

ENTREVISTA COM CHARLES HIRSCHKIND – 19/12/2019¹²

*INTERVIEW WITH CHARLES HIRSCHKIND*³

*Bruno Reinhardt*⁴

*Eduardo Dullo*⁵

*Henrique Fernandes Antunes*⁶

Bruno Reinhardt; Eduardo Dullo; Henrique Antunes: Antes de mais nada, gostaríamos de lhe agradecer por nos receber e conceder esta entrevista. Gostaríamos de começar lhe perguntando sobre sua trajetória pessoal e profissional. O que o levou a escolher a antropologia e quais foram suas principais influências para se tornar um antropólogo?

Charles Hirschkind: Eu havia desistido da faculdade após o primeiro ano e passei oito anos ausente da faculdade, a maioria tocando música,

¹ Como citar: REINHARDT, Bruno; DULLO, Eduardo; ANTUNES, Henrique. Entrevista com Charles Hirschkind – 19/12/2019. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 39, p. 179-207, 2021.

² Esta entrevista foi feita por ocasião do Seminário de Pesquisa realizado pelo Projeto Temático Religião, Direito e Secularismo (2015/02497-5) no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), cujo apoio agradecemos.

³ Tradução por Henrique Fernandes Antunes.

⁴ Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. E-mail: bmnreinhardt@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>.

⁵ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: edudullo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3793-7406>.

⁶ Pós-doutorando pelo International Postdoctoral Program do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Brasil. E-mail: hictune@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4215-9314>.

quatro anos na Itália e quatro anos nos Estados Unidos. Enquanto eu estava no norte da Itália trabalhando como músico, também trabalhava durante o dia em fábricas e acabei conhecendo muitas pessoas de várias partes do mundo árabe. Assim, aprendi um pouco de árabe durante o trabalho na fábrica. Após oito anos fora da universidade, meu apartamento foi invadido e todo o meu equipamento musical foi roubado. Naquele momento, decidi que deveria retomar os estudos e, por estar interessado na língua árabe, comecei a aprender árabe como um estudante de graduação mais velho na San Francisco State University. Parte do meu interesse no Oriente Médio tinha se desenvolvido dessa forma. Além disso, tenho uma irmã mais velha que é antropóloga. Também havia lido alguns livros de antropologia. Coisas antigas como Marvin Harris. Não sei se você já leu Marvin Harris, é um tipo antigo de antropologia, mas era divertido de ler na época. Acho que foi isso que me levou inicialmente a fazer algumas aulas de antropologia e, eventualmente, a me concentrar no Oriente Médio. Quando entrei na pós-graduação, comecei rapidamente a ler e depois a trabalhar com Talal Asad, e, como você sabe, ele se tornou uma influência importante para mim. Fiz muito do meu trabalho de pós-graduação em estreita colaboração com ele. Depois, na última parte da minha carreira de pós-graduação, ele se mudou para a Johns Hopkins University. Eu o acompanhei e lá estudei teoria política durante dois anos com William Connolly e Kristie McClure e um grupo de pesquisadores que estavam engajados em repensar criticamente o liberalismo. Isto também teve um impacto considerável em minha trajetória intelectual. Finalmente, eu sempre me interessei pela música e tentei fazer carreira nela, como mencionei. Então, quando decidi retornar à universidade, pensei que tinha deixado a música para trás, que ela tinha sido roubada quando meu apartamento foi invadido. Mas descobri que talvez houvesse uma sensibilidade que havia adquirido durante os três anos e que continuava a moldar o tipo de decisões e interesses que desenvolvi ao longo de minha carreira de pós-graduando.

B.R.; E.D.; H.A.: Isto aconteceu durante a década de 1990? O que você estava lendo além de teoria política? Você estava lendo também outros antropólogos durante seus cursos de pós-graduação?

C.H.: Eu estava lendo outros antropólogos, mas também muito sobre religião medieval, que sempre encarei como um recurso útil para repensar as coisas. Presumimos que o passado distante é irrelevante, mas quando olhamos de perto, encontramos todo tipo de ideias bastante interessantes que continuam sendo muito pertinentes. Encontrei muitos aspectos da sociedade medieval que foram muito úteis para pensar sobre as formas religiosas e políticas contemporâneas, particularmente em relação a questões de ética e incorporação⁷. E, claro, eu tinha lido Marcel Mauss, que era uma figura importante para Talal Asad, assim como alguns contemporâneos de Mauss, como Pierre Janet e Théodule-Armand Ribot, que se dedicaram a estudos psicológicos sobre distúrbios dissociativos. Acabei sendo conduzido ao trabalho de Marcel Jousse, cujas ideias foram fundamentais para a forma como eu desenvolvi a noção de incorporação em meu primeiro livro. Jousse manteve um forte diálogo com pensadores franceses contemporâneos como Janet, Mauss, assim como Bergson, e estava particularmente interessado nas dimensões fisiológicas e sensorio-motoras, não só em relação à fala, mas também à consciência e percepção. Seu foco central eram as tradições e práticas orais, como o canto e a narração de histórias, o que o levou a uma apreciação das dimensões rítmicas da aprendizagem corporal, incluindo a importância da organização bilateral do corpo. Minha ênfase em “The Ethical Soundscape” (Hirschkind, 2006) na importância do sensorio para as práticas de audição de sermões, e nas línguas islâmicas de experiência sinestésica, foi moldada, até certo ponto, pela minha descoberta de Jousse.

⁷ Seguindo a orientação adotada na tradução do artigo “Is there a secular body?” (Hirschkind, 2017), optamos por traduzir a forma inglesa “embodiment” pelo neologismo “incorporar”.

B.R.; E.D.; H.A.: Você acredita que o fato de ter entrado em contato com algum senso de alteridade que o colocou em conexão com o Oriente Médio e o Islã como uma tradição, antes de sua graduação, mudou a maneira como você, enquanto antropólogo, olhou para esse contexto? Você acredita que isso fez alguma diferença?

C.H.: Não tenho certeza de que tenha feito diferença. Penso que as pessoas desenvolvem apegos a lugares por muitas razões diferentes, algumas das quais talvez nunca compreendam. O que leva alguém a ser atraído para algum lugar, que aspectos de sua própria experiência podem orientá-lo em direção a algo? Muito disto frequentemente permanece imprevisível e obscuro em minha experiência. Às vezes, ao explorar locais de trabalho de campo, surge um apego por razões complexas. Embora eu nunca tenha pensado tanto sobre isso quando fui para a universidade, posso ver agora, em retrospectiva, que diferentes aspectos de minha experiência antes de me tornar um universitário me orientaram para certas questões e para uma certa parte do mundo.

B.R.; E.D.; H.A.: Como surgiu a ideia de estudar o Egito, e mais especificamente os sermões em cassete?

