

HERMENÊUTICA

Bruno Reinhardt^{1, 2}

O status da hermenêutica na obra de Saba Mahmood ganha em clareza quando colocado em contraponto com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz. Geertz nos ensinou que os antropólogos traduzem textos culturais ao interpretarem como outros interpretam, de maneira recursiva e simétrica. Nada mais distinto que a abordagem proposta por Mahmood, que de certa forma liberta a hermenêutica nativa da hermenêutica antropológica, e produz conhecimento através da fricção e da incompatibilidade, mais do que da traduzibilidade entre esses dois estilos de leitura³.

A história profunda da antropologia interpretativa remete ao Romantismo Alemão, Schleiermacher, Dilthey e Ricoeur, e ao processo sócio-histórico de abstração das chamadas “hermenêuticas técnicas” — ferramentas exegéticas mobilizadas pela Teologia e pelo Direito — em uma “hermenêutica geral”, método de análise tido como típico das ciências sociais e das humanidades. Em um ensaio estratégico, Ricoeur problematiza o que considera o apego último de Dilthey à hermenêutica técnica: a distinção entre *Auslegung* (exegese textual) e *Verstehen* (compreensão) e argumenta que

[...] se há problemas específicos que são suscitados pela interpretação de textos porque eles são textos e não linguagem falada, e se esses problemas são aquilo que constitui a hermenêutica, então as ciências sociais podem ser consideradas hermenêuticas i) contanto que seu objeto demonstre algumas das propriedades constitutivas de um texto enquanto texto, e ii) contanto que

¹ É professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. E-mail: bmreinhardt@gmail.com.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

³ Sobre o tema da traduzibilidade no encontro antropológico, veja-se Asad (1986a).

a sua metodologia desenvolva procedimentos da mesma ordem que aqueles da *Auslegung* ou interpretação textual. (Ricoeur, 1971, p. 532).

Como podemos imaginar, sua resposta para ambas condições é afirmativa, e o modelo de Geertz da cultura-como-texto elabora sobre tal axioma. Geertz também compartilha com Ricoeur uma forte aversão ao que considera a natureza impessoal e ahistórica do estruturalismo e seu foco em sistemas de símbolos auto-referenciais, vendo na hermenêutica geral uma alternativa para se resgatar o lugar da subjetividade e da atividade história de significação na antropologia simbólica.

A antropologia interpretativa de Geertz viveu seu ápice nos anos 1970 e 80, e foi ofuscada desde então por uma série de concepções alternativas acerca do objeto e da atividade antropológicas: de Roy Wagner e seu pioneiro *A Invenção da Cultura*, passando pelo textualismo pós-moderno (uma radicalização das próprias pressuposições de Geertz) à provincialização do chamado “grande divisor” entre Natureza e Cultura proposta por Bruno Latour. No entanto, considero encontrar-se na obra de Talal Asad a desconstrução mais sistemática dos protocolos da antropologia interpretativa. Como sabemos, a antropologia da religião e do secularismo de Saba Mahmood representa uma contribuição crucial no interior desta linhagem acadêmica.

A crítica de Asad à antropologia interpretativa tem duas dimensões. Primeiramente, Asad oferece uma genealogia cuidadosa do próprio processo de secularização através do qual a Hermenêutica é extraída da teologia e abstraída em um método científico neutro que unificaria as humanidades. Segundo, Asad fornece uma abordagem mais imanente acerca da relação entre textualidade e historicidade religiosas, tendo o Islã como parceiro privilegiado. Essas duas questões são fortemente interdependentes, considerando que, para Asad, a chamada “religião vivida” seria inevitavelmente entrelaçada com a pulsão secular de defini-la e regulá-la (Asad, 1993, 2003).

