

O “MUNDO DO TEXTO” E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA NO ISLAMISMO*

THE “WORLD OF TEXT” AND THE CONSTRUCTION OF RELIGIOUS IDENTITY IN ISLAMISM

Walter Salles**
Johnny Artur dos Santos***

Resumo

Este ensaio procura mostrar como a identidade pessoal e coletiva, construída a partir da tradição islâmica, é sempre uma identidade que encontra no Alcorão o instrumental linguístico que a eleva à linguagem e, portanto, ao sentido. Além disso, busca explicitar como a possibilidade de uma nova interpretação do Alcorão, para além da literalidade do texto, parece ser fundamental para uma melhor compreensão da construção de uma identidade religiosa que é profundamente dependente do texto sagrado, compreensão que pode abrir novos horizontes no diálogo com o mundo islâmico. Esses novos horizontes podem ser vislumbrados desde a reflexão hermenêutica desenvolvida por Paul Ricoeur, notadamente a partir de sua noção de “mundo do texto”.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica. Identidade. Religião. Texto.

*Trabalho do projeto de pesquisa Identidade narrativa e linguagem religiosa. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur como princípio de análise do pluralismo religioso. O presente trabalho é fruto da pesquisa desenvolvida no programa de Iniciação Científica da PUC-Campinas como parte das atividades do Grupo de pesquisa “Teologia contemporânea” que possui como linha de pesquisa “Questões contemporâneas de hermenêutica em Teologia fundamental”. Esta observação inicial se faz necessária para prevenir o leitor quanto às pretensões de um trabalho que deseja ser de iniciação, de iniciar alguém na aventura da pesquisa científica.

**<wfsalles@puc-campinas.edu.br>.

***Aluno de graduação da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas.

Teocomunicação	Porto Alegre	v. 40	n. 3	p. 358-377	set./dez. 2010
----------------	--------------	-------	------	------------	----------------

Abstract

This article is based upon the dialogue between Judaism and Christianity, assuming that religious identity arises from – besides other elements- the Traditional texts. The reflection we propose uses the relationship between the world of the text and the narrative identity, these concepts taken from philosophical hermeneutics by Paul Ricoeur. In other words, the creation of religious identity supposes the hermeneutics of oneself on the mirror of the words, which are taken from the Traditional texts. The objective of this reflection is to understand how this hermeneutics of the self can contribute to the dialogue between two monotheistic traditions that lay the foundation of their identities on the Sacred texts.

KEYWORD: *Hermeneutic. Identity. Religion. Text.*

Introdução

Talvez, desde essa iniciativa feminina que busca de uma maneira ousada, corajosa, de se apropriar do texto sagrado de sua tradição se possa vislumbrar novas perspectivas para o diálogo entre judeus, cristãos e muçulmanos. E isso a partir da noção de uma identidade religiosa que se diz, se narra, desde o instrumental linguístico fornecido por seus textos sagrados e da ideia de mundo do texto que nos possibilita a compreensão da própria identidade humana e religiosa no espelho das palavras. Somente uma identidade religiosa assim compreendida é capaz de ir ao encontro de outras tradições culturais que em uma língua diferente narram a relação fundamental com o Sagrado, sempre respeitando a alteridade religiosa em sua irredutível diferença.

Uma observação preliminar se faz necessária para expressar o objetivo da pesquisa em torno da construção da identidade religiosa no Islamismo, tendo como pano de fundo a importância do texto sagrado na construção desta identidade. Trata-se, pois, de verificar como a identidade pessoal e coletiva elaborada no interior da tradição islâmica é sempre uma identidade construída a partir de um texto fundador, (Al) Corão, sendo a interpretação desse texto fundador uma reconfiguração da tradição islâmica, a qual, ao ser narrada, destaca alguns aspectos em detrimento de outros. Além disso, trata-se de explicitar como a compreensão da identidade religiosa no contexto da tradição islâmica pode ajudar no diálogo com as duas outras religiões monoteístas cuja tradição igualmente se constrói a partir de textos fundadores: o Cristianismo e o Judaísmo.

1 O “mundo do texto” e a formação da identidade religiosa

Na história das religiões, três são aquelas que recebem a denominação de religiões do livro: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Isso porque a fé que emana de suas tradições é uma fé textual, ou seja, tem nos textos sagrados o instrumental linguístico fundamental para dizer a sua experiência com Sagrado. Além disso, essas três tradições religiosas têm na figura de Abraão uma raiz comum, conforme é relatado em seus textos fundadores, sendo por isso consideradas também como religiões abraâmicas. Um terceiro aspecto a ser destacado é a fé no Deus único, criador e salvador, professada por essas tradições religiosas, o que as configura como religiões monoteístas. Estes três aspectos – o texto sagrado, a figura de Abraão e o monoteísmo – são frequentemente utilizados por aqueles que se empenham no diálogo interreligioso como o horizonte que possibilita a busca por um diálogo fecundo entre essas três tradições. Todavia, a fim de respeitar o objetivo e a dinâmica própria da iniciação científica que possibilitou a elaboração desse trabalho, as reflexões aqui apresentadas estarão limitadas pela compreensão da construção da identidade religiosa do povo muçulmano que tem o Alcorão (ou Corão) como livro sagrado. Para tanto, a noção de “mundo do texto”, oriunda das reflexões do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), será tomada como referencial teórico do presente trabalho.

À semelhança do Judaísmo e do Cristianismo, faz parte da confissão de fé da tradição islâmica a revelação de Deus na história de um povo. Todavia, para essa tradição, Deus revelou-se a Maomé sob o nome de Alá e lhe transmitiu seus ensinamentos, os quais foram posteriormente colocados sob a forma de um texto. Este texto sagrado é tido como único e sempre idêntico a si mesmo, pois para a fé islâmica o Corão não foi construído ao longo dos séculos tal como a Torah (tradição judaica) e a Bíblia (tradição cristã), e, além disso, sempre revela aquilo que foi, que é e que será a vontade de Alá.

