

PODER, CORPO E AGÊNCIA: ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA DO SECULARISMO¹

Henrique Fernandes Antunes²

Resumo: O presente artigo tem por objetivo explorar as contribuições de alguns dos principais autores da antropologia do secularismo para a antropologia, os estudos de religião e para o debate feminista. Assim, o recorte de pesquisa focará em três eixos principais: a discussão sobre “secularismo político” enquanto uma forma de governamentalidade que circunscreve e regula o papel das religiões; a ênfase nas práticas de encorporação (embodiment) e na importância do sensorio para os processos de subjetivação; a questão da agência religiosa feminina e os desafios que coloca ao pensamento feminista contemporâneo. Os temas em pauta apresentam alternativas para pensar questões importantes como a relação entre corpo e pessoa, processos de subjetivação, bem como as formas de regulação da religião na contemporaneidade.

Palavras-chaves: Religião; Poder; Corpo; Agência.

POWER, BODY AND AGENCY: SOME CONTRIBUTIONS FROM THE ANTHROPOLOGY OF SECULARISM

Abstract: The aim of this article is to explore the contributions of some of the main representatives of the anthropology of secularism to anthropology, religious studies and the feminist debate. Thus, the research will focus on three main axes: the discussion of "political secularism" as a form of governmentality that circumscribes and regulates the role of religions; the emphasis on practices of embodiment and the importance of the sensory for processes of subjectivation; the question

¹ Como citar: ANTUNES, Henrique F. Poder, corpo e agência: algumas contribuições da antropologia do secularismo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 24, n. 45, e140189, 2024.

² Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, Brasil. Pesquisador associado do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Brasil. E-mail: hictune@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4215-9314>.

of female religious agency and the challenges it poses to contemporary feminist thought. These themes present alternatives for thinking about important issues such as the relationship between body and person, processes of subjectivation, as well as the ways in which religion is regulated in contemporary times.

Keywords: Religion; Power; Body; Agency.

INTRODUÇÃO: A EMERGÊNCIA DE UMA ANTROPOLOGIA DO SECULAR

Há alguns séculos, o secularismo emergiu como um conjunto relacionado de práticas jurídicas, culturais e políticas definidoras das sociedades democráticas modernas. Ao longo da maior parte do século XX, a compreensão convencional foi a de que as democracias modernas eram necessariamente seculares, com pouca atenção dedicada a analisar as implicações do adjetivo “secular” e as tensões decorrentes do secularismo. Essa compreensão foi baseada em uma separação que religiosos e não religiosos deveriam adotar entre uma esfera pública secular alheia a qualquer concepção metafísica e uma esfera privada, que seria o lugar relegado às cosmovisões religiosas. O secularismo permaneceria seguro, desde que o consenso de que a religião pertence à esfera privada permanecesse incontestável (Cady e Hurd, 2010, p. 4).

Contudo, a irrupção crescente nas últimas décadas de práticas, discursos e instituições religiosas em arenas às quais lhes seriam em tese alheias, como a economia, política, saúde, assistência social, mídia, dentre outras, somada aos impactos dos ataques de 11 de setembro e a eclosão de conflitos que envolvem questões étnicas e religiosas em diversas partes do mundo, fomentaram acalorados debates acerca da presença pública da religião na contemporaneidade e sobre o secularismo enquanto princípio normativo dos estados democráticos modernos.

O secular é frequentemente definido em conjunto com seu conceito gêmeo, a religião, e os modos como pensamos sobre um destes conceitos afeta a maneira como pensamos sobre o outro (Calhoun et al 2011, p. 6). Um exemplo pode ser visto na emergência de movimentos religiosos politicamente ativos os quais põem em xeque a relação entre religião e secularismo, desafiando não somente o entendimento corrente sobre o papel e a presença das religiões na esfera pública, mas também questionando noções operativas sobre a vida moderna, como a distinção liberal entre público e privado e a suposta incompatibilidade entre religião e política.

No que concerne à antropologia, o trabalho pioneiro de Talal Asad contribuiu para desconstruir os pressupostos a partir do qual o secularismo se sustenta enquanto uma doutrina política moderna, questionando seu caráter autoevidente e os modos pelos quais este produz sua aura de verdade e de factualidade. Sua antropologia do secularismo propôs uma exploração sobre as diferentes formações históricas que convergiram para a emergência do fenômeno, demonstrando que a doutrina política do secularismo esteve intrinsecamente associada ao secular enquanto epistemologia³.

A partir de autores como Asad, a noção de que o espaço público é estritamente secular foi progressivamente contestada, desafiando o entendimento estabelecido de como os termos “secularismo” e “religião” funcionam na vida pública e problematizando a suposta divisão clara entre o religioso e o secular. Consequentemente, questionamentos sobre o que significa viver em uma era secular (Warner et al., 2010), ou o que queremos dizer quando supomos que as democracias deveriam ser, via de regra, seculares (Taylor,

³ Em um trabalho recente, Dullo (2023, p. 91) destaca que a trajetória acadêmica de Asad foi marcada por (mas também marcou) uma série de rupturas e transformações que influenciaram a antropologia, deixando um legado, para além da antropologia do secularismo, por seu trabalho pioneiro sobre tema do colonialismo (Asad, 2017 [1973], 1973), suas contribuições para a virada reflexiva (2016 [1986]), e por sua análise genealógica dos conceitos de “religião e ritual” (1993 [2010]), dentre outros temas centrais para a disciplina.

2011), assumiram uma nova dimensão na contemporaneidade, apresentando novos problemas.

Tal cenário impulsionou uma onda de estudos acadêmicos em diversas áreas das ciências humanas não somente sobre o lugar das instituições, discursos e práticas religiosas nos contextos democráticos contemporâneos, mas também quanto ao tema do secularismo em suas dimensões éticas, estéticas e normativas (Calhoun et al., 2011). Apesar da heterogeneidade dessa nova onda de estudos críticos sobre religião e secularismo, vale destacar que há uma crítica comum a definições da ordem secular a partir de teorias de ausência ou subtração da religião (Reinhardt. 2020, p. 98). No entanto, essa crítica tomou forma a partir de caminhos distintos, de modo que a literatura produzida nas últimas décadas em torno do secularismo procurou delinear as grandes questões suscitadas pelas relações entre religião e política a partir de preocupações e orientações particulares⁴. Esse movimento intelectual ganhou a rubrica de virada “pós-secular”, caracterizado sobretudo por uma preocupação com a inabilidade dos modelos clássicos de secularismo em lidar com as vicissitudes contemporâneas de tal relação. O termo também é um apelo para uma maior abertura às contribuições morais, éticas e políticas das religiões para os regimes democráticos atuais (Habermas. 2008).

Mesmo não se tratando de um consenso no debate acadêmico⁵, a expressão “virada pós-secular” ganhou força nas últimas décadas, apondo para um novo momento nos estudos de religião. As direções nas quais esse debate se desenvolveu, contudo, são bastante díspares e, por

⁴ Vale frisar, contudo, que a relação entre política e religião não é uma novidade moderna, como demonstrou Talal Asad (1993) em seu trabalho sobre a cristandade medieval.

⁵ Apesar de reconhecerem que a categoria “pós-secular” coloca uma série de questões importantes relacionadas tanto ao lugar da religião na sociedade do século XXI quanto ao seu status como objeto de estudo na academia, Gorski et al. (2012) argumentam que o termo tem sido frequentemente usado de forma acrítica. Os autores alertam para o risco de uma utilização simplista cujo foco seria somente contestar afirmações sobre o ressurgimento da religião na contemporaneidade, sem aprofundar nas implicações empíricas e teóricas do termo.

vezes, contraditórias. Algumas vertentes filosóficas apontam o secularismo enquanto uma doutrina política indispensável para a manutenção da paz, da diversidade e da tolerância, defendendo modelos de secularismo pautados na noção de consenso sobreposto (Taylor, 1998) ou apostando em processos de aprendizagem cognitivos mútuos para cidadãos religiosos e não-religiosos (Habermas, 2007). A antropologia, no entanto, se mostrou crítica da concepção “pós-secular”, optando por abordagens distintas. Alguns de seus principais expoentes investiram em uma genealogia do secularismo, interrogando as formações históricas do secular, bem como explorando as práticas disciplinares e regulatórias do secularismo enquanto dispositivo político da governamentalidade moderna (Asad, 2001, 2003, 2006, 2018; Mahmood, 2010, 2015). O trabalho dessa corrente antropológica também foi fundamental para reformular questões caras não somente para os estudos de religião, mas para os pensamentos antropológico e feminista, como a centralidade do corpo e do sensório, bem como dos limites da noção de sujeito humanista para pensar a agência religiosa (Mahmood, 2005; Hirshchkind, 2006, 2017, 2021).