Em um ensaio influente, Asad (1983) demonstra que a definição de religião promovida por Geertz, a de um sistema cultural orientado para o problema do significado, seria uma atualização epistemológica pouco refle-

xiva do processo sociopolítico de longo prazo através do qual a categoria universal de religião teria sido construída ao longo da formação do estado-nação secular na Europa e da sua expansão via imperialismo. Ao privilegiar a “crença” e o “significado” imateriais, Geertz reencena a seu próprio modo o recalque protestante das condições disciplinares através das quais essas forças de fato emergem na prática. De maneira geral, Asad problematiza a estabilidade dos textos culturais na antropologia interpretativa ao propor um foco alternativo nas técnicas de subjetivação [*ensoulment*] e incorporação [*embodiment*]. Ele se pergunta: “Quais são as condições através das quais os símbolos religiosos podem de fato produzir disposições religiosas? Ou, como o não-crente colocaria: como o poder (religioso) cria a verdade (religiosa)?” (Asad, 1993, p. 33). Tais questões o levam a mover-se da análise de sistemas simbólicos e rituais para um estudo mais aprofundado sobre a pedagogia religiosa ou a aquisição de competências incorporadas [*embodied*]: “Será que o conceito de treinamento religioso é inteiramente vazio?” (Asad, 1993, p. 55). Enquanto a abordagem hermenêutica de Geertz privilegia o ato de ler símbolos como um diacrítico da vida religiosa (talvez da vida cultural em geral, já que religião e cultura para Geertz são quase sinônimos), Asad recua e questiona-se sobre as práticas e sensibilidades autorizadas que tornariam tais símbolos legíveis. Esse processo nos levaria a avaliar se o adjetivo “simbólico” seria de fato adequado ou não às realidades subjetivas e objetivas gestadas por essas práticas e sob qual ponto de vista⁴.

Outro ensaio que merece ser destacado é *The Idea of an Anthropology of Islam* (Asad, 1986b), onde a questão do texto e da textualidade aparecem de maneira mais convencional, referindo-se à literatura sagrada e autorizada do Islã. Nessa ocasião, Asad argumenta: “Se alguém quer escrever uma antropologia do Islã, deve começar, assim como o fazem os muçulmanos,

⁴ A bibliografia sobre a variedade histórica e etnográfica da leitura enquanto técnica corporal, modo de subjetivação e gênero interpretativo é longa. Destacaria respectivamente Manguel (1997) e Boyarin (1993). Veja-se Asad (2003) e Allan (2013, 2016) sobre como o processo de secularização implica na conversão de historicidades não-seculares em “literatura”.

do conceito de uma tradição discursiva que inclui e se relaciona com os textos fundamentais do Corão e das Hadith.” (Asad, 1986b, p. 15). A textualidade do Islã é considerada por Asad uma parte intrínseca da historicidade desta tradição — o modo com que os muçulmanos concebem e articulam passado, presente e futuro — ambos sendo cultivados através de uma preocupação específica com a “performance apta” (Asad, 1986b, p. 15), o que inclui a busca por significado lado a lado com posturas, pronúncias do Árabe clássico, memorização, aspectos poéticos da recitação, o cultivo de modos somáticos-afetivos de atenção e a produção de paralelismos entre texto e vida⁵. A leitura de textos, neste caso, não é simplesmente uma busca por interpretações historicamente ostensivas, sob a ótica secular. A leitura é uma competência ética adquirida e um esforço vitalício por coordenar temporalidades e princípios textuais com modos de agir, sentir, viver e ser. É desse esforço que o objeto “Islã” emerge e se diversifica no tempo e no espaço, logo ignorar esse processo só pode levar antropólogos a posições ou essencialistas ou nominalistas sobre como defini-lo.

Politics of Piety, a etnografia de Saba Mahmood sobre o movimento feminino das mesquitas no Egito (*da'wa*), é um livro de enorme fôlego e criatividade, que articula de forma inovadora uma grande variedade de temas, como refletido nas quase 6000 citações endereçadas a ele no momento em que reviso esse texto. No que tange o problema da hermenêutica, Mahmood torna o modelo de Asad mais etnograficamente situado e conceitualmente preciso. Diante da proliferação de literaturas pedagógicas Islâmica no Egito contemporâneo (gêneros como as *fatwa* populares e manuais de *fiqh*) e a participação mais ativa das mulheres em sua produção, transmissão e consumo, Mahmood opta por contrastar o modelo interpretativo do sujeito religioso que lê símbolos em busca por significados com o modelo da habilitação ética, preferindo compará-lo a uma pianista “que submete-se ao, às vezes doloroso, regime de práticas disciplinares, assim como às estruturas

