

O conflito de interpretações como instrumento epistemológico determinante dos *Women's Studies*¹

(The Conflict of Interpretations as an Essential Epistemological Tool for Women's Studies)

Fernanda Henriques

Abstract

This paper aims to show how Paul Ricoeur's hermeneutics, namely in the specificity of the Conflict of interpretations category, is a fruitful resource in the constitution of Women's Studies as well as to legitimize the need for its full integration in the canons of humanistic knowledge. In general, they continue to ignore the immense body of knowledge and perspectives that Women's Studies have produced in recent decades.

In this sense, it begins by presenting the general features of the hermeneutic problematic and the theme of Conflict of Interpretations, and then showing its proven contribution to the development of Women's Studies and defending its possible contribution to enhancing their integration into canons.

Keywords: hermeneutic rationality, conflict of interpretations, finitude, canon

Resumo

*O texto tem como objetivo mostrar como a hermenêutica de Paul Ricoeur, nomeadamente, na especificidade da categoria de Conflito de interpretações, é um recurso fecundo na constituição dos *Women's Studies**

¹ Uso a designação *Women's Studies* para evitar a especificação em "estudos feministas", "estudos sobre as mulheres" ou "estudos de género".

Studies bem como para legitimar a necessidade da sua integração plena nos cânones dos saberes humanísticos em geral que continuam, ainda hoje, a ignorar o imenso acervo de conhecimentos e de perspectivas que os Women's Studies têm produzido, nas últimas décadas.

Nesse sentido, começa por apresentar os traços gerais da problemática hermenêutica e do tema do Conflito de interpretações para, em seguida, mostrar o seu contributo, já provado, para o desenvolvimento dos Women's Studies e defender a sua contribuição possível para potenciar a sua integração nos cânones.

Palavras-chave: racionalidade hermenêutica, conflito de interpretações, finitude, cânon

Il ne faut pas croire qu'on écrit ce que l'on veut. On écrit ce qu'une force en soi commande, ou alors on fabrique, c'est autre chose [...]

Non, on n'écrit pas ce qu'on veut. Ce que l'on choisit, c'est son sujet.

(Giroud, 1997: 161)

Cito Françoise Giroud em epígrafe para, simultaneamente, concordar e discordar dela.

Concordar com a sua afirmação de que não se escreve o que se quer, mas sim aquilo que se nos impõe quando iniciamos um empreendimento de escrita e que, de alguma maneira, ganha autonomia, ou seja, acontece 'quase sem nós'.

Evidentemente que não estou a falar de nenhum tipo de magia nem a abrir espaço para a ideia de uma inspiração mais ou menos divinatória e etérea. Contudo, se o que nos propomos escrever

assenta numa efetiva experiência pensante e se alicerça num caminho reflexivo suficientemente amadurecido, o texto organiza-se por si, chamando cada liame articulador no momento oportuno e encontrando as vias exploratórias mais adequadas à sua exposição, de tal maneira que é, muitas vezes, no processo da escrita, no ato de escrever, que se descobre o sentido profundo de algo a que não se tinha chegado antes. Penso que toda a gente que escreve a partir de si mesmo tem esta experiência de 'assistir' à escrita do seu próprio texto e de fazer nele apenas incursões pontuais que, além do mais, nem sempre o favorecem.

Discordar de que "on choisit son sujet".

Na verdade, penso que nem sequer o tema ou a matéria a trabalhar corresponde a uma efetiva escolha, sobretudo se estivermos a pensar numa escolha calculada de algo exterior a nós. Também neste aspeto a minha experiência me diz que os temas que nos ocupam excedem muitíssimo uma simples liberdade de escolha.

Tal é o caso do tema do presente texto, onde convergem duas obsessões teóricas: (1) a preocupação com a definição de uma epistemologia da racionalidade compatível com uma dimensão de respeito para com a realidade a que se dirige e, por outro lado, mantendo traços de flexibilidade e de inclusão, (2) a convicção de que, o nosso conhecimento da realidade necessita de se desenvolver no quadro de perspetivas diferenciadas e mesmo rivais, sendo o diálogo com os *Women's Studies* uma necessidade para a dinamização e enriquecimento desse conhecimento e um fator decisivo para se exercer uma real justiça cognitiva.

Nesse sentido, o presente texto assenta em alguns textos sobre estas temáticas que fui escrevendo ao longo do tempo e em que a hermenêutica em geral e a hermenêutica ricœuriana, em particular, jogam um papel essencial. (ver Henriques, 2001; 2003; 2011; 2013; 2016; 2016^a).

1. A racionalidade hermenêutica: confronto com a finitude e a vontade de sentido

Pretendo aqui evidenciar que a viragem hermenêutica da filosofia é um ponto sem retorno para a prática do pensar, configurando, por um lado, uma racionalidade, simultaneamente, mais frágil do que aquela que a Modernidade tematizou, mas também mais flexível e, de alguma maneira, mais livre para dialogar com todo o tipo de saberes, rompendo com os cânones rígidos dos gêneros e do acantonamento da filosofia apenas à relação com as chamadas verdadeiras ciências, como a mesma Modernidade potenciou. Fiel à problemática que a sustentou, no século XIX, com Schleiermacher e com Dilthey, de dar um suporte às ditas Ciências do Espírito, (ver Ricoeur, 1986) a hermenêutica como filosofia abrir-se-á a todo o campo científico em geral entrosando-se com ele e retomará o seu questionamento deixando-se interpelar pela problemática poética, retomando a tradição platônica.