Todavia, não podemos deixar de abordar alguns pontos sobre o Corão, desde a perspectiva de estudos recentes na área da hermenêutica que possibilitam uma nova interpretação e compreensão da mensagem contida no livro sagrado do Islã, embora autoridades oficiais do Islamismo neguem a possibilidade de uma nova interpretação dos ensinamentos revelados a Maomé. No entanto, a possibilidade de uma nova interpretação do Corão, para além da literalidade do texto, parece ser fundamental para uma melhor compreensão da construção de uma

identidade religiosa que é profundamente dependente do texto sagrado, compreensão que pode abrir novos horizontes no diálogo com o mundo islâmico.

Estes novos horizontes podem ser vislumbrados desde a reflexão hermenêutica desenvolvida por Paul Ricoeur, que sempre se mostrou sensível à riqueza da linguagem, para com diversidade e irredutibilidade de seus usos. Ricoeur vê a própria religião como uma forma de linguagem, tomando a sério *a analogia que diz que estamos ligados a uma religião como estamos ligados a uma linguagem*, assim sendo, suspeitava de *todos aqueles que propunham uma ‘linguagem bem formada’, uma linguagem que traduzisse as outras limitando-lhes o sentido*. Este pressuposto é fundamental para compreender Ricoeur quando interroga essa diversidade, essa multiplicidade de linguagens, desde a perspectiva da narratividade. Assim sendo, *é a própria diversidade das linguagens que permite a diversidade do ato de narrar: referimo-nos ao mundo de vários modos, o que não só enriquece a narrativa como a própria ‘verdade’ ou ‘referências’ que ela visa*.¹

Neste sentido, podemos falar que há um parentesco entre a metáfora e a narrativa, pois ambas têm a capacidade de refazer o mundo: *O mundo do texto, porque é mundo, entra necessariamente em colisão com o mundo real, para o ‘refazer’, quer confirmando-o, quer negando-o*.² A noção de “mundo do texto”, como a desenvolve Ricoeur, possibilita uma melhor compreensão do papel de uma obra literária na construção de uma identidade religiosa ao abrir o texto a novas interpretações que estão para além da intenção primeira do autor. Para Ricoeur, a tarefa da hermenêutica diz respeito ao mundo que o texto desdobra diante de si e do leitor que dele se aproxima, o lê e interpreta.

Entretanto, é preciso lembrar que, em suas reflexões, Ricoeur é em parte herdeiro da reflexão de Martin Heidegger (1889-1976) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Com Heidegger, a questão da compreensão situa-se como uma dimensão essencial do Dasein, do “ser-aí”, ou seja, a compreensão passa a ser vista como o modo de ser-no-mundo. Isso faz do ato de compreender a abertura de uma possibilidade de ser (no mundo) e não simplesmente o conhecimento de um fato bruto ou do outro. Heidegger toma distância da distinção entre explicar e compreender, uma vez que para ele explicar é na verdade compreen-

¹ HELENO, José M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*, p. 180.

² RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Ensayos de Hermenéutica II, p. 21.

der-se. Já para Gadamer, estamos sempre situados na história; pertencemos a uma tradição que nos forma e informa, e ao entrarmos em contato com expressões significativas de outra situação histórica, ocorre na verdade um encontro de horizontes de sentidos. Na linguagem de Gadamer, dá-se uma “fusão de horizontes” e não um conhecimento objetivo do outro, e nessa fusão, o mundo ou o horizonte de quem compreende é ampliado pela abertura provocada pelo horizonte alheio. Esta noção gadameriana tem por pressuposto a visão positiva no que diz respeito à presença do outro (cultura, tradição religiosa, pessoa), o que não é o caso para aqueles que veem a pluralidade como uma ameaça à própria identidade (cultural e religiosa).

Assim, a noção de ser-no-mundo de Heidegger e a noção gadameriana de pertença histórica estão na base da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur que nos ajuda a refletir sobre a construção da identidade religiosa e, conseqüentemente, do diálogo interreligioso.

Entretanto, apesar da influência heideggeriana em seu pensamento filosófico, Ricoeur considera inevitável um longo percurso pela questão da linguagem e da interpretação, algo distinto do salto direto ao ser, promovido por Heidegger. Afinal, é no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado. Em suma, Ricoeur propõem uma via longa na qual a interpretação é tida como um processo complexo que inclui tanto a explicação (descrição das estruturas e suas leis) como a compreensão (a apropriação do sentido pelo sujeito).³

A interpretação de um texto exige a superação de uma distância, de um distanciamento cultural a partir da incorporação do sentido do texto na compreensão que alguém tem de si mesmo, algo distinto de uma arte ou técnica de especialista. A hermenêutica diz respeito a todo ser humano que busca a compreensão do mundo e de si mesmo, e que, para tal, lança mão dos modos de compreensão que lhe estão disponíveis: metáfora, alegoria, mito, analogia... Há, pois, uma profunda ligação entre interpretação e realidade, sendo a interpretação da realidade o dizer algo sobre alguma coisa. Na semântica grega, já se sabia que *dizer algo de alguma coisa já é dizer outra coisa, é interpretar*.⁴ Por isso, na linguagem temos a indicação de que a compreensão é um modo de ser, sendo o texto expressão da vida fixada pela escrita, ou seja, a tessitura da vida.

³ GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade*, p. 46.

⁴ RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*, p. 8.