C.H.: A escolha do Egito é fácil de responder. Havia alguns poucos lugares no Oriente Médio que tinham bons programas de Árabe. Na época, o Egito era um e a Síria era outro. Comecei durante meu último ano de trabalho de graduação passando os verões cursando aulas de árabe no Cairo. Mais tarde, quando comecei a formular um projeto de dissertação, planejei inicialmente fazer algo sobre a imprensa. Eu havia lido alguns dos trabalhos clássicos sobre a história da imprensa, como Elizabeth Eisenstein e Lucien Febvre, assim como o livro de Habermas sobre a esfera pública, que me inclinou para um projeto sobre os jornais egípcios. Então, quando cheguei ao Cairo e descobri que poucas pessoas liam jornais, além das páginas esportivas, esse projeto começou a me parecer muito menos interessante. Quando vamos

a algum lugar pela primeira vez e estamos lendo a imprensa todos os dias a fim de aprender sobre os eventos atuais de interesse público (isto foi antes da Internet tornar os jornais obsoletos), rapidamente temos a impressão de que os jornais devem ser muito importantes. Mas, ao conversar sobre essas notícias com as pessoas que encontrava elas diziam: “O quê?”. Bem, acabei entendendo que muito do conteúdo dos jornais não era realmente tão importante para a maioria das pessoas. Este outro meio, o sermão gravado em fitas cassete, por outro lado, parecia ser muito mais ubíquo. Acredito que o fato de eu vir de uma família muito secular, atea, provavelmente contribuiu com um certo fascínio pela vida religiosa. A total rejeição por parte de meus pais produziu uma curiosidade pela religião e, talvez, estranhamente, uma abertura. Você perguntou sobre os sermões, essa é outra parte da resposta. Ao lermos a literatura orientalista clássica sobre o Oriente Médio, nos deparamos com uma certa forma pela qual muitas de suas dimensões, como Edward Said enfatizou, contrastam fortemente com as europeias. Em particular, encontramos em alguns dos escritos orientalistas um diagnóstico de um apego excessivo às dimensões materiais da religião, bem como às materialidades da linguagem. O árabe, por exemplo, é descrito como uma língua sobrecarregada por suas rígidas estruturas gramaticais, uma língua em que há um apego exagerado ao som, à pronúncia e à poética, o que teria levado a uma ênfase inadequada na questão do significado; em suma, um privilégio do significant em detrimento do significado. Estes tipos de observações eram comumente feitos por europeus que visitaram o Oriente Médio no século XIX e início do século XX. Estas opiniões também foram adotadas por muitos egípcios e outros árabes, que diziam: “sim, nossa própria língua é inadequada, não podemos realmente nos expressar com a fluidez que encontramos nas línguas europeias porque é muito rígida”. Uma resposta a este julgamento por parte de estudiosos do Islã foi dizer: “não, árabes e muçulmanos também possuem reflexão: por trás dessas tradições retóricas que enfatizam as dimensões poéticas e materiais da língua, também há uma forma real de pensamento”. De algum modo, isso não me pareceu ser uma resposta adequada. Acho que fui atraído pela ideia de que era preciso

questionar os próprios conceitos de “pensamento” e de “razão” que estão na base de tais julgamentos, e abordar a questão através de lentes que não simplesmente contrariam este estereótipo orientalista em seus próprios termos, mas que começam a questionar os fundamentos a partir dos quais esta perspectiva emerge.

B.R.; E.D.; H.A.: Em um sentido de ritualização excessiva?

C.H.: Excesso de ritualização, de repetição e de fórmulas. É claro, dizemos todo tipo de frases a partir de fórmulas no discurso cotidiano. Mas, quando concentramos a atenção analítica nelas, muitas vezes elas aparecem como desvios do pensamento em detrimento de uma mera formalidade.

B.R.; E.D.; H.A.: E o oposto disso seria alguma filosofia islâmica abstrata que também é desincorporada?

C.H.: Exatamente. É por isso que os sermões eram um objeto interessante. Suponho que muitos dos elementos em que acabei me concentrando foram atributos que apresentavam um desconforto em relação a um ponto de vista binarista sobre a linguagem. Os sermões têm conteúdo cognitivo, podemos pensar neles em termos de um discurso, e ainda assim eles são fortemente configurados por aspectos não-discursivos.

B.R.; E.D.; H.A.: Há muitas maneiras de estudar a mídia do ponto de vista das ciências sociais. Como foi sua abordagem? Penso que seu primeiro livro apresenta uma interessante conexão entre noções de circulação, consumo de mídias e o processo de incorporação. Como você adentrou, metodologicamente e etnograficamente, esse mundo de sermões em fitas cassetes, de ouvir com as pessoas, de aprender algumas de suas técnicas?

C.H.: Como digo no livro, por um lado, estudei com vários pregadores, um deles bastante próximo a mim durante todo o período de minha estada

no Cairo. Uma parte de meu trabalho com ele envolveu ouvir juntos sermões gravados de pregadores populares contemporâneos. Durante as sessões, ele pausava o gravador de vez em quando para comentar sobre as virtudes e falhas de técnicas retóricas particulares, sobre a importância de referências corânicas particulares ao sermão, ou sobre a relevância política do sermão no Egito da época. Ao mesmo tempo, eu possuía outro gravador ligado para gravar estes e outros comentários que ele fazia enquanto escutávamos juntos aos sermões. Com o tempo, à medida em que comecei a aprender mais sobre o sermão oratório, construímos uma conversa sobre a variedade de estilos de pregação contemporâneas, e sobre suas respectivas responsabilidades e benefícios. Ao mesmo tempo, estávamos lendo e discutindo textos clássicos e contemporâneos sobre a arte da pregação. Meu instrutor lecionou na Universidade do Cairo, mas também foi contratado pelo Ministério de Assuntos Religiosos para dar sermões de sexta-feira em pequenas cidades ao redor do Cairo. Curiosamente, ele também desempenhou um papel na minha decisão de trabalhar na Espanha. Cerca de nove meses depois de nossa colaboração, ele havia decidido cursar o doutorado em literatura espanhola, focalizando em um gênero poético andaluz chamado *zajal*. Assim, a fim de se preparar para seu trabalho na Espanha, ele começou a estudar espanhol. Sua memória fenomenal, cultivada enquanto pregador, o serviu bem nisso. Se bem me lembro, ele foi embora um dia com um livro sobre a língua espanhola e retornou falando espanhol no dia seguinte, inacreditavelmente. Em duas semanas, estávamos conversando em espanhol. Ele também memorizava rotineiramente longas seções dos sermões que escutávamos, repetindo-as literalmente dias depois. De qualquer forma, trabalhamos tanto com livros, quanto com sermões gravados. Tive também numerosas conversas com outros pregadores, incluindo alguns muito populares. Por outro lado, eu estava tendo sessões regulares com seis ou oito pessoas em que ouvíamos os sermões e os discutíamos. Através dessas conversas, procurei ter uma noção do que eles estavam percebendo enquanto escutavam, que valor eles viam na prática, o que fazia um sermão ser considerado excelente em sua opinião, em oposição a um medíocre ou pobre. Estas conversas

