

A TRADUÇÃO COMO PARADIGMA PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

TRANSLATION AS A PARADIGM FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE

WALTER FERREIRA SALLES (*)

RESUMO

Este trabalho aborda a relação entre hospitalidade linguística e hospitalidade de convicção religiosa. Para tanto, estabelece-se uma simetria entre língua e religião, ou seja, da mesma maneira que pertencemos de modo particular a uma língua, embora consciente da pluralidade de expressões, também pertencemos particularmente a uma tradição religiosa dentre tantas outras. O objetivo deste trabalho é mostrar como a reflexão de Paul Ricoeur sobre o paradigma da tradução pode contribuir com o debate em torno do diálogo inter-religioso que é vivido na tensão entre hospitalidade e hostilidade diante do estrangeiro.

PALAVRAS-CHAVE: Estrangeiro. Hospitalidade. Religião. Tradução.

ABSTRACT

This work addresses the relationship between linguistic hospitality and religious hospitality. Therefore, sets up a symmetry between language and religion, that is, the same way that I belong in a particular way to a language, although aware of the plurality of expressions, I also belong in a unique way to a religious tradition among many others. The objective of this work is to show how the Ricoeur's thought about the translation paradigm can contribute to the debate on interreligious dialogue that is lived in the tension between hospitality and hostility to strangers.

KEYWORDS: Foreign. Hospitalit. Religion. Translation.

INTRODUÇÃO

Se por um lado é verdade que a convivência com o estrangeiro é um fato bastante antigo, por outro há de se constatar uma grande mudança de postura. Hoje, a relação com o estrangeiro não é mais marcada necessariamente por sua assimilação. Isto porque o estrangeiro resiste a ser reduzido à cultura hóspede e esta não está, a princípio, interessada em assimilá-lo. Esta constatação me remete a uma experiência pessoal. Nos primeiros meses em outras terras,

(*)Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Líder do Grupo de Pesquisa *Religião, linguagem e cultura*. Professor da Faculdade de Filosofia e da Faculdade de Direito (PUC-Campinas). Atualmente desenvolve pesquisa em torno do pensamento de Paul Ricoeur, com ênfase em hermenêutica, linguagem e religião. Estágio pós-doutoral em Teologia (2010) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), sob a supervisão de Maria Clara Bingemer. Doutorado em Ciências da Religião (2006) pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestrado em Teologia (1997) pela Faculdade Jesuíta de Paris (Centre Sèvres). Bacharelado em Teologia (1995) e em Filosofia (1990) pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE).

expatriado, algumas frases simples eram suficientes para me expressar, embora fosse incapaz de estabelecer um verdadeiro diálogo. Deficiência que não eliminava a disposição de querer conhecer outras pessoas, desejo realizado mais tarde graças ao aprendizado da língua francesa. Contudo, apesar deste novo conhecimento, jamais deixei de ser estrangeiro e não somente por questões legais de cidadania, mas, sobretudo, porque a minha percepção da realidade era diferente e eu a expressava de maneira distinta com relação aos amigos franceses. Aos poucos, outra lição me foi sendo ensinada: escrever é arriscar-se, é dizer alguma coisa através das palavras para alguém. E fazê-lo como estrangeiro tornava mais evidente ainda o que para mim significou ser mendigo das palavras: as ideias e os sentimentos ultrapassam tudo aquilo que é dito. Talvez esta seja uma experiência comum a todos os que se aventuram no estudo de uma língua estrangeira, ou seja, a dificuldade de expressar a própria experiência em códigos linguísticos de outra língua que não a materna.

Esta espécie de mendicância linguística pode significar para muitos a abertura ao desconhecido, ao inaudito, aventura vivida como saída de si mesmo em direção ao outro, acolhendo a graça da sua diferença. Eis porque o percurso como estrangeiro não se restringe à aventura linguística, embora ela possa ser o ponto de partida para a experiência da hospitalidade, que pode ser vivenciada até mesmo por meio dos sentimentos e pensamentos suscitados pela acolhida do outro. Ao dizer isto, penso de modo especial no romance *O estrangeiro* de Albert Camus que fez parte do meu aprendizado da língua francesa e que muito me ajudou a ler e a traduzir, em primeiro lugar para mim mesmo, a experiência de ser estrangeiro, e isto em sentido inverso à experiência do personagem principal deste romance, o Senhor Meursault, para quem a própria vida é sempre algo estranho para ele, suas experiências não o afetam e ele não as habita. Meursault é sempre um estrangeiro para si mesmo, incapaz de reler as experiências vividas, interpretá-las, traduzi-las em palavras, a fim de estabelecer um diálogo com os outros e, porque não, consigo mesmo. Assim, aprender a ser estrangeiro colocou-me diante da necessidade contínua da tradução como abertura e acolhida do outro, como hospitalidade do diferente.

À luz desta experiência, coloco como objetivo deste ensaio mostrar como a reflexão do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005) em torno do paradigma da tradução pode contribuir com o diálogo inter-religioso que é vivido na tensão entre hospitalidade e hostilidade diante do estrangeiro. O pressuposto para a aproximação entre este paradigma e esta forma de diálogo repousa na convicção de que a religião é como uma língua materna capaz de fornecer o instrumental

linguístico para que possa ser tecido o discurso que expressa determinada experiência religiosa. Obviamente, pensar este diálogo não significa lutar contra o fanatismo, uma vez que esta degeneração da vivência do religioso se desacredita por si mesma.

