

DIZER DEUS – OUTRAS METÁFORAS¹

Fernanda Henriques

*Deus é um puro nada. Nem o aqui nem o agora o tocam.
Quanto mais tentas captá-lo, tanto mais te escapa.*

Angelus Silesius

*Em Génesis 2, foi dado a Adão o direito e a oportunidade
de dar nomes a todas as coisas vivas. Hoje, as mulheres reclamam
a devolução deste direito, e é mais do que o direito cívico: é um profundo
direito humano ter permissão para dar nomes ao mundo e até a Deus.*

Marga Bührig

Horizonte de sentido e contexto de produção

Há algo de testemunhal neste texto. Trata-se, porventura, de um testemunho que a mediação teórica quase ocultou como tal, mas, apesar disso, é um testemunho. Testemunho de um mal-estar que a memória da minha vivência espiritual atesta desde sempre. Pressentido primeiro, identificado depois, tal mal-estar levou a uma busca compreensiva capaz de, por um lado, lhe dar sentido e, por outro, configurar caminhos possíveis de superação. Este texto representa uma estação desse percurso.

Duas formas simbólicas dominantes pesaram na determinação do tal mal-estar a que a memória dá corpo presente: *a metáfora exclusiva de Deus Pai* – quer na forma hierática de patriarca poderoso e julgador, quer na figura mais próxima, mediada por Cristo e protagonizada na possibilidade de se dizer *Abba* – e *as diferentes simbologias da intocabilidade do feminino*, extremadas no pólo da perversidade da natureza das mulheres – a que Eva dava o nome, por antonomásia – e no pólo da divindade luminosa de Maria.

Em qualquer das situações, o mesmo parecia claro – a diversidade e a dinâmica da realidade humana estavam excluídas. Para lá de tudo, parecia não se fazer jus ao poema da criação: “ à

¹ Texto publicado em: Manuela SILVA (org.), *Dizer Deus. Imagens e linguagens*, Lisboa, Gótica, 2003.

imagem de Deus ele os criou, homem e mulher ele os criou” (Gn. 1, 27).

Mais do que as, já pesadas, limitações institucionais impostas às mulheres pela estrutura eclesial, confundia-me esta simbólica de exclusão do feminino que não me acolhia, enquanto mulher. Ainda não tinha ao meu dispor as palavras que Elisabeth Schüssler Fiorenza escreveu, muitos anos depois:

“O problema com que a interpretação feminista cristã tem de se confrontar constitui, portanto, uma questão teológica fundamental: existe realmente um conflito entre ser mulher e ser cristã? Existe uma contradição fundamental que só possa ser ultrapassada se um dos pólos da identidade abdicar a favor do outro? Ou é possível que ambos os pólos – ser cristã e feminista – possam ser mantidos numa tensão frutuosa, de tal modo que a minha identidade cristã apoie a minha luta de libertação, e, inversamente, a minha identidade feminista apoie o meu compromisso cristão na realização da justiça e do amor?”²

Foi pena. Estas palavras ter-me-iam consolado, na medida em que davam eco dialógico àquilo que ia sentindo, cada vez com mais estranheza, dentro de mim. É por isso que a ressonância, no interior da Igreja, da avalanche das ideias dos anos 60 e 70, com a consequência do aparecimento das primeiras teorizações teológicas feministas, se constituiu como um bálsamo e como uma fonte de água viva para a possibilidade de conceber uma salvação sem reticências para a humanidade, na sua realização de homem e de mulher.

María Dolores Aleixandre³ diz que as mulheres têm de se munir de um série de verbos para ler a Bíblia, com os olhos de mulher. Entre eles avulta o *renomear* Deus, libertando-O das tradições androcêntricas da sua nomeação – Ele, Pai, Juiz, Esposo. Tal *renomeação* parece-me, na verdade, ter sido assumida como um imperativo pela segunda metade do século XX, procurando caminhos de resposta por várias vias, principalmente, embora não exclusivamente, através dos sucessivos trabalhos hermenêuticos de teólogas e filósofas feministas. Dentro desse quadro, aquilo que, para facilitar, designarei por teologias feministas constituem diferentes tentativas de encontrar processos de: “falar de Deus de forma a salvaguardar a sua transcendência e a sua relação com o mundo, constituído por mulheres e por homens.”⁴

² Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, “As obras da Sabedoria-Sophia: a herança ambígua da *Woman’s Bible*” (1998). (trad. portuguesa de Teresa Toldy), in Ana G. Macedo (org.) *Género, Identidade e Desejo*, Lisboa, Cotovia, 2002, pp. 161-190, p. 165.