Para me centrar apenas no autor que aqui é o caso, importa ter presente que, já na *Simbólica do Mal*, a sua primeira incursão efetiva na hermenêutica, Paul Ricoeur construirá toda a sua reflexão sobre o mal a partir da herança poética do Antigo Médio Oriente e que o seu labor filosófico, neste quadro, o levará à definição do filosofema «inovação semântica» que marcará como necessário para o avanço da filosofia o seu enraizamento na linguagem literária, em geral, e na poética, em particular (ver Ricoeur, 1975; 1983-85).

Essa radicação nas águas profundas e complexas da linguagem literária, que Ricoeur caracterizará como «o uso positivo e produtivo da ambiguidade» (Ricoeur, 1976: 47), dará à racionalidade hermenêutica uma fecundidade prospetiva que, de alguma maneira, será o contraponto da sua finitude.

Grondin dirá que, depois de Heidegger, a finitude é o novo universal da filosofia (Grondin, 1993: 199) exatamente para chamar

a atenção para o enraizamento existencial da prática hermenêutica que, por se assumir assim, existencialmente enraizada, assume, ao mesmo tempo, a impossibilidade de qualquer exterioridade saber-ser ou de qualquer tipo de transparência racional, afastando a hipótese de um 'saber absoluto'. Neste mesmo âmbito, Paul Ricœur repetirá, uma e outra vez na sua obra, que entre a hermenêutica e o saber absoluto se impõe uma escolha essencial. Ainda no mesmo quadro de significação, Jean-Luc Nancy diz no começo do seu texto *Le partage des voix*:

Il s'agit de s'interroger sur ce qui délimite ce concept, et, avec lui, toute problématique "herméneutique", aussi bien que toute thématique de "l'interprétation" comme substitut moderne de la "vérité" (Nancy, 1982: 9).

Esta obra de Nancy é uma boa metáfora para o meu objetivo de mostrar a racionalidade hermenêutica como o lugar racional onde se compõem finitude e vontade de sentido, podendo essa perspectiva, consubstanciar-se no título. Efetivamente, o desenvolvimento do texto mostra como "le partage des voix" aponta, simultaneamente, na direção da finitude e da vontade de sentido.

Centrado na figura do "círculo hermenêutico" não apenas, nem principalmente, como categoria epistemológica e formal – que também é – mas, sobretudo, como uma reversão do olhar sobre o ser e o seu sentido, o texto mostra como "le partage" aponta, antes de tudo, para o destino singular de cada voz interpretante que nunca poderá ultrapassar a sua singularidade e aspirar a qualquer visão geral ou universal, no mesmo quadro que Gadamer dirá que a verdade é a resposta à pergunta inalienável que cada ser humano tem de fazer (ver Gondin, 1993). Assim, poderemos 'partilhar', compor, dialogar as nossas respostas singulares, mas não as

poderemos nunca sistematizar ou sintetizar numa resposta global aglutinadora ou unificada. E não se trata de qualquer relativismo e sim de desconstruir a visão vulgar e corrente da questão da interpretação que a apresenta como uma mera operação técnica que alguém, funcionando como sujeito, realiza sobre um objeto, seja qual for a sua natureza. Pelo contrário, o que está em jogo é explicitar que interpretar remete para o reconhecimento de uma constitutiva finitude, que a *hermeneia* determina, ao apresentar-se como 'anúncio', ao mesmo tempo que aponta para a circularidade, entendida como o envolvimento do processo hermenêutico com a coisa mesma, como a sua figura descritora.

Le cercle herméneutique est ainsi suspendu à la supposition, ou à la présupposition d'une origine: origine du sens aussi bien que de la possibilité d'y participer, origine infinie du cercle dans lequel l'interprète est toujours déjà pris. Le cercle n'est fait de rien d'autre que du mouvement d'une origine, perdue et reconquise par la médiation de son substitut. [...]

L'herméneutique exige que, très profondément et très obscurément peut-être, la "participation au sens" ne connaisse pas d'interruption absolue (Nancy, 1982: 18).

Esta perspectiva destrói totalmente a hipótese de se conceber um sujeito e um objeto, como entidades separadas e externas uma à outra, e, ao mesmo tempo, coloca a exigência do diálogo, como constitutivo do próprio processo hermenêutico e como processo de comunicação. De alguma maneira, enquanto finitude, a humanidade está condenada ao diálogo e ao entendimento – ou não – através dele.

Esta condenação ao diálogo ou à “partage des voix” radica igualmente na ideia expressa no texto de que o círculo hermenêutico supõe a destituição da ideia de um começo ou de uma origem do sentido. Este é um dom, um anúncio que emerge, exatamente, na diferença das vozes e da sua partilha. É por isso que a hermenêutica não tem nada a ver com relativismo ou decetividade, porque ela representa a assunção da finitude no quadro de uma indelével vontade de sentido.

Há uns anos, explorei esta mesma perspectiva em diálogo com um texto de Jean Greish sobre o aparecimento da hermenêutica moderna (ver Henriques, 2003) e penso que vale a pena recuperar aqui a sua ideia central.