eram muito variadas e levavam a uma discussão sobre diferentes aspectos de suas próprias vidas, ou a questões de política. Eu também tentei aprender, nestas conversas, sobre a circulação de sermões gravados. Como as pessoas obtinham as fitas cassetes? Elas tinham máquinas de copiar? Pediram-nas emprestadas a amigos ou compraram-nas na mesquita? Pouco a pouco fui percebendo melhor as redes pelas quais as pessoas adquiriam as fitas, as razões de certas fitas circularem mais do que outras, em que informações as pessoas se baseavam ao decidirem comprar uma fita vendida na calçada em uma rua qualquer. Ao mesmo tempo, eu ia a empresas que vendiam fitas e entrevistava os proprietários, assim como os vendedores ambulantes que as vendiam nas calçadas. Por fim, também passei muito tempo na Universidade al-Azhar, encontrando-me com estudiosos religiosos e, ocasionalmente, frequentando aulas. Esses encontros eram muitas vezes embaraçosos, dada a escassez do meu conhecimento sobre o Islã na época. A primeira vez que fui ao al-Azhar, fui levado a um salão cheio de intelectuais religiosos que prontamente começaram a me interrogar sobre meu conhecimento do islamismo. Ainda posso sentir o embaraço. Al-Azhar foi um local importante para o meu trabalho porque é um dos lugares que oferece educação formal nas artes da pregação, embora muitos pregadores no Egito aprendam em ambientes mais informais. Esses foram os focos centrais para a maior parte do meu trabalho de campo. Eu também estava, é claro, sempre conversando sobre sermões com todos os que tinha a oportunidade de conhecer, incluindo pessoas que não estavam nada envolvidas no fenômeno de ouvir sermões gravados, e alguns que eram muito críticos da prática. E também com funcionários do governo, incluindo o grande *mufti* do Egito. Um estrangeiro no Egito possui um acesso surpreendente a setores oficiais que estariam completamente fora dos limites nos Estados Unidos.

B.R.; E.D.; H.A.: Eles estavam preocupados com essas fitas, com os limites discursivos de autoridade e com a qualidade dos ensinamentos?

C.H.: Absolutamente, isto foi algo que todos comentavam: “Um sermão estava realmente facilitando o aprendizado ou estava apenas brincando com as emoções de maneiras que não eram benéficas? As lições foram transmitidas e os sentimentos solicitados foram realmente fundamentados no conteúdo substantivo da tradição? Você está ouvindo por maneiras que seriam ou não benéficas?” Esses tipos de perguntas eram comuns. Acho que você também está perguntando se os sermões em cassete foram vistos com desconfiança por alguns. Definitivamente, eles eram. Na época, muitas pessoas estavam sendo encarceradas. Eu tinha um funcionário do Serviço de Inteligência de guarda fora do meu prédio vinte e quatro horas por dia durante grande parte do meu trabalho de campo. Desenvolvi uma relação amigável com ele, mas ele ainda interrogava todos os que me visitavam. Os visitantes não gostavam, mas essa foi uma experiência comum sob o regime de Mubarak e provavelmente não mudou muito atualmente. Portanto, todos esses foram aspectos de meu trabalho de campo no Cairo. Às vezes, eu também viajava para outras cidades com as pessoas que encontrava e acompanhava-as em visitas às suas cidades natais no Alto Egito, apenas para ter uma ideia de como era a vida fora do Cairo.

B.R.; E.D.; H.A.: Você mencionou que seguiu Talal Asad até a John Hopkins University. Você estava trabalhando com a abordagem dele em relação à antropologia como uma forma teórica de conceber certos conceitos e rejeitar outros? Talal Asad usa o conceito de sensibilidade em alguns momentos, mas ele se torna realmente importante em seu trabalho. Gostaria de saber um pouco mais sobre como você abordou este conceito de sensibilidade e como concebe sua singularidade, ao se opor a outros conceitos que não fazem parte de sua forma de análise, como "cultura" ou "sociedade".

C.H.: É verdade que achei a noção de sensibilidade muito útil para pensar sobre uma série de questões. Talvez me sinta atraído por ela devido à maneira como ela faz a ponte entre algumas das divisões conceituais que normalmente encontramos. Por exemplo, pensamos em uma sensibilidade

como uma combinação de aspectos do pensamento e de aspectos dos sentimentos. Ou seja, é algo cujo cultivo não é simplesmente um exercício intelectual. A sensibilidade combina e vai além das oposições entre corpo e pensamento, razão e sentimento, não muito diferente de uma “capacidade discricionária”, embora com um sentido mais profundo acerca do sensorial do que essa expressão sugere. Você perguntou sobre minha tendência de evitar noções como cultura. Não me oponho ao termo em princípio. Na verdade, ele é muito útil em diversos momentos, desde que não se exija muito trabalho teórico sobre o termo. Um dos problemas com a noção de cultura deve-se à forma como ela sugere um domínio particular, distinto da economia, política ou moralidade. Isso parece inútil. As sensibilidades, ao contrário, são parte integrante de todos os tipos de práticas. Estávamos falando anteriormente sobre degustação de vinho. É possível pensar nas sensibilidades que permitem distinguir vários tipos de vinho que são integras às linguagens muito sutis e complicadas com as quais conta um sommelier de vinho. Ou as sensibilidades que permitem distinguir uma obra de arte falsa de uma obra autêntica. Ou, ainda, as sensibilidades que permitem ao arremessador em um jogo de beisebol entender que tipo de arremesso usar em um dado momento estratégico do jogo e lançá-lo com fluidez e sucesso. Isso envolve habilidades físicas e também intelectuais, mas sempre no contexto de uma atividade. A noção de sensibilidade direciona nossa atenção para a forma como ações particulares são aprendidas e executadas. Acho que muito do meu trabalho é certamente inspirado no trabalho de Talal Asad, seguindo sua ênfase nas capacidades encorporadas e no cultivo de aptidões. Sensibilidades são habilidades que são cultivadas, tanto através da disciplina e da educação, mas também no curso da vida diária.

B.R.; E.D.; H.A.: Estou pensando em seu estilo de escrita. Qual é o papel da escrita na tradução antropológica de sensibilidades? Penso aqui nos debates sobre uma “sensuous scholarship” (Stoller, 1997), que articula a antropologia dos sentidos a uma crítica da escrita acadêmica convencional. Será que estes estratos particulares da vida social exigem um tipo particular

de escrita? Eu também estava pensando na escrita de Asad. É poético em muitos pontos, mas, de modo geral, tende a ser bastante conceitual. Eu não a chamaria de uma escrita “seca”, mas analítica, desdobrando os elementos para que se possa encontrar um conceito de sensibilidade. Mas, em seu livro, eu acho que se pode realmente ver uma sensibilidade em expansão. Eu me lembro de você comentando sobre *Sound and Sentiment*, de Steven Feld (2012), que é muito importante nesse campo.

C.H.: A ideia que você está apontando é particularmente clara para mim quando penso em meu projeto atual. Estou tentando explorar uma espécie de tradição romântica, mas continuo descobrindo que não posso lhe fazer justiça sem também mobilizar alguns de seus próprios recursos passionais. Muito do que eu quero enfatizar sobre esta tradição não pode ser capturado em uma linguagem puramente analítica ou abstrata. Penso que isso tenha algo a ver com a distinção que Wittgenstein fez entre descrever e mostrar. Algumas coisas só podem ser mostradas, argumentou ele, em vez de descritas. Às vezes, é preciso confiar nos recursos poéticos da linguagem, não para fingir algo que poderia ser dito igualmente de forma mais seca, mas para sintonizar as sensibilidades dos leitores em relação ao mundo que se está tentando revelar. Também, em meu primeiro livro, ocasionalmente recorro a um estilo de escrita mais literário, a fim de trazer à tona alguns aspectos da escuta do sermão que resistem à descrição em uma linguagem mais analítica.