Seguindo as trilhas desse movimento, o presente trabalho pretende abordar algumas das principais contribuições da antropologia do secularismo, retrçando os passos de três integrantes dessa nova vertente antropológica para os estudos de religião, o debate feminista, bem como para o pensamento antropológico contemporâneo. Para isso, o artigo divide-se em três partes: a primeira será dedicada à análise da noção de “secularismo político” enquanto um modo de governamentalidade que define e circunscreve o lugar da religião nas sociedades modernas, intensificando e por vezes criando desigualdades e conflitos; a segunda focará na centralidade do corpo e do sensório para a agência religiosa islâmica e para os modos de produção de sujeitos religiosos; a última será dedicada à contribuição da antropologia do secularismo para o debate feminista, sobretudo no que diz respeito aos modos como a agência religiosa feminina é concebida. Nosso intuito é examinar os modos pelos quais a antropologia do secularismo foi central para o desenvolvimento de abordagens originais que extrapolam os limites do campo de estudos da

religião, apresentando novas posturas teórico-metodológicas e alternativas para pensar debates caros à atualidade.

Vale lembrar, contudo, que a amplitude do campo de estudos convencionalizado por antropologia do secularismo ultrapassa os autores e conceitos abordados no presente trabalho. Assim, é necessário esclarecer que tratamos nesse artigo de autores de origens diversas, mas que escreveram suas obras no contexto acadêmico estadunidense. Trata-se, portanto, de um debate específico, informado sobretudo a partir das formas como o Islã é percebido e retratado no país, principalmente após os ataques de 11 de setembro. Entendemos que há diversas antropologias do secularismo sendo desenvolvidas em variados contextos históricos, políticos e geográficos. No Brasil, é possível notar nas últimas décadas a emergência de uma antropologia que enfrenta a temática do secularismo a partir de um olhar do sul global, não somente dialogando com a produção internacional (Giumbelli, 2013; Dullo, 2012; Reinhardt, 2020; Antunes, 2020), mas também pensando as particularidades e vicissitudes de tal debate a partir do contexto brasileiro (Montero, 2009, 2011, 2013; Dullo e Quintanilha, 2015; Dullo, 2024). No entanto, um olhar detalhado sobre esse campo de estudos e suas diferentes vertentes ultrapassa o escopo do presente artigo. Dito isso, o presente artigo deve ser lido não como uma exegese sobre o tema, mas como um recorte interessado que pretende explorar contribuições instigantes e inovadoras a partir de olhar particular.

SECULARISMO POLÍTICO: UM DISPOSITIVO DA GOVERNAMENTALIDADE MODERNA

Em *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity* (Asad 2003, p. 2), o antropólogo de origem saudita Talal Asad procura pensar o secularismo para além da do pressuposto da separação entre instituições religiosas e o estado. Para Asad, o traço distintivo do secularismo, enquanto doutrina política, não reside no princípio de separação das esferas religiosa e

estatal, mas no fato de pressupor novos conceitos de religião, ética e política, assim como novos imperativos associados a eles. Em seu trabalho pioneiro, o antropólogo ressalta que as origens do estado secular moderno estiveram atreladas à preocupação com a delimitação de um lugar adequado para religião e com o estabelecimento de fronteiras entre esta e o primeiro. Para o antropólogo, a plausibilidade deste argumento foi importante para facilitar a subordinação do domínio religioso pelos poderes práticos e ideológicos do nascente estado moderno.

Asad se contrapõe a teóricos da filosofia política como Habermas (2007, 2008) e Taylor (1998, 2011, 2017), os quais encaram o secularismo como um modelo político estabelecido com o intuito de garantir os meios necessários para a convivência de diferentes credos e visões de mundo. Para os filósofos, um dos pilares de tal modelo seria o princípio de neutralidade do estado com relação a qualquer cosmovisão, o qual garantiria um tratamento igualitário a todas as confissões religiosas, não privilegiando instituições ou credos particulares, e, em contrapartida, impedindo a interferência da religião no estado⁶. Enquanto Habermas e Taylor consideram a instituição de uma esfera política pautada no princípio de neutralidade estatal e alheia a qualquer cosmovisão um passo fundamental para o surgimento dos regimes democráticos liberais modernos, permitindo o estabelecimento do princípio de liberdade religiosa e de tolerância entre diferentes credos, Asad encara tal argumento com um certo tom de ceticismo, deslocando a atenção para as consequências políticas da emergência do modelo do estado-nação, o qual

⁶ Para ambos os filósofos, um fator crucial para o estabelecimento desse novo modo de governança, pautado exclusivamente em um tempo secular, diz respeito à construção da noção de uma sociedade de direto acesso – contestada por Asad – nos quais os cidadãos se autodeterminam, participando ativamente dos processos políticos. No entanto, enquanto Taylor se apoiou na construção da “nação” enquanto uma comunidade imaginada capaz de aglutinar a heterogeneidade do tecido social, Habermas focou no conjunto de procedimentos democráticos capazes de garantir uma base compartilhada de reconhecimento mútuo, pautada no aprendizado de processos cognitivos e no amadurecimento de procedimentos discursivos.

se tornaria o principal responsável por regular a vida social. Ao contrário de Taylor e Habermas, Asad não entende a política do secularismo como uma necessidade normativa para a garantia da tolerância, mas como uma contingência histórica atrelada a um modelo geopolítico de governança.

Em sua leitura, o papel do secularismo não seria permitir a convivência pacífica entre diferentes credos, mas estabelecer um domínio legítimo para a política a partir do qual os males deste mundo pudessem ser enfrentados. O que estaria em jogo no secularismo, portanto, não seria a tolerância da diferença, mas a soberania do estado-nação em definir e justificar as exceções, bem como a qualidade dos espaços que o secularismo define como públicos. A concepção de secularismo de Asad articula-se, assim, a um tema central na contemporaneidade, a presença e influência da religião na esfera pública e suas consequências (Dullo, 2023, p. 98).

O secularismo não se trata de uma fórmula moderna para a tolerância, mas de uma doutrina política com estruturas particulares de liberdade e sensibilidade dentro do Estado-nação moderno. Assim, Asad sugere que um estado secular não seria caracterizado por uma indiferença religiosa, ou por uma ética racional de tolerância política, mas por um arranjo complexo de racionalidades jurídicas, práticas morais e modalidades de autoridade política. Para o autor, esse arranjo não seria o simples resultado do embate de uma razão secular contra o despotismo da autoridade religiosa, ou da proteção das liberdades civis em relação à tirania do discurso religioso, mas do estabelecimento da soberania por parte do estado-nação. Disto resulta que, em qualquer situação ou disputa em que houvesse a impossibilidade de se chegar a um acordo, caberia ao estado, por meio de seu aparato legal, estabelecer os parâmetros possíveis e o resultado da disputa, “pois a lei sempre facilita ou obstrui as diferentes formas de vida pela força, responde a diferentes tipos de sensibilidade e autoriza diferentes padrões de dor e sofrimento” (Asad, 2003, p. 256, tradução nossa).

Em interlocução com Asad, Saba Mahmood (2010, p. 293) entende que a definição do secularismo como uma doutrina política pautada na neutralidade por parte do estado em relação à religião provou-se obsoleta.