³ María Dolores ALEIXANDRE, *Círculos en el agua. La vida alterada por la Palabra*, Santander, Sal Terrae, 1995.

⁴ Teresa TOLDY, *Deus e a palavra de Deus na teologia feminista*, Lisboa, Paulinas, 1998, p.167.

Que fantasmas há que exorcizar nesta tentativa de renomear Deus?

Que mais vozes, para lá dos feminismos, procuram, também, um rosto de Deus mais capaz de ser o Outro para nós, hoje?

Em que caudal maior se pode integrar a busca feminista da renomeação de Deus?

É em torno destas interrogações que o presente texto se desenvolverá. Nele procurarei dialogar com alguns obstáculos e alguns facilitadores que a tradição do pensamento ocidental coloca no caminho da busca feminista de um rosto de Deus capaz de acolher, sem qualquer exclusão ou reticência, o masculino e o feminino, sem esquecer que a Ele "nem o *aqui* nem o *agora* o tocam".

A linguagem e a significação da realidade

Georges Gusdorf, no seu, absolutamente clássico e histórico, *La parole*⁵, faz ver como a linguagem é, simultaneamente, espaço de *poder* e de *realização*. Para ele, no mundo humano, "a palavra tem mais importância do que a coisa" porque esse mundo é "um universo de designações e de ideias"⁶, mostrando assim, como a linguagem se prende com a possibilidade de configurar *um mundo*, ou seja, de organizar a nossa *realidade vital*. Nessa medida, embora a palavra não crie a coisa, tem, todavia, o poder de instituir o seu sentido, dando consistência à realidade. Acrescenta ainda Gusdorf, no interior da mesma perspectiva:

"Cada frase orienta-nos num mundo que, por outro lado, não é dado tal qual, de uma vez para sempre, mas ele próprio aparece construído *palavra por palavra*, trazendo a expressão mais insignificante a sua contribuição à obra de reconstrução permanente. [...] O mundo oferece-se a cada um de nós como um conjunto de significações, cuja revelação obtemos no plano da palavra. A linguagem é o real."⁷

É esta força da linguagem que se fala, das palavras que se dizem para significar a realidade no seu conjunto e a nossa posição e

⁵ Georges GUSDORF, *La parole* (1952), Paris, PUF, 1990.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ *Ibidem*, p. 39-40.

relação com ela, que dá premência à criação de novos nomes para Deus, mas é, também, esse poder da linguagem que tem de se questionar como aquilo que mais profundamente acantonou as mulheres a uma incapacidade de expressar a sua experiência espiritual e a sua relação com Deus em termos, ao mesmo tempo, de universalidade e de especificidade, porque a linguagem que falavam lhes devolvia uma imagem apoucada de si. Dois exemplos históricos que sempre me perturbaram a este respeito são Hildegarda de Bingen e Santa Teresa de Jesus; realmente, embora qualquer delas tenha deixado uma obra espiritual de vulto e de cunho universal, ambas sempre se referiram a si mesmas, enquanto mulheres, como seres destituídos da capacidade para levar por diante a tarefa que a divindade que amavam acima de tudo as compelia a realizar.