Greish coloca o nascimento da hermenêutica moderna no quadro descrito por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, da crise da consciência religiosa, no quadro da separação entre razão e fé. A análise de Greish quer evidenciar que a teorização hegeliana é um sinal dos tempos, correspondendo a uma situação, de facto, vivida pelas pessoas, e, por isso, serve-se de alguma correspondência trocada à época, nomeadamente entre Jacobi, Reinhold e Schleiermacher. Retomo aqui algumas dessas citações, começando por uma carta de Jacobi a Reinhold, onde ele confessa a sua desorientação interior e a cisão profunda da sua consciência:

Vê lá, caro Reinhold, permaneço o mesmo. Um pagão perfeito, de acordo com a minha razão, um cristão segundo o meu sentimento; navego entre duas águas [...]; uma sempre me eleva, a outra afunda-me sem cessar (Greish, 1985: 19).

Mais importante para o que aqui é o caso, é a referência a uma carta de Schleiermacher a Jacobi onde aquele propõe uma

interpretação para a metáfora das duas águas. A carta está datada de 30 de março de 1818 e reza o seguinte a determinada altura:

[...] a oscilação é a forma universal de toda a existência finita [...]. [...] Razão e sentimento permanecem para mim também justapostos, mas tocam-se e formam uma coluna galvânica. A vida mais interior do espírito é para mim esta operação galvânica, no sentimento da razão e na razão do sentimento, onde, contudo, estes dois pólos estão sempre de costas viradas um para o outro (20).

A proposta interpretativa de Schleiermacher é muito significativa para o meu objetivo porque ela realça, noutra linguagem, o essencial da perspectiva de Nancy. Permito-me destacar duas ideias: (1) o sublinhar da finitude a dois níveis: como determinação da existência humana, por um lado, e, por outro, ligada à ideia de oscilação que aqui aparece como o destino dessa finitude que apenas poderá aspirar a um jogo de equilíbrio e nunca a uma posição segura e estável; (2) a vontade de assumir e superar essa situação por uma operação de transmutação.

Uma vez que estamos a falar do criador da hermenêutica moderna não podemos deixar de interpretar essa ideia de operação galvânica ou de transmutação, no quadro da perspectiva hermenêutica que, de alguma maneira, se apresenta como uma plataforma entre uma clarividência total ou uma total obscuridade.

Desta maneira, Schleiermacher e Nancy ajudam-nos a compreender a situação hermenêutica como o confronto entre a finitude e a vontade de sentido, materializando um caminho, não de superação – que está fora do poder de uma razão finita –, mas sim de reconquista do sentido através de um diálogo inclusivo e prospetivo.

2. O Conflito de Interpretações, especificidade da hermenêutica ricœuriana, como um caso extremo de *partage des voix*

Não está aqui em causa tratar, de modo sistemático, a questão da hermenêutica de Paul Ricœur. A bibliografia é vasta e, como não se trata, como se disse, de uma análise sistemática desse tema, pareceria deslocado fazer uma revisão das diferentes posições a respeito.

Penso que a consulta de qualquer, sublinho, qualquer, publicação que queira dar uma perspetiva histórica da filosofia hermenêutica se embaraça no momento de querer classificar a hermenêutica ricœuriana, coisa que não acontece com outros autores.

Aquilo que, de facto, me proponho analisar é como este autor configura a ideia de *conflito de interpretações* no quadro da própria construção do seu pensamento hermenêutico, para, na sequência, poder mostrar a sua importância para os *Women's Studies*.

Começando por uma síntese, poder-se-ia dizer que o *conflito de interpretações* é uma forma de conceber *le partage des voix* e releva da mesma conceção que sustenta o texto de Nancy de que a hermenêutica supõe o sentido como doação.

Ao longo do tempo, centrei a minha investigação em torno do pensamento ricœuriano na importância que a perspetiva do conflito exerce na elaboração desse pensamento, bem como na razão mais profunda que permite a Ricœur explorar, livremente, a sua força produtiva (Marcelo, 2018), tendo-se tornado claro que a liberdade como Ricœur explora a fecundidade do conflito obriga a ter em linha de conta a sua posição sobre a prioridade da afirmação sobre a negação, ou seja, a consideração da afirmação como originária (Ricœur, 1955).

Nesta mesma linha de leitura se situa o texto de apresentação da revista *Philosophie* consagrada a Ricœur, de Michael Foessel e Camille Riquier, que, precisamente, se intitula *Paul Ricœur, le conflit et l'affirmation* e no qual se diz a determinada altura:

Elle [l'affirmation originaire] n'est justement décelable que dans les conflits qui la rendent problématique et exigent de parcourir le négatif jusqu'au point où il révèle sa dépendance par rapport à l'être (Foessel e Riquier, 2017: 5).

Na verdade, o *Conflito de interpretações* não representa a afirmação de uma antítese total entre duas partes separadas. Ele tem a ver com uma relação tensional entre as partes de uma totalidade cuja dinâmica alimenta a ambas², sendo que a virtude produtiva do conflito resulta, de facto, de ele ser a expressão de uma relação tensional.

Desta maneira, o *conflito de interpretações*, como o Círculo Hermenêutico, é uma categoria epistemológica radicando num fundo ontológico constitutivo.