A hermenêutica possui, pois, uma relação privilegiada com a linguagem, como mostra o caráter polissêmico de nossas palavras que possuem mais de uma significação quando consideradas fora de seu uso em determinado contexto. Esta polissemia põe em jogo uma atividade de discernimento. A interpretação é propriamente esta atividade de discernimento, a qual, no nível mais elementar, consiste em reconhecer a univocidade da mensagem que o locutor constituiu, tendo por base a polissemia do léxico comum. Por sua vez, a reflexão é o elo entre a compreensão de si, ou seja, *a reflexão é a apropriação do nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser, através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo.*⁵ Neste sentido, ao tornar-se contemporâneo do texto, o intérprete pode apropriar-se de seu sentido, ou seja, a apropriação do sentido é guiada pelo desejo de compreensão de si mesmo. Todavia, a centralidade do sujeito não pode ser colocada como dimensão introdutória e muito menos como centro de gravidade da questão hermenêutica. Além disso, o texto é para Ricoeur o paradigma do distanciamento na comunicação e por isso mesmo revela uma dimensão fundamental da experiência histórica do ser humano: a historicidade é uma comunicação na e pela distância.⁶

Esse tipo de comunicação supõe que o texto possa preservar o discurso de sua destruição ao longo do tempo. Todavia, não é apenas essa a função da escrita, uma vez que ela promove igualmente a autonomia do texto como algo que lhe é constitutivo. É graças à escrita que o mundo do texto faz explodir o mundo do autor, uma vez que na escrita temos a superação do horizonte intencional, finito, do autor. Desta maneira, a hermenêutica se afasta da alternativa que durante muito tempo marcou o seu exercício: ou compreender um autor ou entender a estrutura de um texto. Esse distanciamento nos aproxima da ideia de que interpretar é trazer à linguagem o tipo de ser-no-mundo que se desvela diante do texto. Em outras palavras,

[...] a escrita torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor. O que o texto significa, não coincide mais com aquilo que o autor quis dizer. Significação verbal, vale dizer, textual, e significação mental, ou seja, psicológica, são doravante destinos diferentes [...] O texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico quanto

⁵ RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*, p. 18-19.

⁶ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*, p. 44.

do ponto de vista psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa nova situação: é o que justamente faz o ato de ler.⁷

Esta maneira de entender o papel da escrita provoca uma nítida ruptura com a hermenêutica romântica, que fazia da interpretação o ato de compreender um autor e às vezes melhor do que ele mesmo se compreendia. A escrita liberta, pois, o discurso da contingência do diálogo, na medida em que o fixa em uma obra, e a reorientação da hermenêutica supõe a noção de texto e a sua apropriação por parte do leitor, uma e outra se configurando respectivamente no momento objetivo e no momento subjetivo da tarefa hermenêutica. De fato, uma proposição de mundo é aquilo que deve ser interpretado em um texto, um mundo que podemos habitar e a partir do qual podemos compreender a nós mesmos.⁸

O “mundo do texto” é, pois, o objeto propriamente dito da hermenêutica, sendo a sua tarefa primeira deixar aflorar este mundo que o texto desvela diante dele. E uma vez desdobrado diante do texto, ele apresenta-se como proposição de mundo que, ao entrar em contato com o mundo real, o refaz, seja confirmando-o, seja reconfigurando-o. A proposição de mundo efetuada pelo texto nos coloca diante do problema da apropriação ou da aplicação do texto ao contexto do leitor. Não se trata de querer impor ao texto a nossa capacidade finita de compreender, mas expor-se a ele, deixar-se formar pela proposição de mundo que nos é feita, o que é possível chamar de metamorfose do ego, afinal *só me encontro como leitor, perdendo-me*.⁹ Neste sentido, compreensão significa desapropriação e apropriação de si, e isto supõe uma distância crítica de si mesmo. Isto faz com que a interpretação seja todo o contrário do desejo de contemporaneidade ao autor, conforme supunham Schleiermacher e Dilthey; ela é apropriação de uma proposição de modo de ser, entendida como objetivação típica das obras da cultura. Além disso, a apropriação pela interpretação significa a superação da distância cultural e possui também o caráter de atualização, ou seja, a efetivação das possibilidades semânticas do texto.

A operação objetiva da interpretação significa tomar o caminho aberto pelo texto, colocar-se em marcha em direção ao oriente do texto.

⁷ RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*, p. 53.

⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁹ *Ibidem*, p. 58.

Por isso, interpretar é um risco, uma vez que significa expor-se diante do texto para habitar o mundo que se desdobra diante dele, texto e leitor. Em outras palavras, interpretar é *decifrar a vida no espelho do texto*.¹⁰

No empreendimento hermenêutico, busca-se a confrontação, o diálogo, a conversação entre o intérprete e a proposição de mundo feita pelo texto. Não se trata, pois, de encontrar subjacente ao texto uma intenção perdida, a do autor, e sim, como dissemos acima, de se expor ao mundo que o texto desvela diante dele, face ao leitor. Neste sentido, a consciência expõe-se ao mundo que o texto cria e que possibilita uma nova compreensão de si mesmo. Entretanto, é importante ressaltar que a hermenêutica convida a fazer da subjetividade a última categoria de uma teoria de compreensão. E mais, a subjetividade deve ser perdida como origem a fim de ser encontrada em uma função mais modesta do que a de origem radical, como o queria Descartes a partir da ideia do eu absoluto expresso por “Penso, logo existo”.

Esta descentralização nos afasta de qualquer atitude subjetivista, uma vez que a compreensão de si acontece por meio da compreensão diante de algo, no caso o mundo do texto. É neste sentido que temos também o abandono do “Eu”, dono de si mesmo, para pensar no “si”, discípulo do texto. E o que torna possível a leitura de um texto é justamente o seu não fechamento sobre si mesmo, ou ainda, a sua abertura a outras possibilidades. Em outras palavras, a compreensão de um texto não é um fim em si mesmo.