Com efeito, as mulheres estão numa relação paradoxal com a linguagem e com o seu uso, na medida em que o *logos* da linguagem – ou melhor, a linguagem como *logos* – tal como a tradição ocidental o foi estruturando, é autarcicamente masculino⁸, não simbolizando o masculino e o feminino no mesmo plano nem com o mesmo valor semântico; pelo contrário, na linguagem, “a diferença entre o feminino e o masculino [...] já está inscrita de acordo com a dupla articulação de sujeito e objecto, de termo principal e termo derivado, de forma definidora e da sua negação. Deste modo, as mulheres [...] situam-se como sujeitos falantes numa linguagem que à partida as construiu como objectos.”⁹

Amélia Valcárcel, cuja obra filosófica se tem aplicado à sistemática localização das mulheres no interior do pensamento ocidental, nomeadamente, a partir da modernidade¹⁰, designa esta situação de objecto que as mulheres ocupam na linguagem e no pensamento através da afirmação de que *ser mulher é uma hetero-designação*. Tal expressão parece-me particularmente significativa, na medida em que põe em evidência a total exclusão das mulheres no que respeita à definição do seu próprio ser, da sua própria natureza, exclusão essa duplamente determinada pela linguagem que, por um lado, não subsume o feminino, como género gramatical, com o mesmo valor com que integra o masculino, e, por outro, permitiu que, ao longo dos séculos, se fossem tendo representações, da natureza do feminino e das especificidades do seu ser, que, não obstante apresentarem arranjos diferenciados, se limitaram a glosar o mote da diferença feminina como uma carência e uma inferioridade em relação a um padrão masculino, cujo acesso à linguagem e cujo controle da palavra permitiram regular as definições do mundo e da natureza humana à medida do homem varão.

⁸ Cf. Luce IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

⁹ Patrizia VIOLI, *L'infinito singulare*. Versão castelhana: *El Infinito singular*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 14.

¹⁰ Cf. por exemplo, Amélia VARCÁRCCEL, *La Política de las Mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997.

Deste modo, diria que a linguagem e as sedimentações teóricas que ela viabilizou foram-se densificando como obstáculo a uma autónoma e digna relação das mulheres com a sua natureza e, por via disso, com a realidade, na forma magnífica que ela assume no rosto divino.

Dentro desta perspectiva obstaculizante, que as diferentes formas do pensamento cultural foram corporizando, avulta a recapitulação que delas faz a crítica de Freud à religião, trazendo, de novo, para a ribalta do pensar, a exclusão das mulheres do universo religioso.

Se, como também diz Gusdorf, "Situar-se no mundo, para cada um de nós, é estar em paz com a rede das palavras que põem cada coisa no seu lugar dentro do respectivo contexto"¹¹, a crítica de Freud à religião, enquadrada pelas suas ideias antropológicas acerca das mulheres, não só desenterra e reconstrói o fundo subterrâneo da mundividência ocidental sobre o feminino, enquanto carência e despossessão, como edifica um pensar do religioso como essencialmente masculino, colocando, mais uma vez, as mulheres fora da possibilidade de se munirem de um discurso possível sobre a sua realidade espiritual própria e, por consequência, de se situarem, pacífica e cabalmente, no universo religioso.

A linguagem freudiana e o recentramento do universo religioso no masculino

A importância obstaculizadora da posição freudiana, materializada no discurso da psicanálise sobre a religião, é tanto maior quanto os seus princípios teóricos se disseminaram pela cultura ocidental, constituindo-se como uma espécie de novo senso comum, sendo a sua simbólica, altamente penalizadora da figura feminina.

A crítica freudiana à religião obedece a um paradigma epistemológico de razão, basicamente, positivista e excludente, assente na ideia de que o avanço racional da humanidade se dá numa linearidade progressiva. É essa perspectiva epistemológica sobre a razão que fundamenta uma avaliação da atitude religiosa como pertencendo a um estágio pré-racional da vida humana e do desenvolvimento das sociedades, representando apenas o modo como o ser humano procura exorcizar os medos e as inseguranças provocados por uma natureza onnipoderosa e desconhecida. Nessa medida, a religião deveria desaparecer com a emergência da

¹¹Georges GUSDORF, *La parole, op. cit.*, p 41.

consciência científica; a sua persistência apenas se explica “como efeito dos afectos que impedem o livre exercício das forças do entendimento.”¹²

É neste quadro geral de pensamento que se deve considerar a interpretação que Freud faz da religião como *ilusão*, ou seja, como a expressão das “realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade”¹³. Esses desejos dizem respeito a uma necessidade absoluta de protecção que a situação débil do humano e a sua constitutiva dependência, ao nível da infância, determinam. A religião nada mais é, então, que a mera sedimentação das projecções humanas que, sendo ignoradas como projecções, são tomadas como realidades em si, funcionando, por isso, como estruturas protectoras¹⁴. Dessa maneira, o segredo e a força da religião, bem como da sua permanência, decorrem da força que os desejos primordiais ou fundadores do humano –desejos de protecção e de amor – possuem.