O *conflito de interpretações* configura-se na obra de Ricœur sobre Freud, de 1965, no quadro da definição do conceito de interpretação como modo de ser próprio de uma racionalidade finita que se constitui e organiza no seio de uma linguagem com infinitas e diversificadas expressões, sendo algumas delas antagónicas.

²O exemplo mais paradigmático desta perspectiva é a construção do conceito de consciência como tarefa que Paul Ricoeur realiza na obra sobre Freud (1965) articulando 2 princípios opostos arquê, a partir de Freud e telos, a partir de Hegel, mas demonstrando que só se compreende uma arquê no horizonte de um telos e vice versa.

Importa realçar que esse *locus* não é indiferente, se se tiver em conta como Paul Ricœur chega até Freud e que consequências tem o diálogo que estabelece com ele. Diz sobre isto, Paul Ricœur:

A psicanálise encontrei-a como uma espécie de Herausforderung – de desafio. Nessa época, pensava que me poderia libertar dela em pouco tempo e descobri que era preciso ler tudo. Passei, assim, cinco ou seis anos com a leitura integral da obra de Freud, para re-situar o meu antigo problema da culpabilidade (Ricœur, 1990: 19).

Em relação à questão ponto de partida – a questão do mal – Freud representa, assim, o pólo oposto da posição ricœuriana, e, como ele diz, o diálogo com Freud vai provocar uma reorientação no modo como enfrentará a questão do mal e no papel que a problemática do sofrimento aí ocupará em detrimento da culpa. É nesta mesma obra que Paul Ricœur elaborará a sua conceção da consciência como tarefa ou como texto, no quadro da exploração de um conflito entre a perspectiva de Freud e a de Hegel, como se referiu antes.

Por outro lado, também é relevante, para se compreender o que está em causa nesta obra de Paul Ricœur sobre Freud, ter-se em atenção o que ele diz sobre o sentido da sua abordagem, explicitando que releva de uma tríplice problemática: (1) epistemológica – em torno do tema 'o que significa interpretar'; (2) reflexiva – qual é a compreensão de si que decorre da aproximação psicanalítica; (3) dialética – dirigida pela questão de saber se a psicanálise constitui uma interpretação exclusiva de qualquer outra (Ricœur, 1965: 8). Sobretudo a primeira e a terceira dimensões da problemática são particularmente relevantes para o que aqui está em causa, na medida em que a ideia de *conflito de interpretações* emerge no contexto de

uma série de especificações em torno da questão hermenêutica, nomeadamente, a da organização do espaço hermenêutico em dois grandes blocos: (1) o das hermenêuticas da recoleção, ou da restauração do sentido, onde Ricœur situa a sua obra sobre o mal, de 1960 e (2) o das hermenêuticas da suspeita, ou da desmistificação, onde Freud se enquadra, ao lado de Marx e de Nietzsche. Isto é, como categoria epistemológica, a ideia de *conflito de interpretações* quer ser uma maneira de possibilitar e dinamizar a partilha das vozes hermenêuticas, nascendo do reconhecimento de que o campo hermenêutico é, em si mesmo, fragmentado e de que não é possível uma hermenêutica geral. Deste modo, o campo hermenêutico, como o lugar onde cada interpretação se legitima, se limita e se confronta com outras interpretações, tem no *conflito de interpretações* o seu princípio dinâmico e o seu motor de fecundidade, evidenciando, ao mesmo tempo, através dele, como a circularidade hermenêutica é um fator produtivo na compreensão do real.

Nesse sentido, querendo responder à questão da unidade da linguagem, na busca de um caminho de orientação no interior da diversidade dos discursos humanos sobre o real, o *conflito de interpretações* representa a negação de duas posições extremas: (1) nega que seja possível um saber totalmente unificado sobre o real e (2) nega a incomensurabilidade entre os saberes, e, pelo contrário, afirma que eles podem dialogar entre si porque todos emergem de um solo comum que é a linguagem.

Tomando, agora, a obra ricœuriana no seu todo, penso que é legítimo dizer que o *conflito de interpretações* é um ponto de chegada sustentado pelo percurso filosófico de Ricœur, nomeadamente, pelo seu projeto filosófico, *Filosofia da Vontade*, tal como o caracteriza em *Le Volontaire et l'involontaire* (1950). Na verdade, desde esse anúncio que o seu labor filosófico se foi pautando por dois compassos – dialogicidade e prospeção – e o *conflito de interpretações* é, de

alguma maneira, a consumação desses compassos. Efetivamente, a exploração da ideia de *conflito de interpretações*, por um lado, põe de manifesto a importância do debate e da comunicação na construção do conhecimento e da verdade, e, por outro, evidencia o valor da alteridade, tomada em si mesma, mostrando que aquilo que é humanamente importante é a construção de um falar comum que, contudo, não elimine as diferenças, mas as faça frutificar no quadro de uma insistente vontade de sentido.

3. Os *Women's Studies*, a Hermenêutica e o *Conflito de Interpretações*

Feito o percurso anterior, importa agora explicitar que vantagens os *Women's Studies* podem tirar de articularem o seu desenvolvimento com a hermenêutica, em geral, e com o *conflito de interpretações*, em particular.

Para analisar esta questão torna-se necessário perspetivar dois ângulos: o ângulo da constituição e desenvolvimento dos *Women's Studies* e o ângulo da sua penetração *no* saber em geral.

