensibilidades e saberes que torna acessível. Além disso, como espero ter deixado claro, assimilar o secular ao moderno, algo frequente na abordagem acadêmica, nos diz muito pouco sobre esta dimensão constitutiva da modernidade.

Tradução de Asher Brum e Henrique Fernandes Antunes.

Referências bibliográficas

- AGRAMA, Hussein. 2010. *Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa*. *American Ethnologist* 37(1):2–18.
- _____. 2012. *Questioning secularism Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. No prelo. *Secular Paradox: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- BAHKTIN, Mikhail M. 1982. Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. In: *The Dialogic Imagination: Four Essays*. M. Holquist, ed. C. Emerson and M. Holquist, trans. Austin: University of Texas Press.
- CONNOLLY, William. 1999. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CSORDAS, Thomas. 1997. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- DESJARLAIS, Robert. 2003. *Sensory Biographies: Lives and Deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*. Berkeley: University of California Press.

- ELIAS, Norbert. 2000. *The Civilizing Process*. Malden, MA: Blackwell.
- FOUCAULT, Michel. 1988. Technologies of the Self. In: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Luther Martin, Huck Gutman, and Patrick Hutton, eds. Pp. 16–49. Amherst: University of Massachusetts Press.
- _____. 1990. *The History of Sexuality, vol. 2: The Use of Pleasure*. R. Hurley, trans. New York: Vintage.
- HIRSCHKIND, Charles. 2006. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2010. *New Media and Political Dissent in Egypt*. *Revista Dialectologia y Tradiciones Populares* 65(1):137–153.
- KANT, Emmanuel. 1978. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- _____. 1991. *The Metaphysics of Morals*. Paul Patton, trans. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1999. *Religion within the Bounds of Pure Reason and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEANE, Webb. 1997. *From Fetishism to Sincerity: On Agency, the Speaking Subject, and Their Historicity in the Context of Religious Conversion*. *Comparative Studies in Society and History* 39(4):674–693.
- _____. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- MAHMOOD, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MAUSS, Marcel. 1979. *Body Techniques*. In: *Sociology and Psychology: Essays*. B. Brewster, ed. and trans. London: Routledge and Kegan Paul.
- MEYER, Birgit, ed. 2010. *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan.
- ONG, Walter. 2005. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- ROYAL, Edward. 1974. *Victorian Infidels: The Origins of the British Secularist Movement, 1791–1866*. Lanham, MD: Roman and Littlefield.
- _____. 1980. *Radicals, Secularists, and Republicans: Popular Freethought in Britain, 1866–1915*. Manchester: Manchester University Press.
- SEREMETAKIS, Nadia, ed. 1994. *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Boulder, CO: Westview.
- STOLLER, Paul. 1997. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Notas

* NDT: Traduzimos a forma inglesa to embody e seus derivados pelo neologismo “encorporar” proposto por Viveiros de Castro (1996, p. 138), tendo em vista que “encarnar” e “incorporar” não são adequados. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Mana*, 2(2): 115-144.

Agradecimentos. Uma versão anterior deste ensaio foi publicada em forma de artigo na revista on-line *ABC Religion and Ethics* em 4 de abril de 2011, assim como no website “Immanent Frame”, gerido pelo Social Science Research Council.

¹ Os dois textos de base aos quais me refiro neste ensaio são *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) de Asad e *Why I Am Not a Secularist* (1999) de Connolly.

- ² A importância das práticas incorporadas para várias tradições religiosas tem sido reconhecida por antropólogos a partir de uma grande variedade de pressupostos teóricos. Abordagens devedoras dos pressupostos apresentados por Asad encontram-se em Agrama, 2010, Hirschkind, 2006 e Mahmood, 2005. Outras contribuições recentes e influentes para a investigação antropológica das dimensões sensoriais da prática religiosa incluem Csordas, 1997, Desjarlais, 2003, Meyer, 2010, Stoller, 1997, e Seremetakis, 1994.
- ³ Ver, em particular, *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (1999) de Kant.
- ⁴ Uma discussão útil sobre esse processo se encontra no ensaio “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel” (1982) de Bakhtin.
- ⁵ Webb Keane explorou com perspicácia e originalidade a problemática da sinceridade no interior das práticas devocionais protestantes. Ver Keane, 1997, 2007.
- ⁶ Para a discussão sobre o desenvolvimento de uma blogosfera política no Egito durante a última década, assim como a sua relação com e impacto sobre o contra-público islâmico descrito aqui, consultar Hirschkind, 2010.
- ⁷ Sobre o movimento secularista, ver Royal, 1974, 1980.

Resumo:

Existe um corpo secular?

Neste ensaio, pretendo seguir uma linha de investigação sobre o secularismo e o secular aberta – de modos diferentes – pelos trabalhos pioneiros de William Connolly e Talal Asad: a saber, em que medida o desenvolvimento do secularismo tem implicado historicamente – dentre suas várias dimensões – uma configuração ímpar do sensório humano. Para ambos os autores, o secularismo não deve ser abordado simplesmente por meio da doutrina da separação entre Igreja e Estado, tampouco através da sociologia da diferenciação social e do declínio da religião, mas, alternativamente, em termos do cultivo de distintas sensibilidades, afetos, e disposições incorporadas que embasam formas seculares de julgamento e prática. Em minha discussão, levanto duas questões. Quais respostas encontramos na obra desses dois autores para a questão: O que é um corpo secular? E o que tais respostas – ou recusas em responder – poderiam nos dizer sobre os contornos práticos e conceituais do secular e do secularismo?

Palavras-chave: secularismo, corpo, sensório, afeto.