B.R.; E.D.; H.A.: Seu livro também aborda campos e conceitos muito diferentes que têm uma vida própria. Um desses conceitos é o afeto, que está relacionado à sensibilidade. Na verdade, acho que você usa o conceito de afeto de Brian Massumi, certo? Qual é a sua posição em relação a esse campo e essa virada afetiva na teoria social em geral e também na antropologia?

C.H.: Os escritos de Brian Massumi sobre o afeto são úteis para pensar sobre a importância do corpo no contexto da escuta. Ao mesmo tempo, meu

próprio tratamento do afeto em “The Ethical Soundscape” (Hirschkind, 2006) se afasta nitidamente da concepção de Massumi. Deixe-me explicar. Ao explorar a forma como a escuta tinha sido elaborada dentro da erudição islâmica, deparei-me com uma série de obras que descreviam o que poderia ser chamado de audição moral, ou psicofisiologia do Corão, um entendimento que tem sua base no próprio Corão, mas que também foi elaborado por estudiosos muçulmanos no contexto da audição de sermão. As descrições deste tipo de resposta corporal incluem a forma como certos versos evocam vibrações na pele das costas entre os ouvintes piedosos, como os versos sobre a misericórdia de Deus provocam uma abertura e relaxamento do peito, enquanto outros, que versam sobre os tormentos que pode esperar alguém em seu túmulo, causam um aperto e constrição dos ombros. Descritas no Corão e elaboradas em outro lugar, estas dimensões sinestésicas e sensoriais da prática auditiva ocorrem fora da reflexão consciente, como a espontânea resposta corporal de um muçulmano piedoso ao ouvir o discurso de Deus. Essa literatura, me parece, constituiu algo como uma teoria islâmica do afeto, que encontrou interessantes paralelos no trabalho dos teóricos do afeto, como Massumi. No entanto, enquanto, no livro, eu tracei esses paralelos, dei muito menos atenção às diferenças entre as ideias sobre o afeto que encontrei dentro das tradições éticas islâmicas e aquelas elaboradas por Massumi. No trabalho de Massumi, há uma ênfase nos aspectos da vida que resistem à captura dentro dos quadros culturais ou dentro das atividades práticas que constituem uma forma de vida determinada. A noção de afeto em seu trabalho, ilumina onde a vida excede suas formas, onde ela excede a captura dentro das práticas que compõem uma tradição. A ideia de forma que emerge aqui é a de ossificação e rigidez, sendo o afeto precisamente o local de uma vitalidade e dinamismo que escapa a essa rigidez. Este contraste entre as formas monótonas e a vitalidade e indeterminação do afeto é muito estranho à compreensão do afeto que eu estava encontrando no contexto da audição de sermão. No contexto do Corão ou da audição de sermões islâmicos, a resposta afetiva do corpo piedoso não é autônoma ou oblíqua às aptidões éticas islâmicas que compõem a tradição; ao contrário, esses

movimentos afetivos do corpo são parte integrante da resposta do corpo-alma ao divino e, portanto, das formas baseadas na tradição que constituem a capacidade de vida piedosa. Os efeitos, nessa perspectiva, estão inseparavelmente conectados às práticas que eles servem para apoiar e sustentar. Isto é muito diferente de muito do que se lê sob a rubrica da teoria do afeto.

B.R.; E.D; H.A.: Além da disciplina, outro termo chave em seu trabalho é a ética. Como você vê o seu trabalho em relação ao subcampo da Antropologia da Ética? Você está, normalmente, situado dentro da discussão a respeito do cultivo e da virtude. Como esta ideia de ética pode se relacionar com o ordinário ou com o cultivo e a virtude?

C.H.: A primeira parte de sua pergunta é sobre a Antropologia da Ética, portanto, vou começar por aí. Você está certo, eu considerei a ética um termo útil nesse livro. Eu mencionei que estava lendo textos sobre ética medieval quando estava trabalhando em sermões, como o livro de Mary Carruthers (1990), sobre memória, que olhava para as práticas monásticas, mas também para o que chamaríamos de práticas éticas cotidianas, nas quais a capacidade de lembrar fragmentos memorizados de textos e de executá-los na fala e na ação constituía o espaço da ética. Eu também fui certamente influenciado pela obra de Foucault sobre ética, em seu trabalho posterior. Assim, encontrei muitos trabalhos interessantes sob a Antropologia da Ética – certamente os escritos de Michael Lambek e Veena Das me vêm imediatamente à mente. Uma das correntes centrais dentro desse campo de pesquisa, no entanto, parece-me estar muito ligada a uma preocupação liberal. Em particular, penso que há uma forma pela qual os trabalhos de Foucault que têm sido retomados autorizam uma distinção entre ética e moral, uma distinção que, de certa forma, repete o que eu estava dizendo sobre a distinção entre afeto e forma dentro da teoria do afeto. Isto é, parte do meu interesse pela ética, a meu ver, foi motivado pelo desejo de recuperar um lugar conceitual para uma forma de agência humana – chamemos de vitalidade – fora das operações de poder e das determinações da forma. A

ética, dentro dessa corrente, ofereceu a promessa de uma agência irreduzível às restrições associadas à moralidade, esta última concebida, mais uma vez, como um domínio de rigidez e formalidade. Essa oposição entre ética e moralidade não me parece útil. Não nego que dentro das tradições não encontramos distinções importantes sobre como se deve aderir aos modos de comportamento prescritos. Algumas tradições, incluindo o Islã, têm uma linguagem complicada para distinguir entre atos que devem ser realizados de maneiras precisamente definidas e outros que podem ser abordados com mais flexibilidade, de maneira mais improvisada. Em resumo, alguns dos escritos que moldaram a antropologia da ética parecem abraçar o mesmo tipo de distinção entre a rigidez da forma e as energias vitalistas da vida que descrevi acima em relação à teoria dos afetos. Eu argumento que esta distinção deve sua força a uma problemática liberal não examinada. Você também perguntou sobre a cotidianidade, ou o que, às vezes, é chamado de “islamismo do dia a dia”. Estávamos conversando sobre o trabalho de Samuli Schielke e alguns outros autores que querem pensar sobre a forma como a vida cotidiana não é monopolizada por uma orientação religiosa, mas, em vez disso, está sujeita a uma grande heterogeneidade de forças e desejos que atuam sobre nós e dentro de nós. Por um lado, isto me parece uma questão de fato. Por outro lado, parece-me, muitas vezes, que esse argumento repousa sobre uma espécie de empirismo, uma ambição de identificar os determinantes empíricos e causais que moldam o comportamento e os mapeiam para o espaço da vida cotidiana de forma excessivamente mecânica. Estou cético de que nossas ações podem ser descritas de forma útil por referência a um conjunto correspondente de causas empíricas ou ideológicas. Ou, pelo menos, esse tipo de explicação sociológica não é algo que me interessa muito. Além disso, esse paradigma de pesquisa adota, a meu ver, sem qualquer crítica, certas suposições seculares; especificamente, a ideia de que a sociedade é composta de domínios de atividade independentes uns dos outros, não ligados por qualquer quadro moral abrangente. Você vai trabalhar e opera de acordo com os imperativos morais daquele domínio que, por sua vez, nada têm a ver com a forma como você age com sua família,