Como Asad, Mahmood defende que o secularismo vem sendo progressivamente problematizado como uma formação que ultrapassa os limites de tal formulação, provocando transformações nos domínios da ética, estética e epistemologia. Para a autora, tais transformações não seriam neutras com relação à política, mas moldariam essa esfera, fornecendo os alicerces para os modos como a política moderna seria conduzida.

Segundo Mahmood, a tentativa de definir o que é ou não secular não é apenas descritiva, mas normativa, integrando uma operação do poder secular moderno pelo qual algumas subjetividades seriam autorizadas, enquanto outras tornar-se-iam objeto de reforma sujeitas à “civildade” das convenções e normas seculares. Para a antropóloga paquistanesa, a emergência do estado secular moderno não pode ser considerada um marco do princípio de tolerância. Também não se trata de pressupor o estado como um árbitro neutro que equaciona as diferenças religiosas, mas de reconhecer as contradições e desigualdades que a formação de um modelo de secularismo e de um estado secular criou, assim como os parâmetros que este estipulou para a religião na vida legal e política (Mahmood, 2015, p. 22-23).

Em sua crítica, a antropóloga ressalta a relação entre secularismo e liberalismo, assinalando que conceitos e instituições liberais, dentre eles o ideal de igualdade legal e política, teriam se tornado o modelo e a norma da qual nenhuma sociedade moderna estaria livre. Logo, o caráter *sui generis* da dimensão secular do projeto liberal residiria na elaboração do conceito de igualdade em relação à diferença religiosa, pautado na reivindicação de um tratamento igualitário para os diferentes credos. Como uma aspiração e um princípio, a igualdade religiosa teria marcado uma enorme mudança na forma como a desigualdade entre comunidades de fé era percebida historicamente: de uma prática comumente aceita no período pré-moderno, a um problema que demanda uma solução política no mundo moderno. Esta aspiração seria manifesta em reformas estatais, assim como em plataformas de partidos políticos e movimentos sociais. Para Mahmood, tal contexto proveria a base para uma gama de leis e instituições que delimitariam o tipo de reivindicação religiosa que pode ser feita publicamente.

Para compreender tal problema, Mahmood elabora o conceito de “secularismo político” com o intuito de abarcar o poder disciplinador e regulador do estado em relação à religião, atentando para suas consequências e contradições.

Por secularismo político, seguindo Talal Asad, eu não quero simplesmente dizer o princípio de neutralidade do estado em relação à religião, mas a prerrogativa soberana do estado para regular a vida religiosa por meio de uma variedade de práticas disciplinares que são políticas assim como éticas (Mahmood, 2009, p. 293, tradução nossa).

Mahmood define o secularismo político como o poder soberano do estado moderno de atuar sobre a vida religiosa, estipulando o que a religião é ou deveria ser, atribuindo-lhe um conteúdo adequado, bem como subjetividades, quadros éticos e práticas cotidianas. O secularismo, neste entendimento, não seria simplesmente a estrutura organizacional para domínios como o público, privado, político, religioso, “mas uma operação discursiva de poder que gera estas mesmas esferas, estabelece suas fronteiras, preenche-as de conteúdo, de modo que passam a adquirir uma qualidade natural para aqueles que vivem em seus termos”. (Mahmood, 2015, p. 3, tradução nossa)

A noção de “secularismo político” pressupõe um questionamento acerca dos mecanismos, instituições e estratégias da governança moderna por meio das quais uma definição de religiosidade ou de religião seria assegurada nas democracias liberais. Nessa perspectiva, a construção da noção de estado-nação moderno, com suas funções jurídicas, executivas e administrativas, teria originado uma multiplicidade de concepções de *self*, agência, privacidade, publicidade, religião e ética que se tornaram globalizadas. Mahmood afirma, portanto, que o “secularismo político” não seria o alicerce para o estabelecimento do princípio da tolerância nas democracias liberais modernas, tampouco a solução para os conflitos religiosos, mas uma força para a sua criação.

Uma das principais contribuições da antropóloga diz respeito à tese de que o secularismo possui uma característica inescapável que emana em parte da estrutura do estado liberal moderno, o qual promete demolir as hierarquias religiosas para criar um corpo político em que os membros são iguais perante a lei. Na leitura da antropóloga, não é possível compreender os conflitos religiosos sem atentar para o modo como o secularismo político transforma as identidades religiosas e as relações entre diferentes comunidades de fé. Para além dos diferentes modos como a regulação da diferença religiosa assume através das fronteiras geográficas, o secularismo seria caracterizado por uma forma global compartilhada de estruturação político-nacional que possuiria duas características paradoxais fundamentais. De um lado, uma reivindicação de neutralidade religiosa, apesar de o estado moderno se envolver em um grau sem precedentes na regulação e administração da vida religiosa, inserindo-se em debates sobre práticas e doutrinas. De outro lado, um comprometimento para nivelar as diferenças religiosas na esfera política, não obstante a governança secular moderna transformar e, em alguns casos, intensificar desigualdades pré-existentes, além de afetar os modos pelos quais a religião marcaria a identidade nacional e as normas públicas.

Mahmood afirma, portanto, que o poder soberano do estado para definir e regular a vida religiosa emerge com uma contradição generativa. O estado liberal afirma manter a separação entre igreja e estado ao relegar a religião à esfera privada, domínio da crença religiosa e da liberdade individual. Em contrapartida, a governamentalidade moderna envolve a intervenção e regulação de vários aspectos da vida sociorreligiosa, dissolvendo a distinção entre público e privado e contrariando seu pressuposto inicial.

Isso não significaria que o comprometimento ideológico do estado liberal em manter igreja e estado separados seja falso ou falacioso, ou que o secularismo aprisionaria a religião ao invés de libertá-la. Para Mahmood, as duas propriedades internas do secularismo, a regulação da vida religiosa e a construção da religião como um espaço livre da intervenção estatal, seriam responsáveis pelo seu poder de se reformular, na medida em que qualquer incursão do estado na vida religiosa frequentemente engendraria

como resposta uma demanda pela manutenção da separação entre igreja e estado, reafirmando a premissa e a promessa normativa do secularismo. Consequentemente, afirma Mahmood, a questão de “como” e “onde” traçar a linha entre religião e política, entre o que é considerado público e privado, adquire uma saliência particular na política liberal, sendo constantemente sujeita a contestações legais e políticas (Mahmood, 2015, p. 3-4).

A hipótese de Mahmood não pressupõe que o conflito religioso é um produto inevitável e necessário do secularismo, mas que este é uma das condições que permite a emergência de conflitos religiosos. Para a autora, visões dicotômicas sobre religião e secularismo falhariam em perceber sua imbricação mútua e interdependência. Logo, uma compreensão simplória do secularismo como a ausência de religião não levaria em consideração a sua forma substantiva, os arranjos políticos e sociais que este engendra e os compromissos éticos e morais que normatiza. Em uma concepção mais abrangente, o secularismo seria um indicador de fenômenos sociais, instituições e práticas nas quais a distinção entre o religioso e o secular seria recorrentemente salientada e frequentemente contestada, e no qual o estado atuaria como um agente central.

Mahmood procura demonstrar que a gramática legal do secularismo político não é neutra ou abstrata, mas faz parte da estrutura organizacional do estado-nação, permeado de normas e valores históricos específicos que conferem sua identidade. Seguindo o trajeto traçado por Talal Asad, a autora defende que, para além das particularidades históricas, o secularismo político proveria um arcabouço normativo para o problema da acomodação da religião pelo estado moderno, o qual atravessaria fronteiras geográficas e criaria problemas análogos, bem como decisões legais similares quando se trata da regulação do exercício da religião.

Um exemplo elucidativo das contradições engendradas pelo secularismo pode ser visto, segundo Mahmood (2019 [2009]), na forma como a liberdade religiosa muitas vezes entra em tensão com a liberdade de expressão – princípios considerados fundamentais para as sociedades liberais-democráticas seculares – como no caso dos conflitos gerados pela publicação dos cartuns

dinamarqueses sobre o profeta Maomé. Para Mahmood, tais conflitos não são “simplesmente o resultado das maquinações de extremistas religiosos oportunistas ou de um Estado secular ineficaz, mas estão no centro da organização jurídica e cultural das sociedades seculares” (Mahmood, 2019 [2009], p. 47). Atentar para essas contradições, afirma antropóloga, implica assumir a natureza mutável do próprio secularismo e os problemas que ele produz historicamente⁷.