Apesar da experiência como tradutor marcar o início da carreira universitária de Paul Ricoeur ao publicar a tradução da obra *Ideen I* de Edmund Husserl (1859-1938), tradução realizada durante o período de cativo na Segunda Guerra Mundial, a intervenção teórica mais explícita ocorre na década de 90, a partir de textos que mais tarde, em 2004, seriam publicados sob o título *Sur la traduction* (Sobre a tradução). A constante peregrinação de Ricoeur entre línguas está em sintonia com o seu desejo de diálogo com os mais variados tipos de pensamento, com as distintas maneiras de compreender e dizer a realidade e o sentido da vida. Por isso, a pluralidade que desde o início caracteriza a história da humanidade surge como cenário a partir do qual se desenvolve a reflexão ricoeuriana em torno da tradução. Neste cenário, a diversidade de línguas aparece como algo perturbador, como o sinal mais visível da primitiva falta de coesão da humanidade. Nós somos plurais desde os primórdios da humanidade, mas isto não faz do expatriamento algo impossível (RICOEUR, 1964, p.284).

1 O PARADIGMA DA TRADUÇÃO

A palavra tradução, como sabemos, pode indicar ao menos três formas de utilização dos signos linguísticos: no interior de uma mesma língua (tradução intralingual), na transposição de sentido de uma língua para outra (tradução interlingual) e a transformação de signos linguísticos em signos não-linguísticos (no presente trabalho, considerarei apenas as duas primeiras formas). Do ponto de vista da sintaxe, a tradução em sentido amplo significa dar uma nova formulação a um sentido existente, dizer de maneira diferente aquilo que se lê ou discute, uma vez que é possível o sentido de uma mensagem subsistir quando veiculado por palavras e expressões diferentes, quando transferido para uma situação cultural que não é mais aquela na qual o sentido foi originalmente produzido.

A tradução está relacionada a um campo cultural determinado, a uma época precisa da história, ela está, ainda, associada de maneira imediata à diversidade na qual cada língua particular é colocada à prova pelo estrangeiro. A tradução tem a ver, pois com a prova ou provação do estrangeiro, para utilizar o título de uma obra de Antoine Berman (*L'épreuve de l'étranger*) à qual se refere

Paul Ricoeur; ela supõe um sentido perene que as diversas línguas expressam, cada uma à sua maneira, de forma inacabada, bem como a capacidade humana de transferência para outro ponto de vista, por simpatia e imaginação (RICOEUR, 1964, p.286-287). No contexto da literatura bíblica, por exemplo, houve a transferência de uma mesma mensagem do hebraico para o grego (Septuaginta, séc. II a.C.), do grego para o latim (Vulgata, séc. III-IV, realizada por São Jerônimo) e depois do latim para as chamadas línguas modernas, como a tradução para o alemão realizada por Lutero (séc. XVI) e para o inglês (a chamada Bíblia de Wicliffe, no séc. XIV).

Na reflexão ricoeuriana, o paradigma da tradução deve ser considerado como um paradigma fundamental ao lado dos paradigmas do símbolo e do texto, traduzir é uma prática interpretativa que encontra na hermenêutica uma elaboração teórica (JERVOLINO, 2000, p.79). Somente aquilo que vem à linguagem pode ser interpretado e os fenômenos precisam ser interpretados porque não se manifestam com uma clareza absoluta, mas de forma indireta e particular por meio de palavras e símbolos que veiculam o sentido das experiências vividas. No início de sua obra sobre a tradução, Ricoeur apresenta a opção metodológica que serve de fio condutor para o caminho que ousou trilhar neste ensaio a fim de refletir sobre o diálogo inter-religioso (RICOEUR, 2004, p.21-22). Duas perspectivas são apresentadas: a primeira enfatiza a pluralidade e a diversidade das línguas, evidencia a relação entre o próprio e o estrangeiro, ou seja, a tradução de uma língua para outra; a segunda aponta para o fato de que compreender é traduzir, isto é, a ideia de que toda tradução comporta de certa maneira uma forma de interpretação.

No mundo globalizado no qual vivemos, uma determinada cultura é irremediavelmente confrontada com desafio da abertura ao outro e da apropriação de uma cultura estrangeira, a partir do movimento de incorporação do outro em seu mundo cultural do qual a língua e a tradução são manifestações privilegiadas. Todavia, qualquer tradução se vê diante de alguma forma de intraduzibilidade que historicamente facultou duas tentativas de superação deste obscurecimento linguístico que não logram êxito: a reconstrução de uma língua originária e a construção de uma língua artificial. A primeira tentativa é na verdade a recusa em todos os níveis da condição plural da humanidade, da qual a diversidade das línguas é a manifestação mais perturbadora (RICOEUR, 2004, p.59). A outra tentativa consiste, à diferença da busca de uma origem situada no tempo, no uso de códigos a priori que fundamentariam a língua artificial como língua perfeita.

Esta dupla tentativa fracassada revela que a ideia de uma língua única e absoluta encontra nas diferenças culturais um obstáculo intransponível. Além disto, esta diversidade faz da tradução uma operação arriscada e difícil ao mesmo tempo em que pode manifestar o desejo de alargamento do horizonte da própria língua, a descoberta da própria língua e de seus recursos subaproveitados. Este teria sido o caso de Lutero ao *germanizar* a Bíblia, então cativa do latim de São Jerônimo. E ao fazê-lo, Lutero produz, talvez não de forma consciente, o que Ricoeur chama de equivalência sem identidade, uma equivalência presumida, não fundada em uma identidade de sentido demonstrável (RICOEUR, 2004, p.39-40).