Além disso, no processo de interpretação, não cessamos de interpretar um texto por meio de outros textos, ou seja, ler e interpretar é colocar em marcha um novo discurso a partir do discurso do texto lido e interpretado. Por isso, a interpretação de um texto chega a termo na interpretação de si mesmo, do leitor que doravante se compreende melhor, se compreende diferentemente ou começa a se compreender. Com a escritura, temos a objetividade do texto que nos permite apreender a significação do evento da palavra (o discurso) e não o evento do dizer, mas o dito da palavra.

A dissociação entre a significação do texto e a intenção do autor rompe as amarras psicológicas do autor e introduz o leitor na permanente aventura da interpretação. Assim, como o texto liberta a sua significação da tutela da intenção mental (do autor), ele livra sua referência dos limites da referência ostensiva (o mundo do autor). As referências abertas pelo

¹⁰ RICOEUR, P. *Conflito das interpretações*, p. 322.

texto nos colocam diante de um mundo de novas possibilidades, de novas dimensões, no qual se dá o risco da interpretação.

A compreensão de um texto passa a ser também a compreensão da nossa situação de leitores. Por isso, aquilo que compreendemos em um discurso não é outra pessoa, mas um projeto de vida ou, na linguagem heideggeriana, o esboço de um novo ser-no-mundo. É, pois, a escritura que revela o destino do discurso: projetar um mundo. O que é escrito se dirige ao auditório que o texto criou e não somente ao “tu” do diálogo, o interlocutor, caracterizando a dimensão de universalidade do discurso, na medida em que o discurso pela escrita escapa aos limites do face-a-face “eu-tu”, aquele que fala e aquele que escuta. O face-a-face da escritura (do escrito) é (ou equivale) àquilo que alguém é capaz de ler.

Ricoeur entende a linguagem como sendo fundamentalmente uma experiência pessoal de mundo trazida à linguagem, dotando-a de sentido e tornando-a acessível a outra pessoa. Por isso, ele reflete de maneira fecunda a dialética entre pertença e distanciamento a partir da noção de texto que é apreendido como discurso fixado pela escrita. O texto configura-se como o paradigma da comunicação no distanciamento, o que manifesta um caráter fundamental da historicidade humana: uma comunicação na e pela distância.

Assim sendo, interpretar significa apropriar-se do mundo que o texto desdobra diante de si e do leitor, apropriação que acontece no ato da leitura. E aqui vale a pena destacar uma ideia importante da reflexão Ricoeur: *ler um livro é considerar o seu autor como já morto e o livro como póstumo*,¹¹ o texto cria autonomia substancial. Diferentemente do discurso oral em que se estabelece uma relação direta entre locutor e ouvinte, no discurso escrito o autor já não tem poder sobre ele, pois a obra existe por si mesma, tem vida própria, compõe um mundo próprio. O texto pode, portanto, ser apropriado em outras situações por leitores que se encontram distantes, ou seja, não compartilham de modo imediato da mesma situação do autor do texto. O texto destaca-se de seu contexto original, ganhando a possibilidade de se descontextualizar e recontextualizar em situações muito diferentes daquela da qual emergiu.

Não cessamos de recontextualizar o texto, pois o interpretamos mediante outros textos, de nossa tradição, tornando-se assim um processo interminável de reapropriação. Assim, *se o texto veicula um*

¹¹ GENTIL, H. S. *Para uma poética da modernidade*, p. 139.

*mundo, não podemos dizer que também o mundo se dá, ele mesmo, sob a forma textual?*¹² Para Ricoeur, de fato, o que deve ser apropriado em um texto é a proposição de mundo que ele desdobra diante de si e do leitor que dele se aproxima, um mundo no qual me projeto e, portanto, posso melhor me compreender ou começar a compreender quem sou, posso interpretar a minha própria identidade. Neste sentido, o processo hermenêutico na leitura de um texto desapropria o leitor-intérprete de sua identidade primeira a fim de abri-lo a novas possibilidades de ser, a novas maneiras de agir e habitar o mundo.

No contexto deste ensaio, a insistência sobre a pertinência da hermenêutica textual desenvolvida por Paul Ricoeur encontra sua razão de ser na melhor inteligibilidade que esse trabalho hermenêutico proporciona às relações entre a leitura do texto sagrado e a construção de uma identidade religiosa, sobretudo ao colocar em questão uma pretensa transparência do sujeito a si mesmo e também na medida em que se concebe a compreensão de si a partir da mediação de signos, símbolos e textos: compreender-se diante de uma obra da cultura é receber “um outro si”, diferente daquele que chega à interpretação. Neste momento, destacaremos de forma sintética a importância da hermenêutica de si no espelho das palavras dos textos sagrados para a construção da identidade religiosa.

Em primeiro lugar, essa hermenêutica nos ajuda a ultrapassar uma concepção de tessitura da revelação como sendo o ditado do autor divino a um interlocutor privilegiado (autores bíblicos e Maomé, por exemplo), ou seja, o que está escrito no livro sagrado seria uma tradução literal da palavra divindade. Do contrário, não seria possível considerar as formas de discurso que compõem esses textos, formas que manifestam um contexto cultural e um momento histórico bem determinados, os quais são reveladores de um certo mundo, diante do qual o leitor tem a possibilidade de ver desvelar-se um “novo ser” com relação à sua existência ordinária. Uma ruptura movida pela vontade de fazer existir um mundo novo no qual se possa habitar.