⁵ Veja-se Hirschkind (2006) por uma abordagem seminal para os entrelaçamentos entre esta tradição textual e processos de mediatização no Egito contemporâneo.

hierárquicas do aprendizado prático [*apprenticeship*], em vistas de adquirir tal habilidade” (Mahmood, 2005, p. 29). Textos sagrados, glosas autorizadas e manuais que regulam a vida cotidiana provêm modelos normativos exemplares para uma série de exercícios ético-espirituais que textualizam corpos e corporificam textos, processo que frequentemente engloba outros artefatos materiais, como o véu.

Mahmood aborda essa relação em termos de “citacionalidade”, adaptando a um contexto islâmico o argumento de Judith Butler (1999) sobre a normatividade do gênero: “a iterabilidade da performatividade já é uma teoria da agência” (Butler, 1999, p. xxiv). Tal abordagem transcende debates estéreis sobre se essa modalidade de leitura seria “literalista” ou “simbólica” ao examinar práticas religiosas como formas generativas de sincronizar temporalidades sagradas e seculares. Mahmood demonstra que, ao interpretar como outros interpretam, antropólogos não operam em uma meta-escala neutra, já que o ato de interpretação ele mesmo varia quando embutido em regimes de prática e sensibilidades islâmicas ou seculares. A traduzibilidade entre esses regimes é fundamentalmente uma questão de poder, como explora Mahmood em seu engajamento posterior com controvérsias, como as polêmicas em torno das representações satíricas do profeta Muhammad na Dinamarca (Mahmood, 2009, neste volume) e do romance *Azazeel* no Egito (Mahmood, 2013), quando objetos e narrativas se movem entre domínios religiosos e seculares ao evocar tanto os seus entrelaçamentos quanto as suas fricções inevitáveis na modernidade.

O trabalho de Mahmood foi de grande inspiração para o desenvolvimento de minha tese de doutorado sobre a pedagogia e política do treinamento pastoral entre Pentecostais em Gana (Reinhardt, 2013). Eu me tornei particularmente interessado em expandir seu modelo de habilitação ética para além da questão do cultivo de si, de modo a englobar o que Alasdair MacIntyre (1999) chama de “redes de florescimento”. No meu caso, isso implicava em considerar o *milieu* da habilitação pentecostal, comunidades hierárquicas de prática formadas por conversos novatos e experientes, através das quais o ofício do pastor é transmitido neste país, incluindo contextos institucionalizados,

como “Escolas Bíblicas” ou Seminários Pentecostais, onde fiz a maior parte do meu campo. A dinâmica dessas redes formais e informais ressoava fortemente com que Jean Lave (2011), em seus estudos sobre o aprendizado da alfaiataria na Libéria, chama de “participação legítima periférica”, uma forma de transmissão baseada sobretudo em formas controladas e hierárquicas de fazer coletivo. Ao examinar a dinâmica de transmissão nesses seminários não pude deixar de notar que meus interlocutores também tendiam a insuflá-la com a historicidade bíblica, seguindo um padrão hermenêutico bem similar ao que Hans Frei (1974) chama de “figuração”, um regime interpretativo e semiótico dominante antes do criticismo bíblico ganhar força na Europa do século XVIII, submeter a autoridade desta narrativa à História secular e assim propiciar a Hermenêutica geral (Reinhardt, 2014, 2016).

De acordo com Frei, três aspectos principais caracterizam a leitura figural. Primeiro, as narrativas bíblicas descreviam ocorrências históricas, logo o texto não provia “evidências” para eventos que se desenrolavam em uma temporalidade não bíblica (o que Benjamin chama de o “tempo vazio e homogêneo” da História secular). O texto fazia o que chamamos de “sentido literal” dentro de uma historicidade em que Deus tinha um papel definitivo. Segundo, a história bíblica era cumulativa, o que colocava o problema da unidade de uma cânone altamente fragmentado. Essa tensão era endereçada ao se fazer personagens, eventos, e profecias do Velho Testamento “figuras” de suas versões posteriores. O sentido figural era portanto uma extensão ou realização do sentido literal e não o seu oposto, como no caso do sentido “simbólico”. Isso se reflete no terceiro aspecto: a figuração também extravasava as fronteiras do texto ao assistir o leitor a “incorporar o pensamento, a experiência e a realidade extra-bíblica ao único mundo detalhado e tornado acessível através da narrativa bíblica, não o contrário” (Frei, 1974, p. 3). Uma figura bíblica portanto não é uma metáfora, mas um evento histórico que antecipa outros eventos históricos ao desvelar um padrão de iterabilidade divino.