Fica evidente que, tanto Asad quanto Mahmood, influenciados pelo pensamento foucaultiano, apreendem o secularismo como um modo de governança baseado no poder regulador e disciplinador dos estados nacionais modernos. Para os antropólogos, o secularismo não trata de garantir a paz e a convivência das diferenças, mas de definir, classificar, regular, estipular exceções, circunscrevendo o lugar e papel da religião. Ao contrário de uma fórmula para a tolerância, este estaria, antes de tudo, atrelado às relações de poder associadas ao modelo de estado-nação que, ao recorrer ao princípio da soberania ou a noções como “ordem pública”, criaria “religiões” e “minorias”, intensificando diferenças e desigualdades, em vez de cumprir a promessa de erradicá-las.

Apesar dos trabalhos em pauta colocarem uma série de questões importantes no debate do secularismo enquanto doutrina política, é necessário problematizar o fato de Asad se valer em certas ocasiões de termos como liberal e moderno para se referir ao secularismo. Em trechos de *Formações do secular*, Asad faz uma associação entre a governa liberal moderna e secularismo enquanto parte de um mesmo conjunto de doutrinas políticas, ou então refere-se ao secularismo enquanto um dos atributos do projeto da modernidade, de modo que se torna difícil distinguir qual é a herança propriamente secular, liberal e a moderna nessa equação. É inegável a

⁷ Para uma discussão sobre a incomensurabilidade entre o “religioso” e o “secular” a partir de uma analogia entre as controvérsias em torno dos cartuns dinamarqueses e as tensões envolvendo mulheres muçulmanas e o feminismo liberal e social-marxista, ver Maizza (2019).

conexão entre a modernidade, as políticas liberais e o desenvolvimento do secularismo. Contudo, a análise de Asad parece tratar em algumas passagens tais conceitos e construtos como intercambiáveis, criando novos problemas analíticos.

Além disso, Asad e Mahmood frequentemente tratam o “estado” e a “religião” como entidades autônomas em constante disputa e na qual o primeiro detém via de regra o poder discricionário para delimitar a forma e lugar da religião. Com isso, correm o risco de não atentar para as possíveis imbricações e formas de constituição mútuas de limites, fronteiras, espaços de atuação, assim como para as possíveis porosidades entre os domínios geralmente atribuídos ao estado e à religião, por vezes ignorando o papel da sociedade civil nessa relação. Entendemos que os atributos e limites do estado, assim como da religião – no que diz respeito às suas fronteiras, áreas de atuação e de influência – frequentemente não podem ser supostos ou determinados a priori, mas devem ser entendidos como fruto de tensões sociais, articulações políticas e embates legais. A partir da leitura de Asad e Mahmood, frequentemente temos a imagem de um estado enquanto entidade monolítica e coesa, o qual assume o papel central na regulação da religião, relegando os atores e suas disputas ao segundo plano. Não obstante a ênfase institucional, é inegável que os trabalhos de Asad e Mahmood foram uma contribuição inestimável para o debate político em torno do secularismo.

ÉTICA, CORPO E SENSÓRIO

As temáticas em torno do corpo e das técnicas corporais constituíram um tema central para antropologia clássica e contemporânea. Apesar do corpo ser um tema importante para autores clássicos como Mauss e Evans-Pritchard ao abordarem as práticas religiosas, o foco nos aspectos simbólicos e na questão do significado – o qual ganhou um impulso significativo a partir da antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1973) – obliterou a centralidade das práticas para os estudos de religião. Uma importante exceção a essa

tendência é o trabalho de Charles Hirschkind (2006, 2021), que procura pensar a relação entre experiência sensorial e práticas tradicionais a partir de uma análise das práticas de ouvir sermões gravados em fita cassete entre muçulmanos no Egito como um exercício de autodisciplina ética.

Nos bairros populares do Cairo, afirma Hirschkind (2006, p. 8), as fitas dos sermões compunham a arquitetura acústica de uma paisagem moral distinta, animando e sustentando as sensibilidades éticas que permitiriam aos muçulmanos viverem de acordo com os princípios islâmicos. Ao serem reproduzidos incessantemente na cacofonia das ruas e casas do Cairo, os sermões em fitas cassetes criaram as condições sensoriais de um modo de vida ético e político emergente, com seus padrões específicos de comportamento, sensibilidade e raciocínio prático. Hirschkind analisa esta prática em sua relação com a formação de um *sensorium*, entendido como as capacidades viscerais ativadas pela forma particular de devoção aspirada pelos praticantes. Ao mesmo tempo, o antropólogo explora como os ouvintes constroem seus próprios conhecimentos, emoções e sensibilidades de acordo com modelos islâmicos de personalidade moral que fornecem um ponto de referência para a tarefa de autocultivo ético (Hirschkind, 2021, p. 213).

Hirschkind (2006, p. 2) desenvolveu a noção de paisagem sonora (*soundscape*) para analisar a circulação das fitas cassetes, e como esta forma de mídia anima e mantém o substrato de conhecimentos sensoriais e aptidões corporais que sustentam um amplo movimento de Revivalismo Islâmico contemporâneo. O autor demonstra como a incorporação de novas tecnologias midiáticas foi fundamental para a criação das paisagens sonoras islâmicas, entendidas como maneiras de reconfigurar acusticamente o espaço urbano por meio do uso de formas de mídia islâmicas.

Em interlocução com autores como Mauss (1936), Jousse (1969, [1925] 1990), Foucault (1977, 1984, 1985, 2008a, 2008b) e Asad (1993), o trabalho de Hirschkind se inscreve no projeto de uma antropologia dos sentidos (na acepção do sensorio) e das estruturas de percepção que subjazem às formas específicas da experiência histórica, assim como na busca por histórias

alternativas que possam iluminar a experiência sensorial⁸. Se afastando de uma antropologia do simbólico pautada em um viés cognitivista (Geertz, 1973), a antropologia defendida por Hirschkind foca nas capacidades perceptivas e nos modos pelos quais o sensorio é moldado historicamente por meio de práticas disciplinares de cultivo de si. Inspirado na noção de poder foucaultiana como uma relação criativa e criadora, uma das principais contribuições dessa abordagem foi pensar a ética religiosa a partir de sua relação com o corpo, a qual está conectada a formas históricas de disciplina e de processos autoritativos⁹.

A noção de “*sensorium*” diz respeito a “uma prática cultural por meio da qual capacidades perceptivas do sujeito são aprimoradas, e, assim, através da qual o mundo em que essas capacidades habitam é trazido à existência, tornando-se perceptível” (Hirschkind, 2021, p. 213). Nessa abordagem, as capacidades sensoriais são constituídas historicamente por meio de práticas disciplinares que possibilitam formas de subjetivação específicas. Hirschkind está interessado, portanto, na forma como tradições buscam cultivar determinadas habilidades sensoriais. Esse ponto dialoga com uma questão central apontada por Mahmood (2005, p. 165-166) sobre a importância de desenvolver um vocabulário para pensar conceitualmente as formas de corporeidade que não se prestam facilmente à representação, à elucidação e a uma lógica de sinais e símbolos. Não se trata, contudo, de negar a existência de uma economia simbólica, mas reconhecer que as teorias de significação não apreendem totalmente o papel que a corporeidade exerce na criação de

⁸ O autor também apresenta uma crítica à hierarquia de sentidos da modernidade. Segundo Hirschkind (2006), a política, a ética e as epistemologias que definiram o projeto do Iluminismo estavam ligadas a um conjunto de suposições sobre o valor relativo dos sentidos, e um julgamento sobre a superioridade da visão em relação à audição. A escuta era associada a uma certa passividade de um sujeito em uma condição de receptor. Além disso, havia uma depreciação e desconfiança com relação à audição, vista como um sentido de importância inferior.