Em seguida, possibilita um equilíbrio entre palavra e escritura ao considerar a situação hermenêutica das primeiras comunidades religiosas, tomando assim distância da obsessão por uma palavra original que seja a voz do fundador ausente. Nas origens das diversas tradições religiosas,

¹² HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*, p. 188.

não há a textualização literal de uma voz, mas textos que já são em si mesmos interpretações de uma mensagem, acolhida na fé.

Por fim, a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur nos convida a manter o equilíbrio entre uma leitura crítica dos textos sagrados e uma aproximação hermenêutica, nos conclama a valorizar a dimensão poética das grandes narrativas. Assim, por exemplo, uma teologia do Novo Testamento não deve se ater à descrição exata dos gestos e das palavras de Jesus, mas narrar a história de Jesus como uma história exemplar que diz respeito aos homens e às mulheres de todos os tempos.

Esses três aspectos supõem o caráter interpretativo de todo conhecimento humano; não existe acesso imediato à realidade na medida em que esse acesso é feito por meio da linguagem que já é necessariamente uma interpretação, a qual não se configura como uma espécie de criação do nada. Além disso, colocar a interpretação como apropriação criativa de uma determinada tradição religiosa é considerar o risco que está presente em todo ato interpretativo: o risco da distorção e do erro, mas que também é o risco do próprio ato de fé, o qual, para ser fiel ao seu impulso originário, deve conduzir a uma interpretação criativa da identidade religiosa.

Esse risco inerente à hermenêutica de si significa arriscar-se em uma nova maneira de ser, possibilitada pela interpretação da tessitura da vida, entendendo-se também a história e a realidade social como um “texto” aberto à interpretação. Nesse arriscar-se, próprio da construção da identidade religiosa, é preciso levar a sério a historicidade da verdade e a historicidade do intérprete que busca atualizar a verdade religiosa para a sua realidade. Para tanto, busca decifrá-la para hoje e desde esta releitura promove uma nova escritura, uma nova narrativa.

O trabalho hermenêutico na construção de uma identidade religiosa é, pois, o esforço constante para tornar cada vez mais inteligível a própria identidade para si mesmo e para os outros, e conseqüentemente, possibilitar o diálogo com as outras tradições religiosas. Essa construção dialogal supõe uma verdade de fé que é fundamentalmente histórica e sem acesso imediato. A verdade religiosa é sempre um devir entregue ao risco da interpretação, da história e da liberdade criativa daquele que crê e interpreta. Por isso, a hermenêutica de si na construção de uma identidade religiosa não deve partir de enunciados concebidos desde conceitos emanados de um pensamento meramente especulativo. Na verdade, deve voltar-se prioritariamente para as expressões que manifestam a maneira como determinada comunidade de fé traduz para

si mesma e para os outros suas formas mais originais de relação com a divindade.¹³

No contexto desta experiência religiosa, a conversação entre o sujeito interpretante e o texto supõe uma condição prévia: o ato de fé, ou seja, um prejulgamento favorável com relação ao texto que é recebido da tradição, assumindo-o como palavra divina, e que é elaborado sempre a partir da interrelação entre a riqueza dos questionamentos que surgem da realidade e a dimensão fecunda da tradição, relação capaz de produzir uma nova interpretação do texto sagrado. Nesse processo hermenêutico, há a busca por um equilíbrio entre a experiência pessoal e a tradição, ou ainda, a valorização da pessoa dentro de um processo de relação interpessoal. Trata-se da apropriação e da reapropriação da tradição por parte do indivíduo, a capacidade de enraizar as manifestações particulares da fé em uma determinada tradição que fornece elementos para a construção e reformulação da identidade pessoal.

Nesta linha de raciocínio, é possível apreender determinados textos como revelação divina na medida em que desdobram diante do leitor a possibilidade de um ser novo no mundo e não porque foram escritos sob o ditado de um suposto autor divino. Em outras palavras, a nossa existência é moldada pelos eventos que nos atingem e isto faz com que dependamos de certos eventos fundadores. Aquilo que somos depende dos testemunhos históricos que acontecem por meio dos eventos que nos atingem profundamente desde o seio de uma tradição.

Por isso, se o paradigma do texto nos coloca diante de uma reorientação da hermenêutica, este mesmo paradigma não nos deixa esquecer que um dos grandes desafios da hermenêutica consiste em interpretar interpretações da realidade. Afinal, a fala e a escrita são uma forma de interpretação e não somente a partir do logos, da razão, mas também do mito e do símbolo, o que exige descobrir um sentido oculto para além do manifesto. Isso vale de modo especial para a linguagem religiosa, pois quando se diz que a linguagem indica um modo de ser, isso se aplica também à linguagem religiosa.

O discurso religioso em geral deve ser considerado como linguagem simbólica ou metafórica. Além disso, a linguagem religiosa, diferentemente da científica (no sentido empírico-formal), não apresenta a sua proposição de mundo em forma de dado mensurável, mas sim como uma possibilidade de ser, de existir. Neste sentido, o intérprete

¹³ RICOEUR, P. Herméneutique de l'idée de Révélation, in: *La Révélation*, p. 30.

dos textos religiosos não deve limitar-se a descobrir o que está escrito; a sua tarefa primeira está em olhar para onde o texto aponta. Daí que interpretar e compreender um texto sagrado, no qual a divindade se manifesta, consiste em seguir a direção para qual o seu sentido indica ou orienta.

