

HERMENÊUTICA

Michael Allan^{1, 2}

Na conclusão de um de seus primeiros artigos sobre gênero e Islã no Egito moderno, Saba Mahmood reflete sobre as implicações de sua abordagem hermenêutica. “Eu sou frequentemente perguntada”, ela afirma, “se essa abordagem hermenêutica para as atividades de um movimento islâmico não necessariamente implica na suspensão do julgamento político” (2001, p. 223). Ela continua sublinhando seu compromisso com um tipo particular de investigação:

[...] [A]o analisar o problema da política, devemos começar com questões fundamentais sobre a relação conceitual entre corpo, Self e agência moral enquanto constituídos por diferentes posições culturais e políticas, e não apegar-se a nenhum modelo particular como axiomático, como tende a ser o caso nas narrativas progressistas. (Mahmood, 2001, p. 223).

Muito poderia ser dito sobre a sobrevida desta passagem em sua crítica subsequente ao feminismo politicamente prescritivo em *Politics of Piety* (Mahmood, 2005, p. 10, 36, 39, 153, 195, 197), suas reflexões sobre as polêmicas em torno dos cartuns dinamarqueses em “Religious Reason and Secular Affect” (Mahmood, 2009, neste volume) ou sua leitura do romance histórico *Azazel* em *Religious Difference in a Secular Age* (2016). No entanto, eu começo com essa passagem anterior para sublinhar as ressonâncias do que Mahmood descrevia como sua “abordagem hermenêutica”. Dos vários eixos críticos que compõem a sua obra — subjetividade, gênero, incorporação, ou religião — hermenêutica tem uma aparição mais discreta, apesar de

¹ É professor do Departamento de Literatura Comparativa da Universidade do Oregon, EUA. E-mail: mallan@uoregon.edu.

² Tradução por Bruno Reinhardt.

persistente. Os compromissos duradouros de Mahmood enquanto acadêmica são ancorados menos em uma visão prescritiva sobre como o mundo deve ser (narrativas progressistas) do que em um engajamento analítico com o problema de como as sensibilidades são formadas (hermenêutica).

Como, então, deveríamos ler, interpretar ou entender o uso que Mahmood faz do termo hermenêutica? Um antropólogo toma esse termo de modo diferente que um teólogo, um literário, um historiador? Essas questões têm peso importante para mim. Enquanto professor de Literatura Comparativa, eu admito que a hermenêutica crítica de Mahmood tem informado e inspirado a forma com que leio (Allan, 2013, 2016). Seus seminários expandiam a hermenêutica para além da linhagem de Schleiermacher, Gadamer e Ricoeur, de modo a englobar preocupações com disciplinas corporais, sensibilidades e disposições. E dada a extensão com que meu próprio campo se ancora em observações textuais, eu aprendi ricamente com a ênfase de Mahmood na leitura como uma prática incorporada [*embodied*]: uma conexão íntima entre o cultivo de sensibilidades, de um lado, e uma ideologia textual, por outro. De acordo com o uso de Mahmood, a hermenêutica não é uma questão de leitura, no sentido estrito, referindo-se mais às sensibilidades que inflectem a atitude crítica. De fato, pode-se dizer que o sítio interpretativo primário na obra de Mahmood é menos o texto (seja ele *Azazeel* ou os cartuns dinamarqueses, por exemplo) do que as condições de sua recepção, os termos das respostas, os enquadramentos rivais de inteligibilidade que evocam. Pode-se ver que o engajamento minucioso de Mahmood com o corpo (situações, sensibilidades e condições) e a mente (interpretação, respostas, crítica) tem implicações especialmente agudas para o modo com que concebemos o pensamento, a interpretação e, em última instância, a própria hermenêutica.

A teoria literária tem há muito tempo se inspirado na antropologia e eu suponho que o mesmo possa ser dito ao contrário. A versão de Stephen Greenblatt para o novo historicismo se baseia em Clifford Geertz, e o *Writing Culture*, de James Clifford, visa absorver os debates da teoria literária correntes em sua época. Como uma prática de leitura inspirada em Mahmood se

pareceria? Quais implicações sua análise hermenêutica teria para os estudos literários e culturais? Para começar, eu vejo o trabalho de Mahmood como uma guinada crítica da análise textual representacional (do tipo avançada por Edward Said e Timothy Mitchell) para uma consideração da análise ética (que ecoa o trabalho de Talal Asad). Assim como Asad, Mahmood empurra a hermenêutica para além da textualidade, interpretação, ou representação de modo a considerar as práticas e disciplinas que fazem possível um certo tipo de relação para com os textos e o significado. Podemos pensar na crítica de Asad (1983) à antropologia da religião de Geertz — esse ensaio basilar para os seminários de Mahmood. Enquanto Geertz endereça o papel dos símbolos em contextos religiosos como um sistema cultural, Asad endereça as práticas através das quais estes símbolos se tornam simbólicos. Com a sua ênfase em “como disciplinas sociais produzem e autorizam conhecimentos” (Asad, 1983, p. 252), Asad questiona a formação de categorias e as contingências do modelo semiótico de interpretação. Mesmo na introdução de *Formations of the Secular*, em que engaja com termos-chave dos estudos literários clássicos (símbolo, mito, alegoria), Asad o faz através de uma abordagem antropológica crítica das disciplinas e práticas através das quais certos pensamentos se fazem possíveis.