⁹ A questão do corpo é central também para o movimento de mulheres nas mesquistas, como veremos a seguir (Mahmood, 2005).

sujeitos e objetos. Na perspectiva dos antropólogos, o corpo não seria um signo do eu, mas um meio para a realização desse eu.

Partindo dessa ênfase no corpo e nas capacidades sensoriais, Hirschkind entende a prática de muçulmanos egípcios de escutar sermões gravados em fitas-cassete como uma tecnologia de cultivo de si, uma dentre as outras que emergiram a partir do Revivalismo Islâmico, como o movimento de mulheres nas mesquitas e o movimento do véu. Para Hirschkind, escutar sermões em cassete consiste em uma prática disciplinar por meio da qual muçulmanos egípcios aprimoram um *sensorium* a partir de disposições éticas, propiciando o cultivo das sensibilidades necessárias que os permitem viver como devotos em um mundo progressivamente orientado por racionalidades seculares. O argumento do antropólogo é o de que “emoções, capacidades de apreciação estética, e modos existenciais de afinamento moral e de ser (i.e. sensibilidades) vêm a estruturar as experiências sensoriais mais fundamentais” (Hirschkind, 2021, p. 214). Trata-se de uma performance ética, de ter um ouvido afinado, de saber escutar de maneira adequada, ou seja, de uma técnica que envolve o corpo como um todo em uma síntese de reflexos morais disciplinados (Hirschkind, 2021, p. 215)¹⁰.

Hirschkind se opõe à Bourdieu, pois, ao focar em histórias do poder socioeconômico para embasar a formação do habitus, Bourdieu teria ignorado outras formações históricas capazes de gerar diferentes habitus. A oposição de Hirschkind a Bourdieu parece se dirigir não ao papel central do corpo, na medida em que o conceito de habitus envolve disposições incorporadas (*embodied*), mas com relação às estruturas que possibilitam os habitus. Apesar de reconhecer que as tradições são sempre revisadas à luz de condições materiais históricas de existência, Hirschkind afirma que

¹⁰ Em um trabalho recente Patrick Eisenlohr (2019) investiga como o som, especialmente a voz, é fundamental nas práticas devocionais islâmicas nas ilhas Maurício. Ele destaca a dimensão sônica e corpórea dessas práticas, em que a recitação da poesia de louvor islâmica cria atmosferas religiosas que envolvem o corpo e os sentidos, gerando experiências emocionais e espirituais. A voz, segundo Eisenlohr, mais do que um meio de comunicação, molda um ambiente imersivo que conecta o indivíduo ao sagrado.

esse processo se dá, via de regra, por práticas disciplinares e por modos de percepção, avaliação e ação que são culturalmente inculcados e renovados de maneira autorreflexiva. Para Hirschkind, práticas como a audição de sermões inculcam disposições e modos de experiência sensorial particulares que impactam as condições objetivas de vida, ao invés de serem impactadas por elas, como supunha Bourdieu (Hirschkind, 2021, p. 215-216).

Segundo Hirschkind (2021, p. 222), a prática de ouvir sermões em fitas cassetes consiste em uma “fisiologia moral”, entendida como “uma experiência emocional-sinestésica de um corpo permeado pela fé islâmica quando está escutando um discurso”. Logo, uma experiência corporal está diretamente ligada a um estado moral. No entanto, a ligação não se dá por meio da metáfora, do significado, da cognição, mas da disciplina, do treinamento do corpo e da inculcação de hábitos sensoriais. Hirschkind (2021, p. 223) defende que “a recepção auditiva envolve a carne, coluna, peito e coração, em resumo, a pessoa moral toda como uma unidade de corpo e alma. Escutar corretamente, podemos dizer, é abraçar uma performance, como nos gestos articulados de uma dança”. O antropólogo argumenta que essa fisiologia moral, a qual seria adquirida através dos exercícios de escuta, encontraria seu fundamento nas tradições textuais islâmicas.

As capacidades de audição ou visão teriam sido moldadas, argumenta Hirschkind, por um contexto disciplinar compartilhado, e pelas práticas através das quais um sujeito se formou como membro de uma comunidade específica. Daí a preocupação com técnicas e práticas, como a audição de sermão – por meio das quais as disposições corporais subjacentes à conduta virtuosa são encorporadas tanto como habilidades sensoriais quanto como hábitos morais. Nessa leitura, os elementos discursivos e performáticos estão em uma relação de interdependência. Assim, o treinamento do corpo e o acúmulo de um repertório de gestos, movimentos e falas são condições necessárias para moldar as sensibilidades para a escuta ética do sermão. Novamente, as sensibilidades não são algo puramente cognitivo, mas estão enraizadas na experiência do corpo como um todo, como um complexo

de modalidades sensoriais lapidadas cultural e historicamente (Hirschkind, 2021, 245).

A análise de Hirschkind (2021, p. 252) enfatizou, portanto, as condições disciplinares subjacentes às técnicas de audição pelas quais os ouvintes treinam seus corpos para esses modos éticos de ser e de perceber. Se trata, assim, do cultivo de hábitos perceptivos que inclinam a pessoa a certos atos, discursos e gestos. Hirschkind sugere que pensemos as tradições não simplesmente em termos de doutrinas ou discursos, símbolos e mitos, mas como fundamentadas sobre habilidades perceptivas. Para o antropólogo, deveríamos interrogar tradições em termos de continuidades no nível da sensibilidade disciplinada e das práticas pelas quais elas são criadas e revisadas através de contextos históricos mutáveis.

Para além de seu argumento sobre a centralidade do corpo e do sensorio, contudo, outra contribuição fundamental de seu trabalho refere-se à crítica à suposta antinomia entre tradição e modernidade. Como mostra seu trabalho etnográfico, os estilos de narrativa e os argumentos, cenários e as cenas, assim como os espaços e tempos nos quais a prática da escuta ocorre, foram moldados pela modernidade social e política, ou seja, pelas estruturas institucionais e práticas de cidadania nacional e do mercado capitalista global. Assim, se trata de práticas modernas, pois as capacidades perceptivas que os ouvintes buscam cultivar são via de regra mediadas pelas possibilidades funcionais da tecnologia da fita-cassete, tais como mobilidade, replay e escuta descontinuada, bem como pelas convenções discursivas da esfera pública baseada na imprensa moderna e na televisão (Hirschkind, 2021, p. 253).

Em contrapartida, o que tornaria a prática da escuta de sermões em cassete parte de uma tradição islâmica não é exatamente a conformidade com um modelo fixo, mas o fato de que, em sua organização, avaliação e performance contemporâneas, ela se apoia em discursos autorizados e exemplos históricos sedimentados nesta tradição. Nota-se, portanto, que um dos objetivos do antropólogo é explorar o paradoxo de que as condições de possibilidade para tais reavivamentos de tradições religiosas são

frequentemente enraizadas nos elementos sociais, políticos, econômicos e tecnológicos que definem a modernidade.

Vale lembrar, como destaca Hirschkind (2006, p. 8), que tal movimento também diz respeito a um projeto ético-político. A circulação de sermões gravados em fita cassete teria articulado uma arena pública emergente ao conectar as tradições islâmicas de disciplina ética a práticas de deliberação sobre o bem comum, assim como os deveres dos muçulmanos em sua condição de cidadãos nacionais e o futuro da comunidade islâmica maior. Para o antropólogo, as atividades de cidadãos comuns que, por meio do exercício de sua agência em contextos de interação pública, moldam as condições de sua existência coletiva, conformam uma arena pública que constitui o espaço de reflexividade e ação comunitária entendido como necessário para aperfeiçoar e sustentar a totalidade das práticas das quais depende uma sociedade islâmica.

A despeito do caráter inovador do trabalho de Hirschkind, sua ênfase em estudos de casos particulares levanta a questão da generalidade de seus achados e de uma possível ênfase excessiva nas experiências auditivas em detrimento das dimensões visuais e táteis das práticas devocionais. Em contrapartida, uma abordagem que considerasse os vários sentidos e suas relações poderia proporcionar uma outra compreensão das tradições analisadas. Também é possível questionar até que ponto a dinâmica de poder envolvida nas formas de autocultivo apresentadas por Hirschkind contemplam suficientemente as questões de autoridade, hierarquia e as implicações sociais das práticas éticas, especialmente em comunidades religiosas.