A esta perspectiva encontra-se subjacente a ideia de que o ato de crer é indissociável do ato de interpretar, isto é, crer é interpretar, lembrando que muitas tradições religiosas são desde sua origem um movimento de interpretação. Se considerarmos o que foi dito sobre a hermenêutica textual, conforme a concebe Paul Ricoeur, é possível dizer que fê religiosa acontece na nova existência que o mundo do texto possibilita, configurando-se em algo irreduzível a qualquer forma de tratamento linguístico. O movimento ininterrupto da interpretação tem seu início e seu termo no risco de uma resposta que nenhum comentário pode gerar ou esgotar, risco entendido como uma nova possibilidade de existir. Todavia, é importante lembrar que a linguagem religiosa possui características pré-linguísticas que podemos definir como a preocupação última, ou seja, o único necessário a partir do qual nos orientamos em todas as nossas escolhas e que é nomeado de diversas maneiras a partir do pluralismo religioso que caracteriza nosso mundo.

Graças ao processo de distanciamento que a escritura provoca em relação à sua situação inicial, ao seu destinatário primitivo, ou ainda, à mensagem de seu locutor, a palavra chega até nós por meio de seu sentido e não mais na voz de seu proclamador. E é justamente a tradição que faz a ligação entre a palavra e a escritura, bem como entre a escritura e a palavra proclamada, o que faz da tradição a perspectiva histórica desse processo antes mesmo de ser considerada como uma fonte de inspiração suplementar aos textos sagrados.

Desta maneira, a identidade religiosa de um povo é marcada pelo seu agir, pela sua maneira de habitar o mundo, possibilitada pela interpretação dos textos de sua tradição. Falar, portanto, de identidade, é falar daquilo que se forma no seio de um povo, a partir de símbolos, de uma crença, de um livro sagrado. Nesta perspectiva, devemos interpretar o texto como fomentador de ações, de modos de vida. No caso do Islamismo, o Corão traz à tona toda uma maneira de se viver *submisso*¹⁴ à vontade de Deus, a exemplo de Abraão.

¹⁴ É importante lembrar que o termo islam significa submissão (à vontade de Alá).

2 A “identidade textual” do povo islâmico e o possível diálogo entre as religiões abraâmicas

Uma das aquisições da pesquisa em torno de aspectos das reflexões hermenêuticas de Paul Ricoeur consiste na ideia de que o livro (o discurso escrito) engloba um mundo próprio que excede o contexto em que foi escrito, podendo ser interpretado e atualizado cada vez que é lido e inevitavelmente interpretado. Entretanto, isto que surge como abertura ao diálogo, pode ao mesmo tempo configurar-se como um grande obstáculo, uma vez que, para certa mentalidade islâmica, o Corão sempre revela a mesma mensagem de Alá ao longo dos séculos, visto que a palavra sendo única não pode ser alterada, mas apenas seguida. Essa palavra quer reconstruir o monoteísmo puro, perdido no Judaísmo e no Cristianismo porque ambas tradições permitem a interpretação do texto sagrado. A própria profissão de fé islâmica nos remete ao *Shema Israel* (Dt 6, 4): Não há deus senão Alá, e Maomé é seu profeta (comumente chamada de *Shahada*). A vocação do Islã, portanto, é reivindicar os direitos absolutos do Deus único contra toda forma de idolatria. Esse é o germe, a relação do Alcorão com Deus, o ponto de partida e o núcleo constitutivo em torno do qual o islã se cristaliza.

A diferença fundamental entre a visão moderna do ser humano e a visão religiosa fica evidente na contraposição entre o desejo de autonomia e independência humana, e a insistência na submissão e na obediência por parte de determinada visão religiosa. Do ponto de vista da religião, a vida humana tem sentido *não porque o ser humano sabe dar sentido ao mundo, mas porque a vida recebe o seu sentido, de Deus ou dos deuses, do mistério que se esconde atrás das coisas, da Revelação divina num texto considerado como sagrado*.¹⁵

Entretanto, se judeus e cristãos são acusados de idolatria por permitirem a interpretação de seus textos sagrados. Um indício de que o Corão foi escrito como interpretação da mensagem divina ao longo do tempo está no fato de que as primeiras suras¹⁶ defendiam o Judaísmo e o Cristianismo, e comungavam de alguns conceitos, enquanto o Profeta Maomé ainda vivia, ao passo que as últimas suras, escritas em Medina,

¹⁵ BORGMAN, Erik. O Deus transcendente, onipresente, como espaço para o Iluminismo, in: *Concilium*, v. 5, n. 313 (2005), p. 121.

¹⁶ Sura: capítulos do Alcorão, que por sua vez são subdivididos em versículos como na *Torah* e na *Bíblia* cristã.

depois da morte do Profeta, atacam violentamente essas outras duas tradições monoteístas.

No que diz respeito ao Cristianismo, há ainda outra confissão de fé escandalosa para a mentalidade islâmica, ou seja, na confissão de que Jesus de Nazaré é o Filho de Deus encarnado. Ora, como é possível que Deus, o Clemente, o Misericordioso, o Grandíssimo possa encarnar-se em um corpo humano? Alá é Único, não há ninguém como Ele. Os muçulmanos até reconhecem o nascimento virginal de Jesus, mas acreditar que ele seja o Filho de Deus é um absurdo:

Ó seguidores do Livro! Não vos excedais em vossa religião, e não digais acerca de Alá senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria não é senão o Mensageiro de Alá e Seu Verbo, que Ele lançou a Maria, e espírito vindo d'Ele. Então, credes em Alá e em Seus Mensageiros e não digais: 'Trindade'. Abstende-vos de dizê-lo: é-vos melhor. Apenas, Alá é Deus Único. Glorificado seja! Como teria Ele um filho?! Dele é o que há nos céus e o que há na terra. E basta Alá por Patrono!¹⁷

Assim, a partir do Cristianismo, rompe-se toda uma concepção da geração carnal de Deus. O nome "Pai" não faz parte dos 99 nomes de Deus, pois ele sempre é tomado no sentido literal do termo. Essa negação da Encarnação de Deus em Jesus de Nazaré, tão fundamental para a fé cristã, torna, portanto, o diálogo entre cristãos e muçulmanos particularmente difícil. Todavia, este diálogo é ainda possível uma vez que se pode pensar o Islã como revelação e como atitude prática que tem como importante papel a advertência quanto às concepções e práticas insuficientes do Cristianismo em matéria de monoteísmo. A revelação de Deus não se esgota nas dimensões históricas do Cristianismo.