Esta produção de correspondências sem adequação significa uma solução provisória, cultural e historicamente condicionada, que aponta para a relação estreita entre interpretação e tradução. Na tradução, o sentido se reconstrói de forma comparativa pelo uso da metáfora como portadora de inovações semânticas, de novas perspectivas para o saber conceitual, como bem o demonstra Ricoeur em sua obra *A metáfora viva*. Nesta obra, a metáfora é apresentada em sua vivacidade e como instrumento linguístico que faculta pensar mais e de maneira diferente, que produz a semelhança e não a substituição, o que implica em perceber a identidade na diferença e a diferença na identidade. Por isso, a tradução implica na produção sempre provisória de semelhanças e equivalências sem identidade, de correspondências sem adequação. A tradução comporta, pois, uma fidelidade criadora e o preço a ser pago por esta criatividade consiste na possibilidade da traição: *“Grandeza da tradução, risco da tradução: traição criadora do original, apropriação igualmente criadora pela língua de acolhida; construção do comparável”* (RICOEUR, 2004, p.66). Na tradução ocorre o trabalho de reconstrução criativa do original que pode ser sintetizado pela expressão *a hermenêutica do diferente* que articula um duplo processo: o de interpretação e o de comunicação, ou seja, da transferência de sentido de uma língua para outra. A reflexão de Ricoeur em torno das sucessivas traduções do episódio bíblico da manifestação do nome divino, narrada em Ex 3,14, mostra os limites de toda tradução ao se produzir equivalência sem identidade (sobre as análises ricoeurianas em torno deste episódio bíblico, ver *Herméneutique de l'idée de la revelation*, 2010, p.197-267; *Lectures 3*, 1994, p.281-305).

Em torno desta concepção de tradução como interpretação e transferência de sentido, gostaria de evidenciar o entrecruzamento de três aspectos a fim de compreender como o paradigma da tradução pode contribuir com o debate em

torno do diálogo inter-religioso. Primeiro, uma constatação óbvia, mas que não deixa de ser desafiadora, o fato de a humanidade ser constituída desde os seus primórdios por diversas culturas e falar línguas diferentes é um sinal visível da sua não uniformização (RICOEUR, 1964, p.284-287). A condição fragmentária das línguas é o sinal mais visível desta primitiva falta de coesão que suscita a pergunta sobre a possibilidade de um encontro entre culturas tão diversas, um encontro que não seja mortal para todos, bem como sobre de que maneira esta condição torna possível o expatriamento. A plausibilidade do desterro em sintonia com a hospitalidade pode ser pensada porque a estrangeiridade entre os seres humanos não é jamais absoluta. O ser humano é estrangeiro para o outro ser humano, mas sempre é também semelhante, e esta semelhança torna possível a comunicação entre as pessoas e igualmente a tradução de suas formas de expressão para uma língua diferente, mesmo que nem tudo seja traduzível. Isto que é dito sobre a linguagem, também o pode ser com relação à religião que constitui o fundo cultural de um povo, por simpatia e por imaginação posso compreender um outro que não eu, o que no contexto religioso supõe a passagem da violência da convicção à não-violência do testemunho, ou seja, presume a renúncia à tentação de querer impor aos outros a própria convicção.

Esta diversidade cultural que caracteriza a humanidade nos conduz ao segundo aspecto: a hospitalidade. A esta característica da humanidade, frequentemente definida por receber alguém, nutrir, conviver, oferecer pousada, é possível acrescentar a perspectiva da conversação, da troca de palavras, e é justamente neste intercâmbio linguístico que a dissimetria inicial que caracteriza o encontro com o estrangeiro começa a se desfazer (RICOEUR, 2006, p.264). Habitar outra língua e deixar-se habitar por ela é o que o exercício da tradução possibilita no encontro com o estrangeiro ao provocar uma verdadeira hospitalidade por intermédio da conversação. E esta hospitalidade linguística repousa em um direito preliminar do estrangeiro, o de não ser tratado a rigor como inimigo ao adentrar em território alheio, ao entrar em um terreno ao qual não pertence originalmente.

O terceiro aspecto diz respeito justamente à noção de pertença. O conhecimento da existência de diversas línguas não exclui a pertença de maneira privilegiada a uma língua, muito pelo contrário, falo de maneira privilegiada uma língua dentre tantas outras e sua tradução em outro idioma é um trabalho hermenêutico penoso. Dificuldade que atinge igualmente os dois aspectos anteriores. Além disto, é importante lembrar que o entrecruzamento

entre a diversidade cultural, a hospitalidade e a noção de pertença possui muitas vezes por pano de fundo uma conotação jurídica.