Tais pontos não diminuem, contudo, os méritos da etnografia de Hirschkind, que não somente aponta alternativas para pensar o religioso em sua dimensão sensorial e corporal, mas indica a emergência de uma arena pública cujos procedimentos não se apoiam em processos cognitivos, no uso público da razão e na tradução de argumentos religiosos para uma linguagem secular, como pretendia o projeto normativo de Habermas para a presença e formas de atuação de cidadãos religiosos na contemporaneidade.

DESAFIOS DA AGÊNCIA RELIGIOSA PARA A CRÍTICA FEMINISTA

Outra contribuição central da antropologia do secularismo diz respeito à questão da agência religiosa feminina, tal qual apresentada na obra de Saba Mahmood “*Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*”, e como esta coloca questões importantes para os estudos de religião, assim como para os pensamentos antropológico e feminista¹¹. Antes de abarcar as contribuições de Mahmood, é necessário destacar que a contribuição da antropologia ao pensamento feminista vai além da antropologia do secular e dos estudos da agência religiosa feminina. Como ressalta Strathern (1996), a antropologia contribuiu não somente ao afirmar a natureza convencional dos construtos de gênero e das variadas formas de conceitualização das diferenças entre masculino e feminino, mas ao contestar o pressuposto da universalidade da hierarquia e da subordinação feminina, nos lembrando que os relatos etnográficos de outras sociedades não podem ser encarados como elucidações a respeito da submissão ou da liberdade das mulheres.

A etnografia de Mahmood (2005) sobre o movimento urbano de mulheres nas mesquitas que faz parte do revivalismo islâmico no Cairo nos apresenta um novo olhar sobre essas questões. Mahmood (2005, p. 1) inicia seu livro destacando que, apesar das tentativas de integrar as diferenças sexuais, raciais, de classe e nacionais na teoria feminista, as questões relativas à diferença religiosa permaneceram relativamente inexploradas. A crítica de Mahmood toca, assim, em uma importante lacuna do debate interseccional (Crenshaw, 1989, 1991; Collins, 1990; Collins e Bilge, 2016) que privilegiou sobretudo os marcadores de raça e classe, e, em menor medida, de nacionalidade e etnia, relegando a intersecção entre identidades religiosas e demais marcadores à invisibilidade.

¹¹ Para um olhar aprofundado sobre a trajetória de Mahmood e suas contribuições para o pensamento antropológico, ver o número 36 da revista Debates do NER, dedicado à antropóloga (Dullo, 2019a).

Para além da crítica aos limites do debate interseccional, Mahmood está interessada em problematizar a agência religiosa feminina e as formas como essas são retratadas pela crítica feminista. A antropóloga parte de um questionamento provocador e um aparente paradoxo: por que um número tão grande de mulheres em todo o mundo muçulmano apoiaria ativamente um movimento religioso que parece contrariar seus interesses e agendas, especialmente em um momento histórico em que essas mulheres parecem ter mais possibilidades emancipatórias disponíveis?

A partir dessa questão, Mahmood explora alguns dos desafios conceituais que o envolvimento das mulheres no movimento islâmico representa para a teoria feminista e para o pensamento liberal secular. Esse movimento englobava mulheres de diversas origens socioeconômicas que davam aulas umas para as outras, com foco no ensino e no estudo das escrituras islâmicas, práticas sociais e formas de comportamento corporal consideradas pertinentes para o cultivo do eu virtuoso ideal. Como indica Mahmood, de um lado, o movimento de mulheres nas mesquitas alterou o caráter historicamente masculino das mesquitas, bem como a pedagogia islâmica. De outro lado, esse movimento integrou um panorama mais amplo de islamização do cenário sociocultural da sociedade egípcia, definido pela literatura como “movimento pietista”.

Segundo suas integrantes, afirma Mahmood (2005, p. 4), o movimento das mesquitas surgiu como uma resposta à percepção de que a centralidade do conhecimento religioso como meio de organizar a conduta diária havia se tornado cada vez menor, ocupando um papel secundário nas estruturas modernas de governança secular. Em resposta, o movimento feminino nas mesquitas buscava educar as muçulmanas comuns nas virtudes, capacidades éticas e formas de raciocínio que as participantes percebem que se tornaram indisponíveis ou irrelevantes para a vida das muçulmanas comuns. Na prática, isso significava instruir as muçulmanas não apenas sobre o desempenho adequado dos deveres religiosos e atos de adoração, mas, mais importante, sobre como organizar sua conduta diária de acordo com os princípios da

piedade islâmica e do comportamento virtuoso, incluindo mudanças nos estilos de vestir e falar.

Em comparação com outras correntes do Revivalismo Islâmico, o movimento das mesquitas se destaca, segundo Mahmood (2005, p. 31), pela extraordinária ênfase pedagógica que dá aos marcadores externos de religiosidade – práticas rituais, estilos de comportamento, vestimentas e assim por diante. As participantes do movimento consideram essas práticas como os meios necessários e inelutáveis para realizar a forma de religiosidade que estão cultivando. Para elas, são os vários movimentos do corpo que compreendem a substância material do fazer ético¹². Existiria, assim, um elaborado sistema de técnicas pelas quais as ações e capacidades do corpo podem ser examinadas e trabalhadas, tanto individual quanto coletivamente. As aulas na mesquita, por sua vez, seriam um espaço importante onde o treinamento nesse tipo de prática ascética seria adquirido.

A maioria das integrantes do movimento pietista do qual o movimento das mesquitas é parte argumenta que o véu é um componente indispensável da virtude da modéstia porque expressa a “verdadeira modéstia” e é o meio pelo qual esta é adquirida. Elas estabelecem uma relação inelutável entre a comportamento normatizado, a modéstia, e a forma corporal que este assume, o uso do véu. Assim, o corpo velado se torna o meio necessário pelo qual a virtude da modéstia é criada e expressa. Enquanto, para as pietistas, o comportamento corporal seria o cerne da realização adequada da norma, para seus críticos seria apenas um elemento contingente e desnecessário na promulgação do recato (Mahmood, 2005, p. 23). Nota-se, como no trabalho de Hirschkind, como práticas encorporadas desempenham um papel central na formação do self islâmico, na medida em que o comportamento do corpo constitui tanto a potencialidade como os meios pelos quais a interioridade é

¹² Mahmood (2005, p. 30) busca inspiração no trabalho de Foucault para pensar na noção de agência em termos das capacidades e habilidades necessárias para realizar determinados tipos de ações morais, e como estas estão inelutavelmente ligadas às disciplinas histórica e culturalmente específicas por meio das quais um sujeito é formado.

realizada, se tornando crucial para o desenvolvimento de virtudes islâmicas femininas como a timidez e a modéstia.

Vale lembrar que, além do trabalho de Foucault, Mahmood (2005, p. 161) dialoga com a concepção aristotélica de ética, segundo a qual a conduta ética não é simplesmente uma questão do efeito que o comportamento de uma pessoa produz no mundo, mas depende fundamentalmente da forma precisa que este comportamento assume. Consequentemente, tanto a aquisição quanto o aperfeiçoamento de virtudes éticas dependeriam da execução adequada de comportamentos, gestos e marcas corporais normativamente prescritas. Nessa tradição, um ato é julgado como ético não apenas porque cumpre o objetivo social que pretende alcançar, mas também porque o faz da maneira e da forma que deveria.

Como argumenta Mahmood, os sujeitos piedosos do movimento das mesquitas ocupam um lugar incômodo nos estudos feministas porque buscam práticas e ideais incorporados em uma tradição que historicamente concedeu às mulheres um status subordinado. Essa tensão mais profunda dentro do feminismo é atribuída, segundo Mahmood (2005, p. 10), de um lado, ao seu caráter duplo de projeto analítico e politicamente prescritivo, e, de outro, à noção de agência humana frequentemente invocada por estudiosas feministas, a qual localiza a agência na autonomia política e moral do sujeito¹³.