Já na passagem anteriormente citada de Mahmood, “hermenêutica” aparece de maneira inseparável de “análise”, e seu engajamento analítico já é ele mesmo compromissado com uma abordagem hermenêutica. Sua dívida com a teoria da prática é clara. Seu ensaio *Secularism, Hermeneutics and Empire* (Mahmood, 2006) e suas reflexões sobre *Azazel* são dois exemplos bastante explícitos deste engajamento com a leitura, a interpretação e a ideologia textual. De forma intrigante, no entanto, é seu artigo “Religious Reason and Secular Affect” que me vem à mente pelos *insights* que oferece ao emaranhamento entre leitura, interpretação e ética. Como em muitos de seus artigos, este ensaio começa destacando a distinção entre “polêmica estridente” e “vozes mais reflexivas” (Mahmood, 2009, p. 833) de modo a reenquadrar os termos em que o escândalo dos cartuns dinamarqueses deve ser entendido. O ensaio apresenta uma antropologia predicada não na

distinção entre “aqui” e “alhures”, mas em distinções analíticas entre respostas estridentes e reflexivas, leituras boas e descuidadas. O que eu admiro neste ensaio é sua capacidade de isolar e descrever os limites de uma compreensão mimética dos cartuns. Por um lado, Mahmood provincializa pressuposições sobre a função mimética dos textos e, por outro, ela considera ideologias textuais alternativas — neste caso ancoradas em uma atenção à *schesis* (que ela lê contra a *mimesis*). Ao levar a sério o papel do profeta Muhammad como um modelo incorporado de/para a virtude, ela expande a conversa para muito além do problema da representação boa ou má, liberdade de expressão ou blasfêmia. A análise de Mahmood e seu interesse duradouro nos debates históricos em torno da *schesis* a levam a examinar as sensibilidades que informam a experiência do encontro estético. Definir o que é um cartum, a arte, a religião ou a literatura assim se torna inseparável de debates sobre como eles vêm a se realizar e relacionar. E esse processo é predicado criticamente nas sensibilidades que subjazem ao tipo de leitura em jogo.

Parte da riqueza das discussões hermenêuticas (em oposição a formulações generalizadas sobre a leitura) é que a hermenêutica demanda um engajamento com tradições interpretativas. Se a riqueza da abordagem de Mahmood está em como ela situa práticas no tempo e no espaço, então podemos especular sobre as implicações mais amplas de seu trabalho para uma compreensão da leitura. É possível pensar comparativamente sobre práticas hermenêuticas? Existiria algo como uma hermenêutica comparativa? Ou seja, poderia o termo “hermenêutica” englobar tradições interpretativas bíblicas, védicas, talmúdicas ou corânicas, por exemplo? Em caso positivo, a partir de qual posição poder-se-ia comparar tradições interpretativas? Há uma tendência dentre os acadêmicos de meu campo a conectar modos literários de leitura à hermenêutica bíblica e o alto criticismo alemão. Eu valorizo a riqueza desses argumentos sobre a inter-relação entre tradições bíblicas e seculares, mas me pergunto sobre suas implicações sobre tradições (sejam elas literárias ou religiosas) que fogem ao alcance do cristianismo. Se adotamos a linguagem da hermenêutica, não arriscamos a nos encasular em um mundo em que toda prática de leitura seria um desenvolvimento

inerente da exegese bíblica? Colocando de forma simples: será que toda leitura literária seria necessariamente protestante? Será que haveria um fora para a ideologia textual da leitura literária?

Quando coloco essas questões, já antecipo as várias maneiras que o trabalho de Mahmood já nos provê com algumas respostas. Formalmente, poderíamos encontrar ecos de uma resposta nos modos com que ela endereça o secularismo como um desenvolvimento do cristianismo. Mas eu sou atraído a considerar traços do trabalho de Mahmood pertinentes para entender a declaração de Asad de que o secular constituiria uma forma de mediação transcendente (Asad, 2003, p. 5). Se até aqui eu sublinhei a hermenêutica no nível da interpretação prática conectada historicamente à análise textual, então sou igualmente atraído pelo modo com que o trabalho de Mahmood também se esforça para pensar para além de modelos linguística ou textualmente determinados, ou seja, o que seu trabalho oferece para expandir o conceito de mediação. Haveria uma hermenêutica para as mídia? De que maneira as práticas não textuais complicam as tradições interpretativas? Em um momento em que minha pesquisa se expande da literatura para explorar a fase inicial da história do cinema no Oriente Médio e no Norte da África, eu continuo a aprender ricamente com as reflexões de Mahmood. Sua atenção para as sensibilidades que informam a inteligibilidade social dos textos no tempo no espaço é essencial, permitindo uma virada crítica da reverência às fontes textuais para os termos em que elas são constituídas. Sou imensamente grato por essa lição sobre como ler e sou igualmente grato por reencontrar recursos para se pensar os limites da textualidade mais uma vez em seu trabalho. Essa, poder-se-ia dizer, é outra implicação ressonante de sua abordagem hermenêutica e a disciplina generativa que ela oferece.

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.

MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.

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

MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: a Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

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

MAHMOOD, Saba. Secularism, Hermeneutics, and Empire: the Politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, Durham, v. 18, n. 2, p. 323-347, 2006.

Recebido em: 28/10/2019

Aprovado em: 28/10/2019

ARTIGOS