nem quando está jogando raquetebol com seu colega, tampouco quando está no tribunal. Essa é uma característica chave e, muitas vezes, celebrada nas sociedades liberais seculares. Como você sabe, tenho, geralmente, abordado meu trabalho sobre sociedades islâmicas através do conceito de tradição, um conceito que se encontra em primeiro plano com questões bastante diferentes das encontradas na literatura sobre o “Islã cotidiano”. Como Asad enfatizou em sua própria elaboração da noção, as tradições implicam uma certa aspiração à coerência. Entendo que isto significa que quando os adeptos de uma determinada vida guiada por tradições encontram tensões, ou contradições, ou ambivalências em suas vidas, eles procuram responder a tais problemas ou desafios recorrendo a recursos internos a essa tradição, uma tentativa que às vezes pode exigir que eles ampliem ou transformem os recursos que herdaram. Algo só pode ser experimentado como uma contradição na vida de alguém contra uma moldura que permita apreendê-lo como tal. Assim, as tradições fornecem recursos através dos quais as discrepâncias e contradições são identificadas e respondidas. Estas respostas podem ser mais ou menos bem-sucedidas no restabelecimento de um senso de coerência dentro da vida de uma comunidade. Assim, a questão para mim, quando estava escrevendo meu livro sobre o Egito, era sobre como as pessoas estão vivendo sob condições que mudam rapidamente, e como elas entendem o Islã como sendo relevante para a maneira como viviam, incluindo a maneira como enfrentavam as contradições que encontravam na vida, tal como uma sensação crescente de que estava se tornando cada vez mais difícil viver como muçulmanos.

B.R.; E.D; H.A.: Talal Asad foi, pelo menos até onde posso conceber, fortemente influenciado pelo trabalho de Louis Dumont, e muitos assuntos que são importantes no trabalho de Dumont reaparecem nas obras de Asad. Quando você falou sobre esse princípio abrangente, isso me fez conectar com as críticas de Dumont sobre a rejeição da transcendência nas sociedades liberais seculares. É possível argumentar que este princípio geral aparece no conceito de tradição? Isso apresentaria uma conexão com algo que também

faz parte de uma crítica a uma sociedade liberal secular que vê tudo como imanente e desconsidera que ainda existem alguns princípios abrangentes que governam a vida das pessoas, tais como a tradição? E para a segunda pergunta, como a ideia de comparação aparece nesses debates? Se bem me lembro, a definição de antropologia do Asad é marcada pela comparação. Qual é a sua posição a respeito da ideia de comparação? Ela é importante em seu trabalho?

C.H.: A dimensão comparativa da antropologia reside no fato de que o antropólogo deve se mover continuamente entre os conceitos antropológicos que ele tem em mãos e o mundo conceitual que está procurando compreender, um processo que envolve tradução, mas também a deformação do seu próprio conjunto de ferramentas conceituais para melhor se aproximar da sociedade sobre a qual se está tentando aprender. Este tipo de ida e vinda é parte integrante da abordagem comparativa da antropologia, como eu a entendo. Em relação à primeira pergunta, não tenho certeza se é correto dizer que as sociedades liberais carecem de noções de transcendência. Dentro do discurso liberal, encontra-se, frequentemente, referências à noção transcendente de liberdade, ou autodeterminação. Naturalmente, vejo o que você quer dizer em sua sugestão de que as tradições pressupõem princípios abrangentes. Uma dimensão do entendimento de Asad sobre a tradição discursiva refere-se a uma espécie de estrutura compartilhada em que as diferenças são encontradas, objetivadas, elaboradas e respondidas. Na medida em que uma espécie de núcleo permanece importante ao pensamento através dos problemas contemporâneos, então, essa tradição permanece vital. Esse núcleo, entretanto, não é composto de um conjunto de princípios fixos, mas sim de práticas encorporadas, práticas que mudam ao longo da vida de uma tradição à medida que ela encontra e responde às condições de mudança. Em meu trabalho mais recente sobre a Espanha, do qual falaremos, me concentro nas sensibilidades que sustentam uma tradição (a que chamo de Andaluzismo), sensibilidades que não são apenas faculdades de um sujeito, mas que são inseparáveis de uma paisagem histórica particular, entendida

como um repositório de memória sensorial. Cada geração de andaluzistas responde a essa paisagem de memória sensorial de maneira diferente, embora sempre em diálogo com seus antecessores. Seria possível afirmar que tal tradição se baseia em princípios transcendentais ou imanentes? Não tenho certeza. Mencionei a vocês anteriormente que o flamenco é uma referência e uma prática importante para os seguidores desta tradição e que a música, portanto, ajuda a assegurar uma espécie de coerência à heterogeneidade das práticas que compõem tal tradição. A música aqui parece menos um princípio abrangente do que uma prática habilitadora, recuperada, transformada, modificada pelas gerações posteriores, uma prática através da qual certas sensibilidades são aperfeiçoadas sob condições variáveis.

B.R.; E.D; H.A.: Você pode comentar a respeito de seu trabalho sobre o corpo secular? O corpo seria uma espécie de dispositivo ou objeto para abordar a questão do secular?

C.H.: Como estávamos falando antes, naquele artigo eu estava explorando minha própria hesitação com a noção de um corpo secular. Estava tentando pensar o porquê de a noção ser incômoda ou difícil, não apenas para tentar resolver essa inépcia, mas para pensar de onde vem esse sentimento. Pareceu-me que a ideia do corpo não se enquadrava facilmente na gramática do termo secular. Se podemos evocar Wittgenstein, pareceu-me um outro caso em que “a linguagem tirou férias”, ou seja, onde estávamos criando um termo – o corpo secular – que não se enquadrava realmente no nosso uso diário dessas palavras. Assim, embora alguns escritores tenham insistido que descrever os atributos de um corpo secular não apresentava nenhum problema em particular, eu queria destacar a sensação de resistência que encontramos ao realmente tentarmos fazer isso. Isto não quer dizer que não há trabalhos interessante sobre a encorporação secular. Recentemente, uma coleção muito boa de ensaios sobre este tema foi publicada com o título “Secular Bodies, Affects and Emotions” (2019), organizada por Monique Scheer, Nadia Fadil e Birgitte Schepelern Johansen. Há um momento