Em um artigo publicado em 1996, Ricoeur recorda justamente esta perspectiva jurídica, mais precisamente a distinção entre estrangeiro e membro de um Estado de direito. Conforme esta distinção, o que define o estrangeiro não é seu desconhecimento de determinada expressão linguística, afinal a fluência em um idioma estrangeiro não faz com que alguém passe a ser automaticamente membro de uma comunidade política. E é a esta distinção de base que normalmente os dicionários fazem referência: aquele que é de outra nação, no sentido político de pertença. Ser estrangeiro ou a não-pertença a determinada comunidade política diz respeito inicialmente a um bem que não se possui e que somente pode ser recebido e dado por alguém de forma soberana, por um Estado de direito. Do ponto de vista jurídico, *“O estrangeiro não é somente aquele que não é um dos nossos, mas também que não está autorizado a tê-lo somente porque ele deseja ou solicita”* (RICOEUR, 2006, p.266). Esta perspectiva ganha relevância quando se considera que ser ou não estrangeiro, pertencer ou não a determinada comunidade política está diretamente ligada à construção da identidade pessoal e coletiva que é alimentada por uma história encarnada em valores, maneiras de viver e de apreender a realidade, história veiculada e alimentada por narrativas fundadoras. Esta construção acontece de forma comparativa ou por oposição, e nela é possível experimentar a simpatia, a indiferença e a hostilidade. Por isso, há de se ressaltar que esta distinção membro/estrangeiro não deve ser confundida com a oposição amigo/inimigo.

Algo semelhante acontece com a religião ao considerá-la como uma língua na qual se nasceu ou para qual se foi transferido por exílio ou hospitalidade (RICOEUR, 1995, p.220). A religião é uma expressão linguística que somente existe nas línguas historicamente situadas que são desafiadas pela hospitalidade e pela tradução, sendo a transposição da minha linguagem religiosa para outro idioma uma árdua tarefa hermenêutica. E o fato de alguém desconhecer a linguagem e de não fazer parte de determinada comunidade religiosa não o transforma necessariamente em um inimigo ou em um opositor que ameaça a identidade da comunidade a qual não pertence.

Mas por que a tradução é um paradigma? Meu ponto de partida para responder a esta questão está justamente naquilo que Ricoeur chamava de hospitalidade linguística:

É ela [a hospitalidade linguística] que serve de modelo para outras formas de hospitalidade das quais a vejo como aparentada: as confissões, as religiões, não são como as línguas estrangeiras umas às outras, com seu léxico, sua gramática, sua retórica, sua estilística, que precisamos aprender para penetrá-las? (2004, p.43).

Apresentada desta maneira, a hospitalidade faz da tradução um problema ético: conduzir o leitor ao autor, o autor ao leitor, sob o risco de servir e trair tanto um quanto outro, tanto o estrangeiro (autor, obra a traduzir e sua língua) e o leitor destinatário da obra a ser traduzida em seu desejo de apropriação. Este problema ético é, pois, duplamente sancionado por um voto de fidelidade e por uma suspeita de traição. Assim, embora teoricamente incompreensível, mas efetivamente possível, a tradução coloca-se sob o prisma da alternativa prática *fidelidade versus traição*, ou ainda, sob o risco da interpretação. Esta alternativa prática que abandona a alternativa especulativa – *traduzível ou intraduzível* – possui um paralelo na reflexão ricoeuriana sobre o mal quando se propõe o abandono da especulação sobre a origem do mal a fim de se assumir uma postura ética que coloca a pergunta sobre como agir contra o mal. O mal existe, o que se deve fazer contra ele? A tradução é possível, como levar o autor ao leitor e este àquele?

Como sabemos, a tradução existe porque as pessoas falam línguas diferentes e esta possibilidade revela a capacidade humana para aprender e praticar outras línguas que não a materna. A não aceitação desta diversidade de línguas como condição natural da humanidade anuncia outra postura necessária ao paralelo que estabeleço entre linguagem e religião: a renúncia à tradução perfeita. Uma atitude que é corroborada pela necessidade da interpretação no interior de uma mesma comunidade linguística, uma vez que a língua é algo vivo, dinâmico. É sempre possível dizer a mesma coisa de outra maneira, mesmo entre dois interlocutores que pertencem ao mesmo código linguístico. Explicar, a rigor, não é traduzir, mas, em todo caso, significa dizer a mesma coisa de outra maneira. É o que fazemos ao dirigirmos a palavra a outro que me é semelhante do ponto de vista da língua. E não cessamos de explicar e de nos explicar ao outro que não vê a realidade da mesma maneira que nós a apreendemos. A necessidade de explicar no interior de uma mesma língua – *o que é que você quis dizer?* – nos ajuda a compreender que traduzir é interpretar

(Ricoeur, 2004, p.45-48), além de poder nos tornar sensíveis à experiência (prova/provação) do estrangeiro, daquele que não fala a minha língua, e solicita tanto a tradução quanto a hospitalidade.

De modo especial, esta é a minha tese, a relação entre a tradução e o diálogo inter-religioso encontra na hospitalidade a sua melhor visibilidade à medida que na hospitalidade linguística o tradutor encontra sua felicidade quando reveste sua língua de características estrangeiras e convida o estrangeiro a integrar a trama de sua língua, ou seja, quando o tradutor resiste à tendência de querer reduzir o outro a seus esquemas pessoais. Por sua vez, o estrangeiro é chamado a resistir à submissão ou diluição de sua identidade na daquele que o acolhe, o hospeda (KEARNEY, 2011, p.161). A tradução, como o gesto feliz de um esforço difícil de querer compreender o outro e compreender-se nele pode ser entendida como o movimento que busca hospedar a alteridade que, de certa maneira, altera a compreensão que alguém tem de si mesmo. Hospitalidade vivida na consciência da impossibilidade de se colocar totalmente no lugar do outro, o que não deve impedir o prazer de habitar a língua do outro e de receber na própria casa a palavra do estrangeiro, e de produzir, repito, aquilo que Ricoeur costumava chamar de uma equivalência sem adequação ou equivalência sem identidade (2004, p.14; 18; 60; 62).