Entre meus interlocutores — pastores neófitos e seus mestres — notei uma tendência particular a sincronizar a historicidade bíblica e o processo

pedagógico em que participavam através de uma figuração de relações, o que chamo de *imitatio relationes*, em contraposição ao modelo da *imitatio Christi* (Reinhardt, 2016, p. 57). Para eles, ser um bom aprendiz de pastor era imitar não apenas Paulo, Moisés e Elias, mas sobretudo imitar relações bíblicas de discipulado, como Paulo-Timóteo, Moisés-Josué, Elias-Eliseu. Esse processo particular de citacionalidade não apenas delineava como a autoridade deveria ser exercitada durante o aprendizado, mas também incutia a transmissão religiosa como uma série de potencialidades carismáticas, baseadas no axioma bíblicamente fundamentado de que “o Espírito Santo trabalha através das relações”. Meu interesse particular com esse mergulho imanente na hermenêutica do discipulado pentecostal foi explorar a especificidade teopolítica do poder pentecostal em África. Tal projeto me levou à noção de “poder apostólico”: centrípeto, como a autoridade carismática em Weber, e centrífugo, como o poder pastoral em Foucault. Destaco como uma abordagem teopolítica para essas igrejas problematiza as opções disponíveis na vasta literatura sobre o tema, que tendem a caracterizá-las ora como “democráticas”, já que fortemente baseadas na participação e no empoderamento horizontal, ora como “patrimoniais”, já que baseadas em líderes carismáticos fortes e verticais. Meu trabalho expande para o caso do pentecostalismo africano o projeto comparativo de Mahmood de uma antropologia do “sujeito das normas” (Mahmood, 2005, p. 22). Como na inspiradora obra de Saba, esse processo implica em encontrar o político em lugares não usuais ao começar a pensá-lo assim como o fazem nossos interlocutores, o que inevitavelmente inclui o problema da hermenêutica religiosa.

REFERÊNCIAS

ALLAN, Michael. *In the Shadow of World Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

ALLAN, Michael. Reading Secularism: Religion, Literature, Aesthetics. *Comparative Literature*, Durham, v. 65, n. 3, p. 257-264, Summer 2013.

ASAD, Talal. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man*, London, v. 18, n. 2, p. 237-259, 1983.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (ed.). *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986a. p. 141-164.

ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University, 1986b. (Occasional Papers Series).

BOYARIN, Jonathan. *The Ethnography of Reading*. Berkeley: University of California Press, 1993.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge Classics, 1999.

FREI, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative: a Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.

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

LAVE, Jean. *Apprenticeship in Critical Ethnographic Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

MAHMOOD, Saba. Azazeel and the Politics of Historical Fiction in Egypt. *Comparative Literature*, Durham, v. 65, n. 3, p. 265-284, 2013.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: the Reform of the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide? *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009.

MANGUEL, Alberto. *A History of Reading*. London: Penguin, 1997.

REINHARDT, Bruno. De Epifania a Método: a Teopolítica do Testemunho em um Seminário Pentecostal em Gana. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 44-70, 2016.

REINHARDT, Bruno. Soaking in Tapes: the Haptic Voice of Global Pentecostal Pedagogy in Ghana. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 20, n. 2, p. 315-336, 2014.

REINHARDT, Bruno. “*Tapping into the Anointing*”: Pentecostal Pedagogy, Connectivity, and Power in Contemporary Ghana. 2013. Thesis (Ph.D. in Anthropology) – University of California, Berkeley, 2013.

RICOEUR, Paul. The Model of the Text. *Social Research*, New York City, v. 38, p. 529-55, 1971.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