Da crítica freudiana da religião como *ilusão*, interessa ressaltar, para o objectivo desta reflexão, o modo como o próprio Freud propõe o conjunto sistemático dessa *ilusão*, ou seja, a forma como ele concebeu e narrou a origem e o significado das ideias religiosas, que apelidou de *ilusão*, no que respeita ao seu sentido e ao seu valor.

Para Freud, a religião está directamente vinculada com as experiências imaturas do indivíduo e da humanidade, assentando, totalmente, na sua doutrina do *complexo de Édipo*. Paul Ricoeur, na análise que faz do triângulo crítico constituído por Marx, Nietzsche e Freud, enquanto hermenêuticas da suspeita, diz, a determinada altura, que o *complexo de Édipo* desempenha, em relação à

¹² Richard SCHAEFFLER, *Religious-Philosophie* (1983). Versão portuguesa: *Filosofia da Religião*, Lisboa, Edições 70, 2002, p. 20. Sobre este aspecto é interessante ver Sigmund FREUD, *Die Zukunft einer Illusion* (1927). Tradução port. de José Octávio de Aguiar Abreu: *O futuro de uma ilusão*, Rio de Janeiro, Imago, 1997, nomeadamente, p. 69, onde o autor diz o seguinte: “Assim, a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correcta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e encontramos-nos exactamente nessa junção, no meio dessa fase de desenvolvimento.”

¹³ Sigmund FREUD, *O futuro de uma ilusão*, *op. cit.*, p. 48. Na mesma obra (29-30), Freud apresenta as três funções protectoras das ideias religiosas: 1. exorcizar os terrores da natureza, 2. ajudar a relação com a morte e 3. compensar os indivíduos pelos sofrimentos e privações que a vida em sociedade acarreta.

¹⁴No meu entender, esta interpretação de Freud da religião como ilusão só se compreende se se tiver em linha de conta o pensamento de Kant sobre a *ilusão transcendental*, decorrente do carácter dialéctico do funcionamento da razão humana e que Kant definiu no quadro da crítica da razão que instituiu na sua obra, *Crítica da Razão Pura*, no final do século XVIII. Em síntese, tal posição significa o seguinte: a razão humana tem um constitutivo desejo de unidade, um ímpeto natural para unificar; essa vocação da razão leva-a à produção das três ideias – Mundo, Alma e Deus – com as quais se pode referir, em unidade, ao conjunto de fenómenos, quer externos quer internos. Todavia, essas ideias são simples ideias da razão que, por nunca poderem ser dadas em nenhuma experiência possível, não são susceptíveis de se transformar em conhecimento universal e necessário. O seu poder e a sua fecundidade residem no facto de serem *ideias-reguladoras*, isto é, constituírem um horizonte legitimador de sentido e de unificação para todo o trabalho da subjectividade. A sua fraqueza e o seu perigo decorrem da possibilidade de, descuidadamente e sem o suporte da crítica da razão, poderem ser tomadas por conhecimento efectivo. É nessa possibilidade que consiste a *ilusão transcendental*. Creio que é neste jogo possível de tomar como realidades em si ou conhecimento efectivo aquilo que se poderia chamar o funcionamento ficcional da razão que cobra sentido e consistência filosófica a interpretação freudiana da religião como *ilusão*.

psicanálise, uma prova de fogo, sendo de “pegar ou largar”¹⁵ – ou seja, ou se aceita e se pode entrar no universo psicanalítico, ou se rejeita e se fica à porta, do lado de fora. Sem discutir a legitimidade de tal afirmação, para o conjunto da teoria psicanalítica, queria, contudo, sublinhar a sua absoluta pertinência no que diz respeito à compreensão da narrativa freudiana acerca do valor efectivo das ideias e da atitude religiosa¹⁶.