Na história da teologia cristã, sempre houve a preocupação em conciliar a unicidade de Deus com a trindade das pessoas. Karl Rahner tenta compreender as pessoas divinas como *modos distintos de subsistência divina*, enquanto que Moltmann usa o conceito trinitário de união: "Só o conceito de união é o conceito de uma unidade comunicável e aberta. O Deus uno é o Deus unido".¹⁸ Todavia este pensamento pode levar a pensar em um triteísmo, por isso, é importante lembrar

¹⁷ ALCORÃO, Sura 4, 171. Tradução do sentido do NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa. Tradução Dr. Helmi Nasr. Autorizado pela Liga Islâmica Mundial, p. 164.

¹⁸ MOLTSMANN, Joseph. Trinité et Royaume de Dieu, apud GEFFRÉ, Claude. O Deus uno do islã e o monoteísmo trinitário, in: *Concilium*, v. 1, n. 289 (2001), p. 96.

a advertência de Tomás de Aquino, como o faz Claude Geffré em seu artigo: [...] *na uni-trindade de Deus, nenhuma pessoa é a outra, mas cada pessoa é Deus. Não há três deuses, mas não há tampouco só três modos de ser de uma única subjetividade.*¹⁹

A dificuldade de diálogo com o Islã se dá igualmente na ideia de encarnação. Entretanto, nesse sentido, o monoteísmo corânico pode servir de advertência ao Cristianismo no tocante à confissão da divindade de Jesus, sem colocar em causa os direitos absolutos de Deus. Afinal, Jesus é Deus, mas como Filho de Deus. Os testemunhos mais antigos da tradição cristã remetem a filiação divina de Jesus não ao mistério da encarnação, mas à Páscoa – o mistério da sua exaltação e ressurreição. Para os cristãos, assim como para os muçulmanos, só o Deus de Jesus, o criador de todos os seres humanos, é o absolutamente único. Jesus não é emanção de Deus. Em outras palavras, *a filiação divina de Jesus não seria da ordem de uma geração física nem mesmo metafísica – coisa que o Islã não pode aceitar – mas da ordem de uma entronização por Deus.*²⁰

Nesse sentido, é possível dizer que o Islã tem papel profético na medida em que procura um Deus sempre maior. Por isso, nessa era de diálogo interreligioso, a responsabilidade do monoteísmo cristão e corânico subsiste na

confissão de um Deus pessoal diante da não crença moderna e da atração sempre maior para as transcendências sem Deus. A fé trinitária dos cristãos deve-se deixar interpelar pelo Islã na medida em que ela não é menos exigente em matéria de monoteísmo estrito e inversamente, os doutores do Islã que proclamam com tanto entusiasmo a unicidade e a grandeza de Deus não podem ignorar a revelação da Paternidade de Deus em Jesus Cristo.²¹

Esta disputa torna-se estimulante para os filhos de Abraão, pois o Deus que se revela como Pai, Filho e Espírito Santo interroga o Deus sempre maior do Islã, sobretudo quando o pensamento muçulmano se confronta com o excesso do mal na história. Todavia, essa profecia que surgiu sete séculos após o início da era cristã, pode ser recebida como uma advertência por parte dos cristãos na medida em que dá testemunho do mesmo Deus único que se revelou a Abraão, Moisés e Jesus, mas é

¹⁹ GEFFRÉ, C. O Deus uno do islã e o monoteísmo trinitário, in: *Concilium*, v. 1, n. 289 (2001), p. 96.

²⁰ *Ibidem*, p. 97.

²¹ *Ibidem*, p. 98.

necessário entendê-lo a partir de uma leitura cristã do Alcorão, a fim de que possamos não misturar concepções religiosas, mas sempre em nossa particularidade afirmar a universalidade da salvação operada por Deus, que para nós cristãos é revelado em Jesus Cristo. É necessário acolher, sem reservas, essas experiências de Deus que são expressas de outra maneira, diferente da forma cristã.

3 Novas interpretações do islamismo: o papel da mulher

Ricoeur insiste na liberdade de interpretação de cada leitor, pois cada pessoa carrega em si sua cultura, suas dores, sua experiência de vida, o que faz com que cada pessoa que se aproxima de um texto, neste caso um texto sagrado, tenha uma interpretação distinta de outra pessoa.

Assim sendo, as mulheres que durante séculos foram privadas da interpretação do Alcorão sentem-se impelidas a dar um novo sentido às palavras divinas de Alá, interpretando-se a si mesmas, na compreensão de sua missão frente a uma cultura.

Uma vez que o Alcorão é a palavra direta de Deus que assegura às mulheres direitos e garantias, como falar deste direito roubado delas durante séculos de islamismo? Sequestro feito desde uma interpretação, embora negada, do texto do Corão. Por isso, faz algum tempo, mulheres muçulmanas tem-se reunido constantemente para a realização de um congresso sobre o feminismo islâmico, como ocorreu em outubro de 2005 na cidade de Barcelona, Espanha.