Em cada língua estrangeira há algo de inimitável que questiona nossas seguranças e certezas, e que nos convida ao diálogo com o outro que chega como convidado, como hóspede. E optar pelo caminho da hospitalidade e não pelo da hostilidade significa abrir-se à possibilidade de descobrir, na crítica e na convicção do outro, aspectos que ainda não foram descobertos na minha própria tradição, significa igualmente a recusa de conceder a qualquer forma de violência a última palavra nas relações humanas e abrir espaço para o diálogo. A este ponto nos conduz a trama do paradigma da tradução. O passo seguinte consistirá em melhor perceber a analogia entre hospitalidade linguística e hospitalidade religiosa.

2 O PARADIGMA DA TRADUÇÃO E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Como ressaltam alguns estudos mais recentes em torno da obra ricoeuriana, Paul Ricoeur jamais escondeu o lugar privilegiado que a mediação da linguagem e da Sagrada Escritura ocupavam em sua trajetória filosófica (RICOEUR, 1995, p.220). Todavia, a rigor, não encontramos de forma explícita em sua obra uma filosofia da religião. Algo compreensível se tivermos em conta

o seu desejo de manter distintos, mas não necessariamente opostos, os domínios do religioso e do filosófico. Nesta tensão, a religião em sua forma simbólica e textual é apreendida como uma realidade filosoficamente frequentável ao lado de tantas outras. Para melhor entender a abordagem ricoeuriana da religião, costumo retomar uma metáfora pictural construída a partir de um quadro de Rembrandt (1606-1669), intitulado *Aristóteles contemplando o busto de Homero*. Título que por si só suscita o trabalho de interpretação porque, no quadro, Aristóteles não está contemplando o busto de Homero, ele olha para outra direção. Para onde ou para quem, não se sabe! Mas o fato de Aristóteles, o filósofo, tocar o busto de Homero, o poeta, revela que a filosofia não começa do nada e nem mesmo de si mesma, e que ela tem um interlocutor não-filosófico, no caso a poesia. É esta aproximação entre a filosofia e o não estritamente filosófico que possibilita pensar o religioso em Ricoeur, sem transformá-lo em um pseudo-teólogo. E, sem dúvida alguma, a religião foi um dos *homeros* (RICOEUR, 1999, p.52-72) que suscitaram o seu labor filosófico.

A experiência religiosa e a linguagem que a expressa são fontes importantes para se compreender a obra ricoeuriana (RICOEUR, 2005, p.91-144), embora isto não impeça que nela a interpretação da linguagem religiosa oscile entre um lugar central e uma posição periférica. Como fonte não-filosófica é central, embora não exclusiva, uma vez que Ricoeur possui outras motivações fundamentais que não são absorvidas pelo interesse de pensar filosoficamente a religião. Além disso, o discurso religioso, de modo particular o bíblico-cristão, não se apresenta para ele como o lugar de uma verdade absoluta, mas sim como uma forma de discurso que é chamada a dialogar com outras formas, a priori, igualmente legítimas. Para tanto, se faz necessário o respeito pela pluralidade de crenças no interior e fora das diversas tradições religiosas que exigem o laborioso trabalho de tradução e interpretação de seus símbolos e textos a fim de se manterem vivas, e poderem dialogar umas com as outras.

Talvez não seja nenhum exagero afirmar que o interesse de Ricoeur pela religião está em sintonia com seu desejo de diálogo com os mais variados tipos de pensamentos, com as mais diversas maneiras de compreender e dizer a realidade. A pluralidade que desde o início caracteriza a história da humanidade é uma estranheza que impulsiona a reflexão ricoeuriana em direção ao diálogo, inclusive com as diversas tradições religiosas. Este diálogo não é algo inaudito, o novo que se apresenta é provocado pelo cenário no qual ele se desenvolve, ou

seja, um mundo no qual cada vez mais as diferenças surgem ao mesmo tempo como riqueza e ameaça às identidades pessoais e coletivas.

A identidade religiosa não passa incólume por este cenário e nele esta identidade é colocada sob o risco da interpretação do olhar alheio, que não deve ser necessariamente o de um inimigo. Para além do olhar hostil, há sempre a possibilidade de acolher e ver o outro como hóspede e não como inimigo. E isto não apenas no contexto do diálogo entre as diversas tradições religiosas, pois a violência como forma de repressão à diversidade extrapola os limites das fronteiras do religioso. O que não desmente o fato de que a existência plural da humanidade torna-se mais problemática quando tradições religiosas entram em conflito, conflitos religiosos que são mantidos por meio da memória, ritmadas por anos e séculos de história, em nome do Sagrado. Em parte, porque alguns grupos consideram que a sua pertença religiosa é o principal motivador da opressão e da submissão de que padecem, ou também porque alguns entendem que a afirmação de sua identidade religiosa passa necessariamente pelo extermínio do diferente.

O entrecruzamento entre pluralidade religiosa, hospitalidade e tradução que proponho aqui encontra um horizonte de inteligência na maneira como a narrativa bíblica da Torre de Babel é integrada à reflexão ricoeuriana sobre a religião. Apoiado no trabalho exegético do jesuíta francês Paul Beauchamp (ver *Création et séparation. Études exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris: Aubier-Montaigne, 1970.), Ricoeur situa esta narrativa na sequência dos primeiros capítulos do livro do Gênesis que sugerem uma separação e uma diferenciação crescentes que conduzem à situação descrita pelo relato da Torre de Babel. O mito de Babel completa, pois, uma narrativa de separação que tem início nos primeiros versículos do livro do Gênesis – separação dos elementos cósmicos, passagem do caos à ordem. Assim,

[...] a dispersão e a confusão das línguas, anunciadas pelo mito de Babel, vêm coroar uma história da separação levando-a ao coração do exercício da linguagem. Assim somos, assim existimos, dispersos e confusos, e chamados para o quê? Bem... para a tradução!”(RICOEUR, 2004, p.35).