De facto, é através do *complexo de Édipo* que Freud explica a origem da religião, bem como a sua força. Por isso, ele repete, ao nível da religião, a mesma exclusão das mulheres e do feminino que já havia feito, no plano da sua teorização sobre os mecanismos da subjectividade humana e do seu funcionamento, uma vez que o *complexo de Édipo* foi, inicial e intrinsecamente, pensado em termos do homem masculino.

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud reitera a sua posição acerca do papel secundário da mãe para satisfazer a necessidade securizante da criança, dizendo:

“A libido segue aí os caminhos das necessidades narcísicas e liga-se aos objectos que asseguram a satisfação dessas necessidades. Dessa maneira, a mãe, que satisfaz a fome da criança, torna-se o seu primeiro objecto amoroso e, certamente, também a sua primeira protecção contra todos os perigos indefinidos que a ameaçam no mundo externo – a sua primeira protecção contra a ansiedade, podemos dizer. Nessa função [de protecção] a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância.”¹⁷

Assim sendo, só pode haver lugar para um *deus-pai* no universo religioso, porque apenas um tal deus pode desempenhar, em termos absolutos, a função de protecção e de amparo para a qual, segundo Freud, a humanidade criou a religião. É o próprio Freud, aliás, quem o afirma:

“Quando o indivíduo em crescimento descobre que está destinado a permanecer uma criança para sempre, que nunca poderá passar sem protecção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai: cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia a sua própria protecção.”¹⁸

¹⁵ Cf. Paul RICOEUR, “Religion, ateisme et foi”, in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 431-486.

¹⁶ As obras mais sistemáticas e mais relevantes para o conhecimento do pensamento de Freud sobre a religião são as três seguintes: *Totem e Tabu* (1912-1913); *O futuro de uma ilusão* (1927); *Moisés e o monoteísmo* (1939).

¹⁷ Sigmund FREUD, *O futuro de uma ilusão*, op. cit. pp. 38-39.

¹⁸ *Ibidem*, p. 39.

As mulheres e o feminino ficam, desta maneira, excluídas, por Freud, da dimensão simbólica que ele atribui à religião, que é pensada, apenas, *para* um universo masculino e *dentro* de um universo masculino.

Esta perspectiva de exclusão das mulheres e do feminino é ainda realçada quando Freud aplica, à humanidade em geral e à sua história, a mesma grelha de análise que utiliza para o indivíduo e – subsumindo que a interpretação apresentada em *Totem e Tabu* como sendo a origem do totemismo poderia ser tomada, também, como a origem da religião, no seu todo –, identifica o pai primevo com a imagem originária de Deus e, por essa via, o modelo segundo o qual a humanidade foi dando forma à figura divina.

Deste modo, a religião prende-se com a *nostalgia do pai*, fonte de segurança e de protecção, quer em termos individuais quer do conjunto da humanidade. Além disso, toda a argumentação que Freud manipula na sua interpretação do fenómeno religioso se restringe aos homens e às suas necessidades simbólicas, cabendo às mulheres, quanto muito, uma aplicação daquilo que, teoricamente, foi teorizado *no* e *para* o masculino.

É importante dizer que, apesar de tudo, Freud sentiu que as mulheres estavam a complicar – como se fossem um grão numa engrenagem bem montada –, a sua “fabulosa” explicação da religião. A sua existência, que ele não podia abolir, perturbava a coerência da sua narrativa – ou *ilusão?* – sobre a experiência religiosa; os seus escrúpulos de cientista fizeram-no dizê-lo em *Totem e Tabu*, onde usa as seguintes palavras, ao explicar o paralelismo entre a estrutura do desenvolvimento das sociedades e o problema religioso:

“Não sei indicar, no quadro de todo este processo evolutivo, qual o lugar ocupado pelas grandes deusas-mãe que terão eventualmente precedido, de uma forma geral, as divindades paternas.”¹⁹

Contudo, tal consciência não o impediu de nos ter deixado um legado sobre o pensamento religioso que, para além de redutor e, porventura, psicanaliticamente interpretável, exclui totalmente as mulheres de terem possibilidade de se reconhecerem e se nomearem, significativamente, no interior da religião²⁰.