anterior no trabalho de Talal, antes de ele se voltar para o secularismo, que pode ajudar a iluminar a resistência de que estou falando em relação à noção de corpo secular. Em seu artigo sobre a genealogia do conceito de ritual, ele faz uma pergunta: “como a noção de ritual passou de algo envolvendo um processo de aprendizado estruturado, para se tornar um ato simbólico a ser interpretado?”. Sua análise do ritual abriu uma discussão mais ampla sobre como a heterogeneidade da vida, ao agirmos e sofrermos uma ação, se transformou em um texto legível. O artigo traça algumas das mudanças históricas que sustentaram esta transformação durante o início do período moderno. A transformação que Asad descreve aqui, na qual as mudanças rituais passam de uma instrução no desempenho adequado de uma prática prescrita, para se tornar a representação do significado por meio de práticas, está conectada, a meu ver, com a secularidade. Através do processo que Asad descreve, uma divisão é introduzida entre uma vida interior oculta e sua superfície enquanto representação, ou entre a vida *tout court* e as formas em que a encontramos e através da qual devemos decifrá-la. Se considerarmos esta separação entre vida e forma como um aspecto da secularidade, podemos concluir o seguinte: tal corpo deve estar sempre em uma relação disjuntiva com o que ele simboliza; isto é, o corpo será sempre distinto das meras formas através das quais o encontramos, e, portanto, nunca será completamente ele mesmo. Qualquer descrição do corpo secular será mais uma vez condenada a traçar os contornos de sua superfície enquanto representação, mas será incapaz de acessar aquele outro corpo, simbolizado pelo primeiro, que excede ou escapa do domínio da representação. Isto torna problemática qualquer descrição do corpo secular. Isso pode explicar a resistência inicial que encontrei ao tentar atribuir quaisquer qualidades distintas a um corpo secular. Talvez a ideia de um corpo secular pareça solidificar ou objetivar algo que desafie a fixidez, algo muito mais móvel e, portanto, elusivo. Penso aqui sobre o trabalho de Hussein Agrama (2012), no qual ele fala do secularismo como um poder questionador, um poder que continuamente desestabiliza as formas que ele engendra.

B.R.; E.D; H.A.: Quando você menciona a importância de diferenciar o moderno do secular, o que quer dizer com isso? Poder-se-ia dizer que o biopoder de Foucault é a história do corpo secular, certo? Mas é diferente de dizer o corpo moderno, com certeza. Mas então, talvez o secular seja a força que mantém todas essas novas formas de biopoder ainda em funcionamento, como chips de computador em corpos e a criogenia?

C.H.: Essa poderia ser uma resposta. Como você está percebendo, quando você liga o biopoder à história do corpo secular, o que a noção de secular faz ali? O que ela lhe diz além de dizer que é um corpo moderno? Não está claro. Esse era o tipo de pergunta que eu estava fazendo.

B.R.; E.D; H.A.: Estávamos falando antes sobre as divergências nesse debate sobre o secularismo que se tornou uma espécie de *mainstream*. Asad define o secularismo não apenas como um conceito diferente, mas um termo que requer uma abordagem específica, como você fez em seu artigo. E quanto a uma antropologia do secular? Como você imaginaria que ela seria desenvolvida? Em sua perspectiva, quais trabalhos recentes são mais relevantes sobre este assunto?

C.H.: Penso que o trabalho de Abu Farman (2020), “On not dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience”, de que falávamos antes, oferece uma interessante interrogação a respeito dessa noção. Ele quer pensar como parte das transformações que deram margem à emergência do secularismo se relaciona com o problema colocado pelo nosso apego simultâneo tanto ao racionalismo quanto ao materialismo, e a irreconciliabilidade desses quadros epistemológicos. Ele tem uma maravilhosa análise do movimento criogênico como algo estruturado pelas dimensões contraditórias desses compromissos irresolúveis, uma análise materialista, que a vida pode ser descrita plenamente em termos da linguagem materialista da ciência, e uma racionalista, enfatizando a primazia do pensamento dentro de nossas vidas. Ele explora algumas das formas que nosso dilema secular espelha e, ao mesmo

tempo, tem uma dívida para com os problemas teológicos anteriores. Há também um novo volume, que mencionei anteriormente, sobre o secular que saiu no ano passado “*Secular Bodies, Affects and Emotions*”, o qual tem uma série de excelentes artigos, com um posfácio escrito por Matthew Engelke. Há uma gama de explorações valiosas e perspicazes no volume.

B.R.; E.D.; H.A.: Estou pensando como antropólogo, como alguém que tem essa sensibilidade secular, pelo menos a maioria deles, durante o trabalho de campo, e você mencionou que você veio de uma família ateuista também. É possível pensar em algo como uma sensibilidade secular, ao invés de um corpo secular?

C.H.: Esta pergunta me deixa tenso. Por um lado, eu acho que os antropólogos analisam diferentes sociedades através de conjuntos de ferramentas conceituais particulares, formas de fazer e explorar perguntas. Mas, ao fazê-lo, eles confiam no que se chamaria uma sensibilidade secular? Eles certamente confiam no que podemos chamar de formas modernas de conhecimento, incluindo aquelas que identificaríamos como seculares. Mas, se pensarmos no que entendemos por secular, como eu o entendo, isso também envolve uma relação – histórica, genealógica, conceitual – com práticas religiosas. Ou seja, o secularismo como um aspecto da modernidade envolve um conjunto de transformações que estão inseparavelmente ligadas à “religião”, e à sua consolidação como um conceito moderno. É por isso que quando falamos de “pessoas religiosas” hoje, estamos nos referindo também a “pessoas seculares”. Então, qual seria a sensibilidade secular que as pessoas que são religiosas e não-religiosas compartilham quando saem para o campo e fazem trabalho antropológico? Ou podemos discernir diferentes estilos de investigação antropológica dos antropólogos seculares, em oposição aos antropólogos religiosos?

B.R.; E.D.; H.A.: Tenho a sensação, ao ler seu artigo, que, ao colocar a pergunta “existe um corpo secular?”, você não está procurando por uma

resposta, mas tentando entender que tipos de problemas esse enquadramento específico explicita. Como você diz, a questão está relacionada ao problema da impossibilidade de enfrentar o secular sem o religioso, na medida em que sempre somos influenciados ou atraídos por definir o secular como algo que não é religioso. Se estou lendo corretamente, parece haver algum tipo de problema heurístico, porque não se pode pensar em algo como secular sem olhar para o seu oposto, e esta relação cria problemas.

C.H.: Acho que isso é correto, parte da dificuldade de responder a essa pergunta tem a ver com o que você está apontando.

B.R.; E.D; H.A.: Passando ao seu segundo livro, que sairá em breve, “The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia” (Hirschkind, 2020). Já faz algum tempo desde seu último trabalho, de modo que você teve tempo para mergulhar e talvez mudar seus pontos de vista. Você pode falar de continuidades e descontinuidades em relação ao seu primeiro livro?