Partindo dessa tensão, Mahmood (2005, p. 14) se pergunta: como analisamos as operações de poder que constroem diferentes tipos de corpos, conhecimentos e subjetividades cujas trajetórias não seguem a entelêquia da política libertária? A proposta da antropóloga é se afastar de uma estrutura agonística e dualista em que as normas são conceituadas no modelo

¹³ De modo análogo, Lila Abu-Lughod (2012) apontou as ressonâncias entre os discursos contemporâneos sobre igualdade, liberdade e direitos com discursos coloniais e a retórica missionária em relação às mulheres muçulmanas.

de imposição e subversão¹⁴. Seu argumento é de que a capacidade agentiva dos sujeitos está vinculada não apenas aos atos que resistem às normas, mas também às múltiplas maneiras pelas quais as normas são vividas, habitadas, aspiradas, alcançadas e consumadas. Isso exige, segundo Mahmood (2005, p. 23) que exploremos a relação entre a forma imanente que um ato normativo assume, o modelo de subjetividade que ele pressupõe, e os tipos de autoridade nos quais esse ato se baseia.

Mahmood (2005, p. 155) defende, portanto, a dissociação da noção analítica de agência do projeto politicamente prescritivo do feminismo, com sua propensão a valorizar as operações de poder que subvertem e ressignificam os discursos hegemônicos de gênero e sexualidade¹⁵. A antropóloga argumenta que, ao enfatizar formas politicamente subversivas de agência, os estudos feministas frequentemente ignoram outras modalidades de agência cujo significado e efeito não são capturados pela lógica de contestação e ressignificação dos termos hegemônicos do discurso. De acordo com

¹⁴ Judith Butler (1993, 1997, 1999) também é uma importante interlocutora no trabalho de Mahmood (2005, p.17). Ao questionar o status pré-discursivo do conceito de sujeito e indagar sobre as relações de poder que o produzem, Butler rompeu com as intelectuais feministas que formularam a questão da agência em termos da autonomia relativa do indivíduo em relação ao social. Nesse sentido, uma questão central para a filósofa diz respeito às condições discursivas que sustentam a noção de individualidade contemporânea. Mahmood concorda com a leitura de Butler, ao localizar as possibilidades de agência dentro das estruturas de poder e não fora delas. No entanto, Mahmood se distancia da ênfase da filósofa nas modalidades contra-hegemônicas de agência. Para Mahmood, a análise do poder das normas de Butler permanece fundamentada em uma estrutura agonística, na qual as normas são suprimidas, subvertidas, reiteradas ou ressignificadas, de modo que se tem pouca noção do papel que as normas na constituição dos sujeitos para além desse registro de supressão e subversão.

¹⁵ Singh (2015) estende a crítica de Mahmood ao campo de estudos da interseccionalidade, ao afirmar que as diversas identidades e projetos envolvidos na interseccionalidade como uma política de identidade foram, de muitas maneiras, reduzidas a um único projeto definido negativamente - a crítica de todas as estruturas de poder interligadas e opressivas - e a uma única forma de subjetividade, o sujeito emancipatório e antiopressivo.

Mahmood, o fato de que os discursos de piedade e superioridade masculina estão inelutavelmente entrelaçados não significa que podemos presumir que as mulheres muçulmanas são motivadas pelo desejo de subverter ou resistir aos termos que asseguram a dominação masculina. Tampouco podemos conjecturar que uma análise que se concentra nos efeitos subversivos que suas práticas produzem capta adequadamente os significados dessas práticas (Mahmood, 2005, p. 175).

Mahmood ressalta o ganho analítico de desvincular o conceito de agência do tropo da resistência, haja vista a série de perguntas que essa dissociação coloca em relação a questões de performatividade, transgressão, sofrimento, sobrevivência e sobre a articulação do corpo dentro de diferentes concepções de sujeito. Como afirma Singh (2015, p. 662), a agência das mulheres religiosas convida o pensamento feminista a provincializar as formas oposicionistas ou libertárias de subjetividade que geralmente sustentam o feminismo contemporâneo, atentando a outros tipos de projetos sociais, políticos e aspirações ético-morais. O reconhecimento da agência religiosa como uma forma de subjetividade desloca, assim, a forma hegemônica do sujeito autônomo e abre a possibilidade de várias formas de subjetividade e de agência baseadas na heteronomia, ou na teonomia, destacando a interconexão ou interdependência de formas de vida humanas e não humanas. O trabalho de Mahmood sobre a agência das mulheres religiosas e o movimento de mulheres nas mesquitas evidencia que o compromisso com formas de resistência, subversão e anti-opressão não são capazes de fornecer um consenso abrangente, tampouco estabelecer um ponto de convergência sobre a agência feminina. Ao contrário, tal associação é frequentemente capaz de produzir exclusões ao negligenciar a tarefa de reconhecer diversos projetos ético-políticos relacionados aos processos de subjetivação religiosos.

Apesar do trabalho inovador de Mahmood, é preciso lembrar que a crítica do feminismo a partir de um olhar decolonial antecede sua obra. Gaytri Spivak, em “Pode o subalterno falar?” (Spivak, 2004), já criticava as tendências universalistas de algumas correntes do feminismo, trazendo para o foco a questão da representação de vozes subalternas e marginalizadas, bem

como explorando como o poder opera na formação da subjetividade. No entanto, o trabalho de Spivak, fortemente influenciado pela crítica marxista, centrou-se no capitalismo global, no colonialismo e nas complexidades da representação de vozes subalternas, enquanto Mahmood, em interlocução com a antropologia de Asad e por Foucault, privilegiou a questão da auto-formação ética e da agência dentro do movimento de mulheres islâmicas.

Em um trabalho mais recente, Anne McClintock (2010) também procurou repensar a questão da agência feminina a partir de uma abordagem decolonial. Seu trabalho explorou a relação entre imperialismo e as dinâmicas de poder de gênero, raça e classe. McClintock argumenta, de um lado, que o imperialismo não pode ser plenamente compreendido sem uma teoria do poder de gênero e, de outro lado, que a dinâmica do gênero foi, desde o início, fundamental para assegurar e manter o empreendimento imperial. Em sua análise, a autora expande as noções de poder e resistência a uma política mais diversa de agência, envolvendo múltiplas relações como coerção, negociação, cumplicidade, recusa, dissimulação, mímica, compromisso, afiliação e revolta. Contudo, o trabalho de McClintock segue atrelado a um viés que privilegia práticas de resistência e subversão enquanto cerne da agência, o que a distancia da abordagem de Mahmood.

Para além de suas contribuições aos debates feministas, o trabalho de Mahmood tem a virtude de paroquializar a tradição liberal, moderna e secular Euro-americana, questionando a universalidade de seus pressupostos epistemológicos e seus compromissos afetivos (Dullo, 2019b, p. 130). Mahmood não foi, portanto, a precursora da crítica antropológica e decolonial ao pensamento feminista. Sua obra se soma a um conjunto de trabalhos anteriores e posteriores que procuraram tensionar algumas das premissas feministas com relação à agência das mulheres. Contudo, uma das contribuições centrais da autora diz respeito à sua crítica inovadora a análises que privilegiam o tropo da autonomia, resistência e subversão, ampliando o leque de possibilidades para pensarmos as formas de agência feminina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Forjada a partir das contribuições do pensamento antropológico, bem como da intersecção entre o pensamento pós-colonial e os estudos de religião, a antropologia do secularismo foi responsável por uma importante renovação teórica e analítica para pensar a díade religião e secular, uma temática que foi dominada por muitos anos por autores de ciência e filosofia políticas (Canell, 2010). Assim, o objetivo do presente trabalho foi explorar algumas das principais contribuições desse campo de pesquisa para os estudos de religião, bem como para o tensionamento entre os pensamentos antropológico e feminista. Não se trata, contudo, de fazer uma exegese da antropologia do secularismo, ou de esmiuçar em detalhes seus principais autores e desenvolvimentos, mas de apresentar, em linhas gerais, alguns trabalhos que permitiram iluminar questões sobre agência, corpo, poder, práticas disciplinares e processos de subjetivação, que extrapolam os limites da religião.