3.1. A constituição e desenvolvimento dos *Women's Studies*

A fecundidade de uma racionalidade prospetiva e dialógica, bem como a prática sistemática da hermenêutica da suspeita têm sido amplamente utilizadas no desenvolvimento dos *Women's Studies*, nomeadamente, no que poderíamos designar por humanidades.

Aliás, mesmo quando o não explicitam ou tematizam, tais estudos alimentam-se da tríade: racionalidade prospetiva, necessidade de diálogo entre diferentes interpretações e, muitas vezes, entre interpretações rivais, e hermenêutica da suspeita, para se poderem estruturar, na medida em que a sua emergência se fez/faz contra os axiomas e adquiridos metodológicos e epistemológicos de toda a nossa tradição teórica, cuja parcialidade

pretendem denunciar por se ter constituído e reproduzido ignorando as mulheres e as suas produções e dando delas uma perspectiva, no geral, subalterna e inferior (ver, como exemplo, Tuana, 1992; Collin, Pisier, Varikas, 2000). Assim, a primeira tarefa dos *Women's Studies* teve de ser de denúncia e de desconstrução, para o que ajudou muito o trabalho já realizado pela viragem hermenêutica da filosofia e pela respetiva configuração de uma racionalidade mais frágil mas menos rígida do que a que tinha imperado até aí, como se disse no início deste texto. Penso que um dos obstáculos maiores da implantação dos *Women's Studies* no palco académico e social em geral, foi esse facto de ter de denunciar e de desconstruir todo um modo tradicional de pensar antes de poder propor novos olhares e perspectivas sobre a realidade.

Tal tarefa de denúncia e de desconstrução teve como base aquilo que subjaz à ideia de hermenêutica da suspeita, melhor dizendo, faz das abordagens feministas uma das suas figuras, uma vez que elas assentam numa perspectiva crítica sobre os lugares comuns da neutralidade objetiva e querem pôr de manifesto que o saber das humanidades em geral decorre de uma visão androcêntrica e radica no interesse específico de assegurar a manutenção do poder do patriarcado. Dito de outra maneira, foi necessário aos *Women's Studies* desenvolverem toda uma atividade crítica em relação às bases do modo tradicional de pensar, tendo como princípio hermenêutico de leitura a situação das mulheres e, posteriormente, da categoria de género, à semelhança do que fizeram Marx, Freud e Nietzsche com os seus respetivos princípios hermenêuticos. Por outro lado, a ideia de *partage des voix*, quer como necessidade inerente ao exercício hermenêutico, quer na figura específica de *conflito de interpretações*, foi/é um recurso essencial para legitimar novas leituras dos textos e das situações históricas que nos enquadram, muitas vezes ao arrepio dos saberes adquiridos.

Vou tentar exemplificar o que disse, através de dois exemplos: um da filosofia e outro da teologia.

Gostaria de referir como exemplo, no campo da filosofia, o trabalho realizado por Nancy Tuana como editora da série *Re-Reading the Canon*, da Penn State Press, iniciado na década de 1990 e que conta hoje com mais de 30 volumes publicados, cada um deles dedicado a leituras feministas de figuras canonicamente relevantes da história da filosofia ocidental. Trata-se, como diz a mesma autora (1992), de ler a filosofia como mulher, procurando no seu acervo textual o subtexto de género, de modo a compreender qual o lugar que as mulheres aí desempenham. Estão excluídas? Estão incluídas? E como se faz essa exclusão ou inclusão? Que imagem do que é ser mulher e do feminino se propõe? Ler os textos clássicos à luz destas interrogações permite, por um lado, pôr de manifesto a assimetria antropológica que a filosofia canónica desenvolveu e propagou, por outro, alargar e renovar o campo de investigação da filosofia e, finalmente, dar às mulheres uma perspetiva histórica sobre as representações do que é ser mulher, ao mesmo tempo que evidencia que elas, afinal, também estiveram lá nos textos da tradição, embora denegridas ou ocultadas.

O outro exemplo que quero referir situa-se no campo da teologia e corresponde à ação de Elizabeth Schüssler Fiorenza e do seu livro clássico *In Memory of Her*, da década de 1980, traduzido numa dezena de línguas e que instaura uma rutura na teorização sobre as interpretações feministas da Bíblia.

Em termos de síntese geral, poder-se-á dizer que a proposta de Fiorenza se enquadra numa hermenêutica crítica da libertação, sendo que ela mesma se classifica como uma Teologia Feminista Crítica da Libertação. Este aspeto crítico e libertador do pensamento de Fiorenza representa, de alguma maneira, o antecipar de algumas das investigações mais recentes que sublinham o papel discriminador das

epistemologias, salientando o peso fundamental das injustiças cognitivas no plano geral da injustiça social e cultural.

O livro de Elisabeth Schüssler Fiorenza, com o subtítulo: *a feminist reconstruction of Christian origins*, como já dito, estabelece uma descontinuidade essencial no desenvolvimento da reflexão teológica feminista, na medida em que define parâmetros epistemológicos fundamentais para o trabalho de uma hermenêutica crítica dos textos e da cultura. Nesse sentido, representa um ponto sem retorno no modo de pensar teológico feminista. Da sua proposta destacaria 2 temas fulcrais para uma teologia crítica feminista da libertação: (1) a questão do papel opressor da discursividade e (2) o papel essencial de uma aproximação histórica dos textos.