Há ainda um paralelo a ser evidenciado: assim como após o fratricídio (assassinato de Abel) a fraternidade transforma-se em um projeto ético, após a dispersão-confusão o projeto de tradução se impõe como acolhida do outro, do estrangeiro, do diferente. A hospitalidade transforma-se também em um projeto ético e esta postura evidencia que o mito de Babel é assumido como a

constatação sem condenação de uma separação originária. A narrativa da Torre de Babel fala não da confusão da linguagem, mas do movimento que resistiria à dispersão e à diferenciação:

Esses foram os filhos de Sem, segundo seus clãs e suas línguas, segundo suas terras e suas nações. Esses foram os clãs dos descendentes de Noé, segundo suas linhagens e segundo suas nações. Foi a partir deles que os povos se dispersaram sobre a terra depois do dilúvio (Gn 10, 30-31).

Estes últimos versículos do capítulo 10 do livro do Gênesis, de tradição sacerdotal, expressam a diversidade de línguas e de nações que caracterizam a restauração da ordem ou a superação do caos através do dilúvio. Esta perspectiva se diferencia daquela que associa o versículo inicial do capítulo 11, de tradição javista, “*Todo mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras*”, à narrativa de Pentecostes no Novo Testamento, ao tentar fazer desta narrativa neotestamentária a recuperação de uma unidade originária já presente no livro do Gênesis, algo não aceito por parte da exegese contemporânea. Isto porque o texto dos Atos dos Apóstolos afirma que “[...] nós os ouvíamos apreçoar em nossas próprias línguas as maravilhas de Deus” (At 2,11) e não em uma só e mesma língua, quer seja do Espírito Santo, quer seja dos anjos.

Ler, pois, o episódio bíblico da Torre de Babel à luz de uma pluralidade constitutiva do próprio ser humano revela algo fundamental na condição humana: a capacidade de se inventar linguística e culturalmente de diversas maneiras, em sintonia com o desejo de acolher o estrangeiro (hospitalidade) sem abolir as diferenças. Após Babel, temos a dispersão e a confusão, e, conseqüentemente, somos chamados a traduzir, não como uma obrigação coercitiva, mas no sentido de possibilitar o prazer da convivência com o outro. O desejo de traduzir coloca-se para além do constrangimento e da utilidade, e se insere no projeto ético de acolhida do diferente, do exercício da hospitalidade para com o estrangeiro.

A condição real da humanidade é marcada pela pluralidade em todos os níveis da existência e Ricoeur, como tantos outros, se pergunta o porquê da existência de tantas línguas. Ele mesmo responde: simplesmente porque é assim. Nós somos assim por constituição e não por um acaso, ou, ainda, por punição como pode sugerir determinada leitura da narrativa da Torre de Babel (RICOEUR, 2004, p.59).

Esta disposição para o diálogo apresenta como condição a superação de resistências e, porque não, do ódio diante do estrangeiro, quando este é visto

como uma ameaça à própria identidade (RICOEUR, 2004, p.41). Resistência tanto de quem acolhe quanto daquele que há de ser acolhido ou expatriado. Naquilo que é narrado pelo mito da Torre de Babel, o condenado por Deus é a unidade linguística que teria a ambição de substituir o Deus único por uma humanidade monolítica. E mais, a dispersão das línguas não surge como uma punição em resposta ao orgulho humano, sendo a pluralidade cultural, e nela, a linguística, uma realidade desejada por Deus após o dilúvio (Gn 10, 32-32). Ora, se esta pluralidade é querida por Deus, não o seria também a pluralidade das tradições religiosas?

Esta questão encontra ressonância em um questionamento feito por Ricoeur por ocasião de um debate com Hans Kung em torno do Manifesto em prol de uma ética planetária:

Como do fundo da minha própria convicção, posso reconhecer que há algo que não é dito em minha religião e que talvez é dito em outra? [...] Eu diria que uma herança religiosa é como uma língua na qual se foi educado e esta língua é praticada, certamente, tendo-se conhecimento de outras línguas, mais precisamente aquilo que é dito em outras línguas, em uma língua estrangeira. Como, pois, receber, a partir de um certo exercício de tradução a mensagem dos outros, por intermédio de uma espécie de hospitalidade linguística, essa verdade dos outros que talvez não seja dita em minha língua? (RICOEUR, 1996).