C.H.: Você está certo, demorou muito tempo. Tive que aprender um arquivo inteiramente novo, uma história inteiramente nova e um terreno político que eu desconhecia completamente. Eu estava interessado em debates sobre a compatibilidade do Islã com a Europa e as ansiedades crescentes sobre os imigrantes muçulmanos para com o continente europeu. Asad tinha escrito um pouco sobre isso, e Saba Mahmood estava escrevendo sobre isso também, e, de fato, há agora uma literatura considerável sobre este assunto. Houve um momento, no início dos anos 2000 na Europa, quando vários pensadores europeus, um dos mais proeminentes sendo Habermas, estavam reinserindo um relato positivo da religião na história da modernidade. Ao invés da modernidade ser o produto da rejeição da religião, a religião estava sendo reposicionada como uma condição de capacitação da modernidade, ou melhor, a tradição judaico-cristã deveria agora ser vista como uma dimensão formativa da modernidade. Marcel Gauchet foi um dos colaboradores desta linha de pensamento, embora houvesse muitos

outros também. O que me impressionou foi a forma como essa inclusão da religião na história da Europa não serviu para criar oportunidades para pensar sobre os imigrantes muçulmanos no continente e as possibilidades de coabitação. Ao contrário, essa linha de pensamento tendia a aprofundar ainda mais a sensação de exclusividade e excepcionalismo da Europa, e a alteridade fundamental daqueles que não habitavam o que hoje é considerado sua genealogia religiosa. De modo contrário, esse relato da religião parecia apenas tornar mais difícil a concepção de um lugar para os não cristãos no continente. Penso que essa pergunta sobre a compatibilidade dos muçulmanos com a vida europeia me levou a um interesse na Espanha, como um país que tinha uma longa história de presença muçulmana. A Espanha, com sua longa história de domínio muçulmano, me pareceu um lugar interessante para refletir sobre o movimento crescente na Europa para definir a si mesma e suas fronteiras em termos de sua identidade cristã. Al-Andaluz, no entanto, é apenas um aspecto dos vínculos de longa data da Europa com o Islã. Os românticos têm um imenso interesse no Islã. Goethe, como é bem conhecido na Alemanha, estudou o Corão e as biografias de Muhammed, e até descreveu Muhammed como a pessoa cuja filosofia era a mais próxima da sua. No entanto, é muito raro ouvir uma pessoa alemã dizer isto, pelo menos em minha experiência, e eu passei um bom tempo na Alemanha. Isso simplesmente não é um aspecto da vida intelectual de Goethe do qual ouvimos falar. De qualquer forma, em meu trabalho, decidi prosseguir com a pergunta sobre o lugar do Islã em relação à Europa, não do ponto de vista da lei e dos direitos religiosos, tampouco em termos de secularismo e seus limites, mas fazendo perguntas sobre a história e o legado histórico, especificamente a partir da posição do sul da Espanha. Em termos de continuidades com meu trabalho anterior, meu primeiro livro também se preocupava com recuperações e descontinuidades na história do Islã. Na obra anterior, eu estava olhando para a forma como as tradições medievais estavam sendo recuperadas e reorganizadas em espaços políticos modernos, por meio de tecnologias modernas. Havia uma sensibilidade anti-histórica que se vê em minha afirmação de que as tradições islâmicas de escuta sensível

estão agora ocorrendo através de cassetes nas salas de estar das pessoas que vivem nas altas classes do Cairo. Ou seja, havia uma ênfase no que poderíamos chamar de histórias subterrâneas, um termo que aparece, creio, em ambos os livros. Meu recente trabalho sobre a Espanha explora algumas das múltiplas e heterogêneas temporalidades que compõem a atualidade andaluza. Os andaluzistas, como descrevo nesse livro, sintonizam-se com uma temporalidade que é difícil de perceber dentro do regime epistêmico vigente na Espanha e na Europa, uma temporalidade que, no entanto, tem funcionado e continua a funcionar nas entrelinhas e dentro da modernidade espanhola. Portanto, estes dois livros resistem a uma abordagem historicista. Em ambos, o presente é entrelaçado com outros tempos, com possibilidades emergentes. Muito do trabalho sobre o Oriente Médio tem a ver com a forma como as tradições islâmicas modernas foram submetidas a um regime secular e foram recondicionadas e remodeladas de acordo com os imperativos da secularidade. Isso parece fechar o círculo. Certamente, em meu trabalho, há uma ênfase em explorar alguns dos limites desse tipo de análise.

B.R.; E.D.; H.A.: Estávamos falando anteriormente sobre as dificuldades de captar essas temporalidades subterrâneas durante o trabalho de campo. Quão importante se torna a história e a ideia de uma antropologia histórica, considerando esta dificuldade e os limites do trabalho de campo? Você vê o trabalho de campo como tendo seus limites? Como você incorpora a história como uma forma de sobrepor esses limites?

C.H.: Sim, como estudar as múltiplas temporalidades que não coexistem em uma formação singular. A possibilidade de descrevê-las etnograficamente é bastante limitada porque você só pode descrever o que encontra em um presente, definido pelos limites de seu trabalho de campo, que pode se estender por um ano, mas não muito mais. Isso significa que, se você está tentando chegar a estruturas cuja forma não pode ser compreendida dentro do espaço temporal do trabalho de campo, então é muito difícil descrevê-las. Nesse sentido, encontrei limites em minha capacidade de explorar

etnograficamente o que eu estava pesquisando. Há alguma etnografia nesse livro, mas tenho confiado mais fortemente no trabalho histórico. Cada capítulo, por exemplo, passa do final do século XIX ou início do século XX para o presente. De certa forma, pareceu-me que, para capturar a coerência da tradição do Andaluzismo, eu precisava de um escopo mais amplo do que aquele proporcionado pela minha pesquisa de campo. O problema é agravado pelo fato de que a tradição que eu estava explorando, o Andaluzismo, se torna em grande parte imperceptível pelas formas de conhecimento que dominam a vida espanhola contemporânea.

B.R.; E.D; H.A.: A antropologia histórica moderna dos anos 90 e a antropologia do colonialismo, como a obra dos Comaroffs, são exemplos clássicos de antropologias que vão ao arquivo. Provavelmente você foi ao arquivo. Mas será também uma antropologia da história, no sentido de uma antropologia da historiografia como prática política?

C.H.: Sim. Meu principal local de trabalho de campo foram os centros de pesquisa histórica em Madri e Granada, o que me proporcionou a oportunidade de falar com muitos historiadores. Uma boa parte do livro envolve uma etnografia da disciplina da história, em que estou tentando entender os compromissos e apegos que moldaram os protocolos de pesquisa dos historiadores e informaram sua oposição e desconforto com as afirmações do Andaluzismo. Nesse sentido, a guerra civil espanhola e outras dimensões do nacionalismo espanhol foram importantes para a pesquisa. Portanto, o livro não é realmente uma história da Espanha, nem mesmo uma história de Andaluzismo. Mobilizo relatos históricos porque são importantes para a tradição do Andaluzismo, para suas próprias formas de investigação, argumento e sensibilidade. Cada capítulo salta de uma figura inicial para uma figura contemporânea e tenta pensar em sua relação e na continuidade do que tentava articular.

B.R.; E.D.; H.A.: Em nossas recentes conversas você tem enfatizado a ideia de que o passado não é estático, não está morto, mas está sempre informando o presente através de sensibilidades históricas. Em relação ao nosso contexto político, por exemplo, podemos ver uma tendência política de certos grupos que negam que houve um regime ditatorial no Brasil e eles estão sendo acusados de tentar reescrever a história, como se a história fosse algo que estivesse congelado. Não estou tentando negar estas acusações, pelo contrário, houve, de fato, um regime ditatorial militar autoritário no Brasil que perdurou por décadas, mas me parece que ambos os lados da disputa estão trabalhando dentro de uma mesma lógica, dentro do mesmo registro de historicidade. Poderíamos dizer que, se o passado está sempre informando o presente, o presente está sempre reformulando ideias ou noções sobre o passado em uma relação de mão dupla?