O tema do papel opressor da discursividade releva da compreensão da linguagem como fazedora dos nossos modos de pensar e de ver o mundo. No quadro de uma ampla perspectiva filosófica sobre a importância da linguagem como mediação essencial da nossa relação com o mundo e das línguas como sistemas de valores – aceitando que *cada língua tem olhos diferentes*, como diz Herta Muller (2011) – Elisabeth Schüssler Fiorenza empenha-se em colocar a linguagem como um alvo essencial de análise e de crítica. No seu trabalho sobre a linguagem, é interessante destacar a criação de neologismos, como é o caso de *Kiriocêntrico* e *Kiriárquico*³ que, no fundo, correspondem à emergência de novas dimensões da realidade decorrente da sua hermenêutica da suspeita dos textos da tradição.

³ As expressões *Kiriocêntrico* e *kiriárquico* são neologismos criados por Fiorenza para expressar uma mudança de paradigma de análise da discriminação e da opressão que preconiza, querendo salientar que as estruturas de opressão são complexas. Ela procurou encontrar uma perspectiva que compreendesse o patriarcado para lá do sistema binário de gênero, reconcetualizando-o de modo a torná-lo uma categoria heurística chave da teologia feminista crítica da libertação. Essa reconcetualização desconstrói o conceito de patriarcado como um mero esquema binário de dominação da mulher pelo homem, propondo a sua compreensão, propondo a sua interpretação no quadro de um sistema político piramidal complexo, de dominação e de submissão.

Ainda no quadro da questão da linguagem, é importante referir a chamada de atenção da autora para os desvios androcêntricos operados nas traduções dos textos bíblicos a partir das línguas originais, pondo de manifesto que toda a tradução é uma interpretação e esta assenta numa visão patriarcal da vida e da sociedade. Deste modo, quer realçar que o quadro semântico da tradução dos textos sagrados fundou uma forma de compreensão da humanidade e do divino que tem de ser diagnosticada e reconstruída, sendo que, para tal, não é suficiente o mero uso atual de uma linguagem inclusiva, embora este uso deva ser imperativo.

O tema da importância fulcral de uma aproximação histórica dos textos insere-se no *slogan* de Judy Chicago: "A nossa herança é o nosso poder", por ocasião do desenvolvimento do seu projeto *The dinner party*, durante a década de 1970. No quadro desse ponto de vista, sendo a Bíblia uma herança nossa, torna-se necessária a sua recuperação através da reconstrução da história bíblica das Mulheres como recurso de libertação.

No contexto deste tema, importa salientar 3 aspetos da hermenêutica da suspeita realizada por Elisabeth Schüssler Fiorenza:

Em primeiro lugar, a ideia de que os textos Bíblicos são o resultado de uma cultura patriarcal, sendo essa perspetiva que explica quer a escassa presença das Mulheres, quer a menoridade dos papéis que a maior parte das que aparecem desempenham. Neste contexto, Fiorenza chama ainda a atenção para o facto de que a receção desses textos com essa perspetiva reproduz e acentua a sua distorção original, transformando a Bíblia numa estrutura opressora das Mulheres.

Em segundo lugar, contrariamente ao que parece ser evidente, para Fiorenza, as Mulheres tiveram necessariamente um papel ativo no início do cristianismo, tendo sido posteriormente apagadas dos textos e da história do cristianismo.

Finalmente, Schüssler Fiorenza sublinha que a abordagem dos textos bíblicos deve ser realizada no quadro de duas determinações: (1) partir da perspectiva de uma *hermenêutica da suspeita* que se confronte com os textos na busca do seu contexto de construção, o seu *Sitz im Leben*, para permitir a dissociação entre o que no texto é simbólico e o que nele é histórico, destacando quem escreveu os textos, que interesses eles patenteiam e que objetivos buscam; (2) deitar mão de uma racionalidade imaginativa que seja capaz de fazer uma reconstrução poética das situações.

No fundo, trata-se, por um lado, de denunciar um «cânone da opressão», que, [...] passa pelos livros sagrados e pelas suas interpretações e reinterpretações por parte das instâncias emissoras dos discursos oficiais (sempre masculinas!)», para utilizar as palavras de Teresa Toldy (Toldy, 2010: 172) e, por outro, usar o poder da imaginação para abrir novas perspectivas de realidade que, numa linha profética, nos liberte da opressão de um presente acabrunhaste e limitador.

3.2. O estatuto teórico e académico dos *Women's Studies*

Continuando com Elizabeth Schüssler Fiorenza, vou retomar o que diz na apresentação de um volume sobre a exegese feminista do século XX, que coordena:

Estes textos e interpretações constituem, de facto, um mundo sem ser explorado, ao qual pensamos que os biblistas deveriam prestar mais atenção em lugar de continuar a viver somente numa pequena parte do 'museu' (Schüssler Fiorenza, 2015: 15).

E retomo aqui a sua citação para evidenciar como o resultado do labor dos *Women's Studies* permanece num gueto, sem, diríamos,

direito de cidadania, enfrentando obstáculos de toda a ordem para ganharem visibilidade e reconhecimento. No meu entender, poder-se-ia classificar esses obstáculos em três centrais: invisibilidade, estatuto e irrelevância, que, de alguma maneira, se interpenetram e potenciam.