A resposta a esta indagação depende da consciência que se tem do encontro com o Estrangeiro radical que a tradição judaico-cristã, por exemplo, ensina a chamar de Deus. Qualquer que seja a maneira como é nomeado, este Estrangeiro radical há de ser sempre recebido como hóspede em qualquer tradição religiosa e esta experiência com Ele deverá sempre ser traduzida nos diversos códigos linguísticos sem jamais se alcançar uma tradução perfeita. Isto porque a sua nomeação é dita e vivida como passado devido à contínua passagem daquele que está sempre além de onde o procuramos ou encontramos, sem jamais poder fixá-lo ou defini-lo de forma absoluta por meio de um discurso religioso sobre a experiência com Ele. A passagem deste hóspede nos convida a leituras múltiplas de sua presença a partir da interpretação e da tradução de sua estrangeiridade em nossas tradições religiosas. Esta condição do Estrangeiro radical em toda e qualquer tradição religiosa é o fundamento daquilo que com Ricoeur chamo de hospitalidade de convicção, de acolhida da crença do outro, na certeza de que nenhuma tradição religiosa é proprietária exclusiva da presença daquele que jamais pode ser dito de forma absoluta por nenhum discurso religioso. A hospitalidade inter-religiosa conduz a um limiar no qual nós tocamos algo de inexprimível, um

fundo místico daquilo que é o mais fundamental em cada religião e que não é facilmente traduzível na linguagem, e que produz um profundo silêncio comum a todos (RICOEUR, 1996). Entre mim e o estrangeiro há algo que resiste a qualquer forma de assimilação absoluta e, conseqüentemente, a qualquer tentativa de impor as próprias convicções aos outros. No contexto da experiência religiosa do Estrangeiro radical, tanto eu quanto o outro falamos de algo ou de alguém que não compreendemos totalmente, não dominamos o sentido que dá sentido a nossas vidas.

Tomando como referência a análise ricoeuriana sobre a tradução, o paralelo que estabeleço entre este paradigma e o diálogo inter-religioso possui ao menos três similitudes fundamentais. Inicialmente, é possível dizer que da mesma maneira que as perspectivas da reconstrução de uma língua original perdida e da construção de uma língua artificial revelam a recusa desesperada da condição humana real, ou seja, da pluralidade em todos os níveis, igualmente a simples busca por elementos comuns entre as religiões ou a tentativa de (re)construção de uma religião da humanidade que abolisse as diferenças religiosas significa o não reconhecimento da pluralidade religiosa como sendo algo constitutivo da humanidade. A diversidade de línguas e de linguagens religiosas é talvez a manifestação mais inquietante da dificuldade que o pluralismo significa para o diálogo inter-religioso.

A outra similitude diz respeito ao abandono da tradução perfeita. A felicidade da tradução é um ganho quando se aceita a distância entre equivalência e adequação, ou identidade e adequação, ao se assumir a perda do absoluto linguístico. Como advertem muitos estudos, a concepção de uma língua universal foi acompanhada por certo etnocentrismo, ou seja, da ideia de superioridade de uma tradição cultural que justifica a imposição de uma determinada cultura às outras. Do mesmo modo, no contexto religioso, o diálogo entre as diversas tradições não pode se pautar pela ideia de uma religião verdadeira da qual as outras seriam apenas manifestações defeituosas. É preciso aceitar a perda da ideia de uma religião perfeita. Tanto na tradução quanto no diálogo inter-religioso é preciso ter em conta a hospitalidade linguística como provação do estrangeiro, no duplo sentido de provocação e de experimentação.

Esta felicidade se constitui, assim, na terceira similitude, ou seja, a ideia de felicidade da tradução e de diálogo com o estrangeiro que ela supõe. O diálogo entre as diversas tradições religiosas não deveria se pautar pela necessidade de convencer o outro da superioridade da minha religião, ou

porque a minha tradição se tornou minoritária ou porque perdeu sua hegemonia diante do pluralismo religioso. Uma atitude totalmente distinta é aquela que conduz ao diálogo porque estou convencido da importância da abertura ao estrangeiro como algo constitutivo da minha própria identidade religiosa. É o diálogo fundamentado na acolhida da crença do estrangeiro que torna o ser humano capaz de tomar distância daquela violência para com o seu semelhante que é motivada não pela busca da satisfação de suas necessidades, mas por uma intolerância para com quem pensa e age a partir de outras perspectivas e tradições. Este distanciamento é um dos possíveis caminhos que conduzem ao diálogo entre as diversas tradições religiosas, pois não se pode ter razão sozinho. E mesmo que alguém possa às vezes ter razão, é imperativo traduzir/interpretar para o outro de que maneira a tem, e isto se faz pela conversação em um movimento que alterna dúvida e convicção, crítica e confiança.

Estas três similitudes exigem a consciência de que as religiões têm uma inclinação para a violência a partir de suas próprias convicções, como recorda Ricoeur em seu debate com Hans Kung. É verdade que muitos líderes religiosos dizem que esta violência nada tem a ver com a religião, que as pessoas se utilizam de uma religião para perpetrá-la. Esta é uma saída por demais fácil! Há na missão de propagar uma Palavra, que ultrapassa a quem a anuncia, a possibilidade de querer dominar os outros, de impor sua convicção à força. É preciso libertar as pessoas da estreiteza de suas próprias convicções para que se possa vencer a tendência à violência, indo ao encontro de algo que as tradições religiosas não dominam e, por conseguinte, não podem simplesmente fixar em fórmulas dogmáticas. Trata-se do fundo místico que nenhuma das tradições religiosas governa, e que, de certa maneira, as governa e fundamenta. É justamente neste *lugar*, neste sentido que não domino por completo, mas que me acolhe como hóspede, que reside a fonte de não-violência de uma religião. Uma tradição religiosa precisa da outra no que concerne ao posicionamento crítico daquele que é diferente, que pertence a outra tradição, a partir de um duplo movimento que coloca em marcha a própria convicção e aquilo que não é dito na minha própria tradição, e que às vezes posso encontrar nas outras. O desafio está em compreender aquilo que é dito em outra língua e que não é dito na minha, e isto a partir de um laborioso trabalho de tradução no qual se aprende a habitar uma língua estrangeira ao mesmo tempo em que esta língua é acolhida na forma de hospitalidade que é ao mesmo tempo linguística e religiosa.