A conclusão a qual se chega é que não se deve mais deixar a função de interpretar os textos sagrados exclusivamente aos homens, pois estes, ao longo dos séculos, usaram de sua interpretação para espalhar a misoginia e que essa desigualdade sexual só pode ser corrigida quando o Corão for reinterpretado também do ponto de vista da mulher. Todavia, falar de um feminismo islâmico, não é falar do feminismo ocidental, pois as ideias do feminismo liberal (ocidental) são percebidas, por esse grupo de mulheres, como algo que leva ao individualismo e ao egoísmo.²² Elas são feministas no sentido de que *desejam libertar a mulher das algemas das prescrições religiosas e culturais, e procurar igualdade religiosa, social, econômica e política com o homem.*²³ Essas

²² DOORN-HARDER, Nelly van. Mulheres lendo o Alcorão, in: *Concilium*, v. 5, n. 313 (2005), p. 51.

²³ *Ibidem*, p. 52.

mulheres não querem mais ficar sob a tutela daqueles que detêm a interpretação do Corão, e por sua vez do autor do texto, mas ousam abrir-se a um mundo cheio de possibilidades, de dimensões.

O ponto de referência dessas mulheres que ousam reinterpretar o Corão é a mensagem que, segundo elas, traz *compaixão para com todas as criaturas* (Sura 21, 107) e *liberta os seres humanos de toda opressão e discriminação devida ao sexo, à raça e à etnia* (Sura 49, 13). Neste trecho do Corão, pode ser lida e interpretada a defesa e valorização da mulher que no episódio do pecado de Adão e Eva, presente no texto, é isenta de todo o fardo do pecado, uma vez que tanto o homem e como a mulher foram tentados.

Entretanto, os mesmos textos que possibilitam uma visão igualitária entre o homem e a mulher, no que diz respeito à dignidade de ambos, contrapõem-se a uma sura específica que diz que os homens são os protetores das mulheres porque Deus deu mais a eles do que a elas e eles as sustentam com seus recursos. Esta sura é interpretada como uma referência à superioridade do homem sobre a mulher, mas as feministas islâmicas alegam que o texto apenas faz referência ao dever do homem de providenciar o sustento da esposa, e não ao direito de escravizá-la, de subjugá-la.

Ler o Corão do ponto de vista de uma mulher tem dois objetivos específicos: fixar a atenção nos textos que promovem a igualdade entre o homem e a mulher e nas fontes a eles relacionadas, como o *hadith*,²⁴ e também, eliminar ensinamentos que entraram no Islã por meio de *fiqh*²⁵ e outras culturas locais.

Desta maneira, recordemos de Ricoeur, e de sua influência heideggeriana – o “ser-no-mundo” –, que o discurso projeta o esboço de um novo mundo que, desde a universalidade da escritura, do Alcorão, escapa dos limites entre o autor e o leitor, dando mais dinâmica à palavra divina, que não é estática, mas que está sempre aberta às manifestações de cada época, e por que não dizer, de um ponto de vista cristão, aberto à ação do Espírito Criador.

Enfim, essa visão feminina do Corão visa melhorar o status da mulher muçulmana. Como por exemplo, o caso de Amina Wadud que presidiu as orações de sexta-feira tanto para homens quanto para

²⁴ *Hadith*: diz respeito às palavras ou declarações do Profeta Maomé; é a segunda fonte da lei e da Teologia no Islã, após o Corão.

²⁵ *Fiqh*: jurisprudência islâmica.

mulheres muçulmanos no dia 18 de março de 2005. Houve observações em todo o mundo islâmico a começar por Yusuf Qaradawi que afirmou tratar-se de um ato inaudito em toda a história muçulmana, mas estranho é pensar que nem o Corão nem o *hadith* possuam qualquer prescrição proibindo a mulher de presidir os homens e as mulheres na oração, e que, se uma mulher tem os conhecimentos exigidos para proferir o sermão de sexta-feira, ela pode fazê-lo.²⁶

Conclusão

Ao final dessa incursão no mundo islâmico, iluminada pelas reflexões em torno da hermenêutica do texto, tal como a entende Paul Ricoeur, é possível dizer que o Corão, o texto sagrado com seu mundo próprio, traz em si a identidade de todo um povo, povo de uma aliança entre Alá e Maomé. Traz em si a identidade porque lança as diretrizes de como se portar, de como ser um povo eleito, um povo que segue rigorosamente as palavras de Alá. Infelizmente, a hegemonia de uma parte influente das autoridades islâmicas impede uma interpretação do texto sagrado por entender que a palavra de Alá é única e deve ser seguida literalmente.

Felizmente, a pesquisa em torno da importância do texto, de sua interpretação, para a construção da identidade de um povo, no caso o islâmico, mostrou que hoje há iniciativas para uma melhor interpretação do Corão. Esta interpretação deixa de ser um reduto masculino, dando espaço à presença e à importância ao papel da mulher, educadora de novos seguidores e que, portanto, tem papel fundamental para perpetuação da identidade de todo um povo.

Referências

BORGMAN, Erik. O Deus transcendente, onipresente, como espaço para o Iluminismo. O diálogo teológico entre cristãos e muçulmanos como contribuição para a modernidade. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 313, p. 117-126, 2005.

DOORN-HARDER, Nelly van. Mulheres lendo o Alcorão. *Concilium*, Petrópolis, v. 5, n. 313, p. 50-61, 2005.

²⁶ DOORN-HARDER, N van. Mulheres lendo o Alcorão, *Concilium*, v. 5, n. 313 (2005), p. 60.

GEFFRÉ, Claude. O Deus uno do islã e o monoteísmo trinitário. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 289, p. 91-99, 2001.

GENTIL, Hélio Salles. *Para uma poética da modernidade*. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur. São Paulo: Loyola, 2005.

HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RIKOEUR, Paul. Herméneutique de l'idée de Révélation. In: *La Révélation*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977. p. 15-54.

_____. *O conflito das interpretações*. Ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

_____. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988.

_____. *Del texto a la acción*. Ensayos de Hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.