Para além dos diferentes caminhos e desenvolvimentos para pensar tal tema, é possível apontar um projeto comum que permeia tal literatura, cujo pano de fundo está pautado em uma provincialização¹⁶ do secular enquanto um construto sócio-histórico europeu, problematizando suas implicações éticas, estéticas e políticas, bem como desconstruindo suas concepções normativas de sujeito. Ao fazer isso, a antropologia do secularismo não somente questionou a suposta neutralidade das formas de governança secular modernas, mas também apresentou novas ferramentas analíticas para pensar as formas como se efetivam a produção de corpos e sujeitos, valorizando o papel do sensório e da percepção, bem como das novas tecnologias para

¹⁶ O conceito de “provincialização” é central na obra de Dipesh Chakrabarty (2011). A ideia essencial do conceito se refere ao processo de deslocar a centralidade da Europa e as ideias ocidentais, destacando que as experiências não ocidentais não podem ser interpretadas ou avaliadas com base nos critérios europeus. Nesse sentido, a “provincialização” da Europa é uma crítica ao eurocentrismo, ressaltando a importância de reconhecer as histórias locais e as formas de conhecimento que foram suprimidas ou marginalizadas pelo colonialismo.

o reavivamento de tradições religiosas na atualidade. Ademais, a literatura em pauta soube explorar as tensões que emergem quando tradições cujos pressupostos normativos passam pelo crivo de determinados movimentos políticos, como o feminismo, cujos valores seculares e liberais destoam dos ideais muçulmanos da piedade e da modéstia.

Vale ressaltar, todavia, que nosso intuito não foi esgotar as possibilidades metodológicas, teóricas e críticas abertas pela antropologia do secularismo, mas, por meio de um recorte analítico particular, realizar um esforço de abordar de um modo panorâmico os caminhos abertos por essa literatura, apresentado alguns de seus principais ganhos analíticos, bem como suas preocupações, crítica e questões centrais. Por fim, esperamos que as contribuições da antropologia do secularismo possam servir de ponto de partida e de fonte de inspiração para pesquisadores da religião, antropólogo(a)s e integrantes do movimento feminista para abrir um novo leque de possibilidades para pensar questões caras aos desafios políticos que a presença pública das religiões nos apresenta.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. *Revista Estudos Feministas*, v. 20, n. 2, p. 451–470, 2012.

ANTUNES, Henrique Fernandes. Secularism, State, and the Regulation of Religion in Modern Democracies: Two Perspectives in Debate. *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, v. 10, p. 83-102, 2020.

ASAD, Talal. Two European Images of Non-European rule. In: T. ASAD (org.) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Reading. Ithaca Press, 1973.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. Thinking about secularism and law in Egypt. Leide: Isim, 2001.

- ASAD, Talal. *Formations of the secular modern: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASAD, Talal. Trying to understand French secularism” In: H. VRIES e L. E. SULLIVAN (orgs.). *Political Theologies: Public religions in a post-secular world*. Fordham University Press, 2006.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos De Campo*, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.
- ASAD, Talal. O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica. In: J. CLIFFORD, G. MARCUS. (orgs.). *A escrita da cultura – Poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/Uerj, 2016.
- ASAD, Talal. Introdução à Anthropology and the Colonial Encounter. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 19, n.2, p. 313-327, 2017.
- ASAD, Talal. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. New York: Columbia University Press, 2018.
- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.
- CADY, Linel E.; HURD, Elizabeth Shakman. Comparative secularisms and the politics of modernity: an introduction. In: L. E. CADY e E. S. HURD (orgs.). *Comparative secularisms in a global age*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VANANTWERPEN, Jonathan (orgs.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.

CANNELL, Fenella. The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, v. 39, p. 85-100, 2010.

CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: C. CALHOUN, M. JUERGENSMEYER, J. VAN ANTWERPEN (orgs.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializar a Europa: pensamento pós-colonial e a diferença histórica*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge, 1990; 2nd ed., 2000.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Intersectionality*. Polity Press, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics." *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, p. 139-167.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, 1991, p. 1241-1299.

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

DULLO, Eduardo; QUINTANILHA, Rafael. A sensibilidade secular da política brasileira. *Debates do NER*, v. 1, p. 173-198, 2015.

DULLO, Eduardo. Pensando com Saba Mahmood. *Debates do NER*, ano. 19, n. 36, 2019a.

DULLO, Eduardo. O tempo da crítica. *Debates do NER*, Porto, ano 19, n. 36, p. 119-134, 2019b.

DULLO, Eduardo. Talal Asad (1932-). In: F. Teixeira, R. MENEZES (orgs.). *Antropologia da Religião: Autores e temas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

DULLO, Eduardo. Secularization, secularism and laicidade in Brazil: rethinking global theoretical assumptions. *Religion Compass*, e12485, 2024.

EISENLOHR, Patrick. *Sounding Islam: Voice, Media, and Sonic Atmospheres in an Indian Ocean World*. Oakland: University of California Press, 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, 2: O Uso dos Prazeres*. 5.ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, 3: O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France, 1977-1978. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

GIUMBELLI, Emerson. The problem of secularism and religious regulation: anthropological perspectives. *Religion and Society - Advances in Research*, v. 4, p. 93-108, 2013.

GORSKI, Philip S.; KIM, David Kyuman; TORPEY, John; VANANTWERPEN, Jonathan. The Post-Secular in Question. In: GORSKI, P. S., KIM, D. K., TORPEY, J., VANANTWERPEN, J. (orgs). *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*. New York: New York University Press, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Notes on a Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, p. 17-29, 2008.

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

HIRSCHKIND, Charles. Uma ética da escuta: a audição de sermões em cassete no Egito contemporâneo. *Debates do NER*, ano 21, n. 39, p. 211-261, 2021.

JOUSSE, Marcel. *L'anthropologie du geste*. Paris: Les Éditions Resma, 1969.

JOUSSE, Marcel. *The Oral Style*. New York: Garland Publishing Inc, 1990.

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

MAHMOOD, Saba. Can Secularism Be Otherwise?. In: M. WARNER, M. JUERGENSMEYER, J. VAN ANTWERPEN (orgs.) *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

MAHMOOD, Saba. *Religious Difference In A Secular Age: A Minority Report*. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

MAHMOOD, Saba. Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 34, p. 9-25, 2019.

MAIZZA, Fabiana. Razão religiosa e afeto secular: um comentário feminista. *Debates do NER*, ano 19, n. 36, p. 111-117, 2019.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, XXXII, n. 3-4, 1936.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Tradução de José Rubens Siqueira. Editora Autêntica, 2010.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, p. 7-16, 2009.

MONTERO, Paula. O campo religioso, secularismo e a esfera pública no Brasil. *Boletim CEDES*, v. 04, p. 01-09, 2011.

- MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Cultura y Religión*, v. II, p. 132-150, 2013.
- REINHARDT, Bruno. Os estudos críticos da religião e do secularismo: virada ou paradigma?. *Revista Crítica De Ciências Sociais*, n. 123, p. 97-120, 2020.
- SINGH, Jakeet. Religious Agency and the Limits of Intersectionality. *Hypatia*, v. 30, n. 4, p. 657-674, 2015.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar?. In: OLIVEIRA, M. (org.). *Dizendo a voz da mulher: textos críticos sobre gênero, raça e cultura*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com mulheres e problemas com a sociedade melanésia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 1996.
- TAYLOR, Charles. Modes of Secularism. In: BHARGAVA, Rajeev (org.). *Secularism and its Critics*. Dheli: Oxford University Press, 1998.
- TAYLOR, Charles. Western Secularity. In: In: CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., VAN ANTWERPEN, J. (orgs.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- TAYLOR, Charles. Como definir secularismo. *Leviathan: Cadernos de Pesquisa Política*, n. 14, pp. 128-146, 2017.
- WARNER, Michael et al (Org.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Recebido em: 14/05/2024

Aprovado em: 19/11/2024