C.H.: Meu argumento no livro é que nossas vidas podem nos sintonizar com o passado de maneiras que não podem ser acomodadas pelos protocolos da história, mas que, no entanto, não devem ser vistas como uma queda da verdade para a ficção. A disciplina da história nos dá uma relação particular com o passado, uma relação que está de acordo com uma visão da vida humana que surgiu com o crescimento dos Estados-nação modernos. De acordo com esta visão, o passado, devidamente compreendido, está atrás de nós e não impõe restrições à nossa agência para agir e construir nossa sociedade como achamos conveniente. Uma visão, em outras palavras, que estabelece uma firme fronteira entre passado e presente. Essa visão é fundada em uma forma específica de sintonia com o passado, de cultivar uma postura emocional – muitas vezes chamada de desapaixonada, que, por sua vez, é uma organização particular das paixões – vista como uma necessidade epistêmica para se chegar a um relato objetivo. Para muitos estudiosos, os movimentos contemporâneos que enfatizam um apego apaixonado a um passado distante devem ser vistos com desconfiança; eles traem a história real em nome da ideologia, uma traição diagnosticada através de termos como nostalgia, romantismo, ou a invenção da tradição. Mas

estes termos modernos, acredito, devem ser utilizados com cautela; eles trabalham muito rapidamente para descartar ou desqualificar perspectivas sobre o passado que não estão de acordo com os imperativos da historiografia. É por isso que tentei evitá-los em meu livro. Quando os estudiosos dizem que os andaluzistas são românticos, eles sentem que disseram tudo o que era necessário, eles descreveram o tipo de erro em que os andaluzistas caíram, um erro que todos nós reconhecemos. O título de meu livro, “The Feeling of History” (O Sentimento da História), foi feito para sinalizar que o passado nem sempre pode ser objeto de estudo e reflexão desapaixonada. Nem sempre podemos fazer do passado o que quisermos, construí-lo para servir a qualquer posição ideológica que quisermos. Não querendo dizer que isso não aconteça. É claro que o passado está sempre sendo invocado para todos os tipos de propósitos. Mas essa relação instrumental com o passado não esgota o impacto que o passado pode ter em nossas vidas. Às vezes nos encontramos presos ao passado, ou a regiões particulares do passado, através de sentimentos, emoções, sensibilidades, e estas disposições moldam a maneira como o encontramos, a realidade que ele tem dentro de nossas vidas, não o distorcendo, mas conectando nossas vidas de maneiras que exigem nossa atenção. Isto pode ser comparado ao modo como podemos nos ligar a outra pessoa, ao apaixonarmo-nos, estamos ligados de uma forma que não podemos optar por não ligar, mas sim, devemos responder. Naturalmente, vamos à terapia para nos ajudar a “superar” essa pessoa, se o sentimento não for mútuo. A disciplina da história é um lugar que oferece tal terapia, que nos ajuda a superar apegos ao passado que se situam desconfortáveis dentro de uma ordem política e epistêmica moderna.

B.R.; E.D.; H.A.: Essa economia temporal que você descreveu implica quase em uma irmandade virtual entre a ideia da Europa e do Islã, virtual no sentido de algo real, não simbólico, algo que permanece ali de certa forma. Como funciona este tipo de relação com o chamado “problema” muçulmano na Europa de hoje e estas oposições entre assimilação e reconhecimento multicultural? Em geral, é a ideia de pensar além dessa oposição binária?

C.H.: Sim, o livro desafia alguns dos binários dominantes que estruturam as relações contemporâneas entre a Europa e o Oriente Médio, entre o Islã e o Cristianismo. Entretanto, o que acho especialmente interessante sobre a tradição do Andaluzismo não é apenas a forma como questiona o pensamento binarista, mas sua prática de uma ética de desorientação. Deixe-me explicar. A maioria dos intérpretes de Andaluzismo compreende a tradição hoje em termos instrumentais; isto é, como algo baseado em uma reivindicação de identidade que estaria a serviço de um propósito político. Em um momento anterior, esse propósito foi centrado na promoção da legitimação das políticas coloniais do Estado fascista, enquanto hoje o Andaluzismo é entendido como um instrumento de política multicultural. Em contraste, o que encontrei em muitas das biografias do Andaluzismo foi não tanto uma reivindicação de identidade, mas um sentimento de desorientação. Os andaluzistas fizeram a descoberta de que não são bem os sujeitos purificados da Espanha católica que os historiadores lhes haviam dito. Ao invés disso, eles perceberam que suas vidas estão entrelaçadas, marcadas pela impressão deixada pelos primeiros habitantes judeus e muçulmanos da Península Ibérica. Ao mesmo tempo, o significado dessa marca é difícil de avaliar e esclarecer, dado o fato de que a maior parte da história da Espanha moderna foi construída a partir do apagamento e/ou a negação desse legado. Assim, poderíamos dizer que os andaluzistas se encontram habitados por al-Andaluz de formas que perturbam as formas de identidade social e política através das quais eles mesmos haviam se entendido anteriormente. O Andaluzismo, nesse sentido, emerge da tentativa de viver diante dessa desorientação. Um exemplo deixará isso claro. Um dos andaluzistas sobre quem escrevo, Rodolfo Gil Benumeja, escreveu uma carta a um dos líderes do movimento nacionalista marroquino na qual tentava explicar por que ele, um espanhol, cidadão de uma nação assimiladora, entendia que compartilhava uma causa comum com o nacionalista marroquino. Nas duas primeiras linhas da carta, tudo o que me lembro no momento, ele escreve: “Certamente não sou marroquino, mas sou muçulmano. . . Sou sobretudo andaluz, em outras palavras, um árabe”. Se a afirmação aqui feita é ambígua

e o significado dos termos não é claro, é porque Gil Benumeia entendeu ser o herdeiro de uma identidade que cruzou todos esses termos. Ele se sentiu entrecruzado por todas essas designações – muçulmano, andaluz, árabe, espanhol – como se todas elas oferecessem perspectivas diferentes sobre o que ele considerava ser uma identidade singular. Ao longo de sua vida, ele (assim como outros andaluzistas) procurou responder ao desafio de viver essa herança complexa e a desorientação que ela implicava. Minha própria visão é que há algo nesse esforço que vale a pena entender.

REFERÊNCIAS

- AGRAMA, Hussein Ali. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- CARRUTHERS, Mary Carruthers. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FARMAN, Abu. *On Not Dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020.
- FADIL, Nadia et al (orgs.). *Secular Bodies, Affects and Emotions: European Configurations*. London: Bloomsbury, 2019.
- FELD, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Durham: Duke University Press, 2012.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Nova York: Columbia University Press, 2006.
- HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? *Religião e Sociedade*, vol. 37, n.1, p. 175-189, 2017.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Feeling of History: Islam, Romanticism, and Andalusia*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Recebido em: 26/02/2021

Aprovado em: 26/02/2021

ARTIGOS