Na verdade, há hoje, em todos os ramos do saber, um acervo de produção sobre a situação das mulheres, sobre a história das mulheres e sobre os seus contributos específicos para as ciências, para as artes, para a vida social e política que justificariam que aquilo que se ensina nas instituições escolares a todos os níveis, aquilo que se comenta nos meios de comunicação social ou aquilo que integra os painéis e as conferências nos congressos e colóquios desse conta dessa imensa produção acumulada, pelo menos, desde a década de 70 do século passado. Contudo, tal não é o caso e os *Women's Studies* continuam a ser 'coisas de mulheres' e para as mulheres. Se, por exemplo, num Congresso, há uma secção no âmbito dos *Women's Studies*, quer conferencistas, quer público ou são exclusivamente mulheres ou muito maioritariamente mulheres o mesmo acontecendo quando se trata de colóquios, congressos ou seminários que sejam dedicados a algum aspeto no quadro dos *Women's Studies*.

Na introdução à série dos 4 volumes de *A History of Women Philosophers*, a coordenadora e editora do projeto, Mary Ellen Waithe, faz algumas considerações extremamente significativas para o que quero realçar.

Primeiro, confessa que quando iniciou o projeto estava convencida que, certamente, a investigação daria para compor um artigo para o *Journal of the History of Philosophy*. Tal suposição ilustra bem como mesmo uma pessoa interessada na temática das mulheres na história da filosofia não tinha dados disponíveis e partia para a investigação convencida que iria encontrar poucos elementos

de trabalho, ou seja, ela mesma pensava que haveria poucas mulheres para encontrar. Por outro lado, conta que, quando disse a um colega (homem) que tinha encontrado alguns escritos de filósofas pitagóricas, ele respondeu que já tinha ouvido falar de filósofas da antiguidade «but, weren't they just writing about – heh, heh – home economics?».

Para além do significado desta resposta há um outro dado igualmente elucidativo. Mary Ellen Waithe confessa que ficou muito preocupada com a hipótese de se ter iludido com o material encontrado, podendo tê-lo sobrevalorizado, e foi reler cuidadosamente esse material para se certificar do seu real valor (Waithe, 1987: x e xi).

Estas duas referências evidenciam que estamos perante a invisibilidade das mulheres na filosofia e, ao mesmo tempo, perante a ideia aceite da sua irrelevância neste campo teórico, de tal maneira que alguém que investiga essa temática fica abalada e insegura quanto ao alcance filosófico do material que encontrou logo que um colega minimizou o seu valor.

Um outro exemplo que gostaria de chamar à colação a propósito da trilogia invisibilidade-estatuto-irrelevância no que diz respeito aos *Women's Studies* articula-se com o trabalho de Penny Weiss sobre Mary Wollstonecraft, *Wallstonecraft and Rousseau: the gender date of political theorists* (1996), que, através da análise de textos e de programas académicos, demonstra a ausência total ou quase total de Wollstonecraft das aprendizagens e das referências bibliográficas das teorias políticas, embora os textos deixados por Wallstonecraf tenham relevância e originalidade, e, além disso, ela tenha tido uma intervenção importante nos debates do seu tempo. Fazendo um paralelismo entre ela e Rousseau, Penny Weiss evidencia como ela sofreu o destino do seu sexo. Diz ela:

Como Rousseau, Wollstonecraft escreveu sobre educação (um tema considerado politicamente central mesmo pelos teóricos de linha masculina, pelo menos desde Platão). Como Rousseau, ela escreveu um romance [...] Como Rousseau ela escreveu cartas de auto-reflexão. Como Rousseau ela escreveu sobre as transformações políticas em França, sobre os costumes e a moralidade e sobre o papel político da razão (Weiss, 1996: 21).

*Mas, ao contrário de Rousseau, cuja fonte informativa maior sobre a sua vida são os seus escritos autobiográficos, [...] A maior fonte de informação sobre ela, escrita muito pouco tempo depois da sua morte, é a sua biografia escrita pelo marido William Godim, *Memoirs of the Au-thor of A Vindication of the Rights of Woman*, na qual ele interpreta a sua vida e a sua obra (27).*

Estes, como muitos outros exemplos, põem de manifesto que o que as mulheres produzem não consegue romper as barreiras dos cânones académicos estabelecidos, criando-se um círculo vicioso que vai deixando na sombra e na invisibilidade toda a teorização que se tem produzido no âmbito dos *Women's Studies*, nas últimas cinco ou seis décadas e, por outro lado, também mostram as limitações que se colocam à investigação da contribuição das mulheres para a história da humanidade, com uma dupla consequência negativa: (1) subtraem ao acervo dos saberes uma parte daquilo que as mulheres produziram ao longo dos séculos, tornando parcial e limitada a nossa visão do passado e (2) retiram às mulheres o empoderamento simbólico adveniente de se poderem apoiar num passado significativo.

3.3. O conflito de interpretações e a ressignificação dos cânones

Poderá o *conflito de interpretações* ajudar a alterar este estado de coisas e contribuir para um diálogo efetivo entre os *Women's Studies* e os cânones do saber clássico nas suas diferentes áreas, nomeadamente, naquelas onde o domínio do masculino tem sido quase total, como é o caso da filosofia e da teologia?

Do meu ponto de vista, sim, quer ele seja tomado como uma categoria estritamente epistemológica, quer remeta para a sua radicação ontológica numa realidade excedentária, como Ricœur propõe.