CONCLUSÃO

Neste final de percurso, retomo uma convicção de Ricoeur que há algum tempo assumo pessoalmente: se as tradições religiosas têm ainda hoje algum sentido, ele reside na possibilidade de libertar o fundo de bondade que existe em todo ser humano. E as tradições religiosas devem buscar esta bondade até mesmo lá onde ela está de tal maneira desfigurada que torna trágica a vida de tantas pessoas. O que geralmente chamamos de religião tem a ver com esta bondade que nos torna capazes de reconhecer o direito de existir daquele que nos é estranho, de assumir que alguém tem o direito de ser diferente do ponto de vista da convicção religiosa.

Um fato lamentável é que as religiões inspiraram, legitimaram e provocaram guerras, e que, ainda hoje, continuam a matar em nome de suas convicções religiosas. Mas para além das diversas formas de fanatismo religioso, existe a possibilidade de diálogo entre as tradições religiosas que caracterizam o nosso mundo globalizado. É neste contexto de diálogo que o paradigma da tradução a partir da hospitalidade linguística surge como modelo para aqueles que desejam entender a maneira de acolher o outro em sua irreduzível diferença, sem ter de abrir mão da própria identidade religiosa. E nesta atitude de diálogo é fundamental trabalhar a própria identidade, pois estamos sempre inseridos em uma tradição, em uma língua, em uma cultura que é preciso ser interpretada a fim de que se torne inteligível e possa ser dita aos outros.

A boa compreensão entre o próprio e o estrangeiro tem por pressuposto a ideia de que a religião fornece simultaneamente uma abertura e uma limitação no exercício de apreensão da realidade. Além disso, ter a religião por língua a insere no contínuo e difícil trabalho hermenêutico da tradução do sentido religioso que seus símbolos e suas escrituras veiculam, o que supõe o trabalho de recepção e apropriação criativa de uma tradição a partir da convicção de que uma língua somente existe nas línguas historicamente situadas.

Neste sentido, o desafio que se apresenta é o de pensar mais e de maneira diferente o diálogo inter-religioso na articulação entre hospitalidade linguística e hospitalidade de convicções religiosas. Trata-se de levar as tradições religiosas a perceberem traços do *Estrangeiro radical* em cada uma delas a fim de evitar o fechamento sobre si mesmas, o que conduz à construção de estilos de vida fundamentados na lógica da exclusão e da violência, ao querer impor a própria convicção em nome de uma Palavra que foi revelada.

Hoje as formas de coexistência são amplamente debatidas, em parte porque a proximidade da diferença é largamente sentida e não existe uma fórmula universalmente válida que possa regular a coexistência pacífica entre todos os povos. Não há princípios universalmente válidos que regulem todos os regimes de hospitalidade. Por isto, um passo a mais nos é exigido hoje, pois não se trata somente de tolerar no sentido de suportar a diferença, mas, sobretudo, de aceitar a possibilidade de que existam aspectos da verdade que não sejam contemplados pela minha tradição religiosa e que de alguma maneira o são na dos outros. Esta postura, por sua vez, demanda reconhecer a fragilidade da hospitalidade, e conseqüentemente refletir sobre os limites e os obstáculos da tolerância religiosa.

REFERÊNCIAS

BEAUCHAMP, P. **Création et séparation. Études exégétique du chapitre premier de la Genèse.** Paris: Aubier-Montaigne, 1970.

JERVOLINO, D. “**Hemeneutique et traduction. L’autre, l’étranger, l’hôte**”. In: *Archives de Philosophie*, n.63, 2000, p.79-93.

KEARNEY, R. **Dieu est mort, vive Dieu. Une nouvelle idée du sacré pour le III^e millénaire : l’anathéisme.** Paris : NiL éditions, 2011.

KUNG, Hans & RICOEUR, Paul. **Entretien Hans Kung-Paul Ricoeur, 1996** Disponível no site do Fonds Ricoeur – www.fondsriceur.fr / articles et textes en ligne. Acesso em : 03 de agosto de 2015.

RICOEUR, P. **Histoire et Vérité.** 2. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

RICOEUR, P. **La métaphore vive.** Paris: Éditions du Seuil, 1975.

RICOEUR, P. **Lectures 3. Aux frontières de la philosophie** (Coll. Points Essais, 541). Paris : Éditions du Seuil, 1994.

RICOEUR, P. **La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.** Calman-Lévy: Hachette Littératures, 1995.

RICOEUR, P. **L’Unique et le singulier, entretiens avec Edmond Blattchen.** Bruxelles : Alice Édition, 1999.

RICOEUR, P. **Sur la traduction.** Paris: Bayard, 2004.

RICOEUR, P. **L’herméneutique biblique .** Présentation et traduction par François-Xavier Amherdt. Paris : Éditions du Cerf, 2005.

RICOEUR, P. La condition d'étranger. In : *Esprit*, 23(2006) : 264-275.

RICOEUR, P. Herméneutique de l'idée de la Révélation. In : RICOEUR, P. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 2010.

RICOEUR, P. **Sobre a tradução**. Trad. Patrícia Lavelle. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2012.

Recebido em 2/10/15
Aprovado em 1/12/15