Seguindo a teorização de Ricœur acima referida, sendo o campo hermenêutico estruturalmente fragmentado, isso significa que cada hermenêutica é, em si mesma, limitada, limites, aliás, que resultam dos seus princípios de partida, sendo o seu poder resultante, exatamente dos seus limites. Ou seja, é o quadro de princípios que contextualiza cada hermenêutica que torna legítimo e rigoroso o seu acervo de conclusões, ao mesmo tempo que limita o seu alcance ao quadro de princípios estabelecido. Assim sendo, os resultados das investigações dos *Women's Studies* devem ser incluídos no quadro geral das investigações de cada área teórica, em nome do rigor e da fidelidade à busca da verdade. Sem essa inclusão estaremos sempre dentro de um horizonte parcial dos diversos conhecimentos sobre a realidade. Por esse motivo, mesmo considerando o *conflito de interpretações* na perspetiva estritamente epistemológica, encontrarmos-nos com a necessidade de 'completar' os limites das diversas hermenêuticas clássicas com os contributos das hermenêuticas resultantes dos *Women's Studies*, as quais, embora com os seus limites, ampliarão as visões clássicas e alargarão a amplitude dos saberes.

Se, por outro lado, nos ativermos à totalidade da proposta ricœuriana e aceitarmos que é a própria natureza da realidade que

exige a dialetização das hermenêuticas rivais para se dar a ver com mais profundidade e riqueza, então, a inclusão e o confronto entre as visões canônicas das diferentes abordagens do real e as dos *Women's Studies* transformar-se-ão numa exigência estrutural.

Em ambos os casos, o *conflito de interpretações* representa um recurso fundamental porque impede que *Women's Studies* sejam (des) valorizados em função de qualquer critério exterior às razões epistemológicas que devem pautar os debates sobre o saber. Nesse sentido, a trilogia caracterizadora dos *Women's Studies* que propus acima – invisibilidade, estatuto e irrelevância – cairá de obsoleta.

Referências bibliográficas

Collin, F., Pisier, E., Varikas, E. (2000). *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*. Paris: Plon.

Foessel, M, Riquier, C. (2017). Présentation. Paul Ricœur, le conflit et l'affirmation. *Philosophie*, 132: 3–6.

Henriques, F. (2001). Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricœur para o pensamento feminista. En Ribeiro Ferreira, M. L. (org.). *Pensar no feminino*. Lisboa: Edições Colibri, 289–295.

Henriques, F. (2003). As teias da razão: a racionalidade hermenêutica e o feminismo. En Ribeiro Ferreira, M. L. (org.). *As teias que as Mulheres tecem*. Lisboa: Colibri, 149–160.

Henriques, F. (2011). Philosophical Conceptions and Representations of the Feminine: Contributions Towards a Critical Hermeneutics of the Philosophical Tradition. *Revista Crítica de Ciências Sociais Annual Review*, 3, 1–18.

Henriques, F. (2013). The Need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or To Pay a Debt to Women. A Feminist Approach to

Ricoeur's Thought. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 4(1), 7–20.

Henriques, F. (2016). *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a tradição ocidental*. Lisboa: Colibri.

Henriques, F. (2016a). The contribution of Ricoeur's Hermeneutics to a Feminist Perspective on Postcolonial Theology. En A. Halsema, A., Henriques, F. (eds), *Feminist Explorations of Paul Ricoeur's Philosophy*. New York: Lexington Books, 239–257; (em co-autoria com Teresa Toldy).

Giroud, F. (1997). *Arthur ou le bonheur de vivre*. Paris: Fayard.

Greish, J. (1985). *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Éditions du Seuil
Grondin, J. (1993). *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris: Vrin.

Marcelo, G. (2018). O que devem os estudos ricoeurianos a Fernanda Henriques? Notas sobre o conflito, os estudos feministas e as narrativas alternativas. En Borges-Duarte, I. *Fios de Memória*. Famalicão: Húmus, 381–386.

Müller, H. (2011). *O Rei faz vénia e mata*. Trans. by Helena Topa. Alfragide: Texto Editora.

Nancy, J-L. (1982). *Le partage des voix*. Paris: Galilée.

Ricoeur, P. (1950). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne.

Ricoeur, P. (1955). *Histoire et Vérité*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (1960). *La symbolique du mal*. Paris: Aubier-Montaigne.

Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1976). *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*. Texas: The Texas Christian University Press.

Ricœur, P. (1983). *Temps et Récit I*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1984). *Temps et Récit II*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1985). *Temps et Récit III*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (1990). De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira. En Boulhindhomme, C., R. Rochlitz, R. (orgs.). *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Paris: Les Editions du Cerf, 17–36.

Toldy, T. (2010). A violência e o poder da(s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89: 171–183.

Tuana, N.(1992). *Woman and the History of Philosophy*. Minnesota: Paragon House.

Schüsller Fiorenza, E. (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.

Schüsller Fiorenza, E. (ed) (2015). *La exégesis feminista del siglo XX*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Waithe, M. E. (1987). *A History of Women Philosophers*. Dordrech/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Weiss, P. (1996). Wallstonecraft and Rousseau: the gender date of political theorists. En Falco, M. J. *Feministe interpretations of Mary Wollstonecraft*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 15–32.