É, certamente, a herança deste universo cerradamente masculino que obriga as teologias feministas a “falar de Deus de forma a salvaguardar a sua transcendência e a sua relação com o mundo, constituído por mulheres e por homens”, como disse no início desta reflexão, pedindo de empréstimo as palavras a Teresa Toldy.

¹⁹ Sigmund FREUD, *Totem und Tabu* (1912-1913). Tradução port. de Leopoldina Almeida: *Totem e tabu*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001, p. 210.

²⁰ Sobre o possível sentido positivo da crítica freudiana à religião, ver o interessante comentário de Antoine Vergote, “Psicanálise e Religião. Nas encruzilhadas da Palavra Pessoal”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2(LIX), 2003, pp. 573-585.

Da *nostalgia do pai* à busca de outros horizontes relacionais

A revista *Concilium*, dentro da tradição que criou de publicar sistematicamente um número sobre as questões das mulheres e da Igreja, dedicou o seu número 154, de 1980, ao tema *Mulheres numa Igreja de Homens*. Nessa publicação, Ida Raming ocupa-se, exactamente, com a questão da origem do domínio masculino na Igreja²¹, começando por tentar explicitar o sentido da designação *Igreja de Homens*; nesse intento, identifica aquilo que chama “traços estruturais da Igreja” que são responsáveis por essa dimensão totalmente masculina e que, do seu ponto de vista, se prendem, por um lado, directamente com o poder, nomeadamente o facto de apenas os homens terem acesso exclusivo aos ministérios eclesiais e serem eles, também, os únicos a dedicarem-se à investigação e ao ensino da Teologia, mas, por outro lado, se relacionam, igualmente, com o domínio simbólico da representação da natureza humana e da natureza divina. Sobre este último aspecto, Ida Raming salienta que, não só a imagem de Deus é plasmada no modelo masculino, em consonância com as relações de poder no interior da Igreja, como, simultaneamente, a linguagem e “as imagens de âmbito eclesial corroboram e sancionam a supremacia do homem na igreja e a sua plena condição humana, ao mesmo tempo que revelam à mulher que a ela lhe está interdita a sua condição de ser humano, em sentido pleno”²².

Na mesma linha de superação da herança, esmagadoramente masculina, transportada na tradição eclesial, também Esperanza Bautista, no seu artigo *Dios*²³, dá conta do mesmo fechamento masculino do campo semântico implicado na nomeação de Deus e critica essa situação, chamando a atenção para o facto de ela poder transportar consigo o perigo de construir um deus idólatrico porque, ao configurar a racionalização de Deus apenas com recurso a elementos masculinizantes, está a transformar Deus numa projecção ideológica, rígida, em suma, está a *fazer a construção* de um deus, em vez de se colocar numa posição de abertura e escuta do divino. A autora acentua, ainda, as consequências a todos os níveis, quer dos valores, quer dos poderes, ligadas à racionalização da imagem de Deus apenas através de traços masculinos, sublinhando que essa racionalização “acaba por divinizar os papéis de autoridade,

²¹ Ida RAMING, “Origen del dominio masculino en la Iglesia”, *Concilium* 154, 1980, pp. 7-20.

²² *Ibidem*, p. 7.

²³ Esperanza BAUTISTA, “Dios”, in Mercedes Navarro (dir.) *Diez mujeres escriben teología*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993, pp. 105-130.

responsabilidade e poder dos homens, a quem, além disso, sacraliza”²⁴. Desta maneira, a imagem masculina de Deus, além de não acolher a experiência religiosa das mulheres, em condições plenas, ainda contribui, de forma implícita e indirecta, para o apoucamento da representação do feminino, reforçando a legitimação da sua subordinação social e cultural e, por alargamento, a legitimação de todas as supremacias e consequentes subordinações. Diz ela, explicitamente:

“Quando a teologia feminista crítica as razões fundamentais pelas quais se exclui a mulher de uma igualdade real na igreja, está a criticar uma história efectiva, que é consequência dos usos e das funções nascidas de um simbolismo cristão para Deus, exclusivamente masculino; este simbolismo não só ocasiona estruturas familiares, sociais e políticas que são hierárquicas e hegemónicas, como também perpetua outras ao disfarçar as antigas mitologias que desvalorizam a mulher e a convertem em vítima propiciatória. Estes símbolos masculinos continuam a manter a mulher nos papéis secundários e subalternos que, até agora, tem desempenhado na igreja e na sociedade. Os jovens de ambos os sexos crescem a pensar na sua superioridade ou na sua inferioridade porque, ao mesmo tempo, esses modelos simbólicos transmitem mensagens nas quais vai implícita a inferioridade da mulher e, simultaneamente, são as próprias mulheres que as interiorizam e as transmitem aos seus filhos e filhas, pelo que, tanto os modelos masculinos como as suas mensagens de inferioridade da mulher são reproduzidos pelas sucessivas gerações.”²⁵

Em função da sua própria análise e assente nas modernas teorias sobre a polissemia dos símbolos e sobre a sua riqueza inesgotável, Esperanza Bautista faz apelo a uma busca do rosto de Deus que seja constituída a partir de uma hermenêutica crítica, mas não unilateral nem redutora, para a qual as mulheres possam transportar a sua experiência histórica de marginalização e de subordinação. O contributo das mulheres nessa procura de um outro rosto para Deus pode, assim, desocultar as facetas do divino ligadas à fragilidade, à impotência e à misericórdia, atributos todos eles consentâneos com o carácter problemático da vida hodierna, atravessada de paradoxos e de contradições.

²⁴ *Ibidem*, p. 115.

²⁵ *Ibidem*, pp. 114-115. Esta posição de acentuar a ressonância do peso da dimensão masculina no plano religioso, ao nível das representações globais que homens e mulheres vão formando de si, é uma das ideias-força da obra de Marga BÜHRIG, *Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter* (1987). Versão inglesa: *Woman invisible*, Kent, Burns & Oates, 1993.

Esta mais valia polissémica, que a experiência específica das mulheres pode trazer para dentro do universo religioso, coloca a busca desenvolvida pelas teologias feministas num horizonte universal de *renomeação* de Deus, que procura inventar as metáforas que tornem o rosto divino mais próximo do sentir e do viver humano, na sua imensa diversidade e complexidade, dando-Lhe uma configuração que integre os traços da historicidade. Essa exigência é, simultaneamente, *um clamor por justiça*, da parte das mulheres e *um apelo e sinal dos tempos*. Nessa medida, as teologias feministas encontram-se acompanhadas de um imenso caudal de outras perspectivas que, também, procuram *renomear* Deus.

Dentro desta linha, gostaria de convocar para esta reflexão o testemunho que um dos grandes filósofos contemporâneos – Gianni Vattimo – dá do seu regresso filosófico-espiritual ao cristianismo, regresso esse, estruturalmente, marcado pela *renomeação* de Deus e pela reconfiguração do Seu rosto, no sentido daquilo que penso ser legítimo designar como sendo uma debilidade e uma humanização constitutivas²⁶.

O mais interessante do testemunho de Vattimo reside no facto de ele analisar o seu regresso ao religioso como uma dimensão do seu tempo e uma consequência do seu percurso filosófico:

“[...] parece-me dever precisar desde o início que se me decido a falar e a escrever sobre a fé e a religião, o faço porque julgo que o assunto não diz respeito apenas ao meu renovado interesse individual por este tema; o que é decisivo é pressentir um ressurgimento do interesse religioso no clima cultural em que me movo.”²⁷

Do ponto de vista de Vattimo, tudo se passa como se o nosso tempo propiciasse condições epistemológicas favoráveis para o *acolhimento* do religioso, mas, simultaneamente, obrigasse esse acolhimento a fazer-se em moldes totalmente novos, nos quais a incerteza, a fragilidade e o compromisso fossem os avatares determinantes. Dito de outra maneira, o religioso que hoje tem condições para regressar ao mundo filosófico é um universo também ele atravessado pelas consequências da fragmentação da razão e pelo risco decorrente da aceitação da historicidade constitutiva do ser da realidade. Assim, o Deus deste universo religioso é um Deus não absoluto e não violento, ou seja, um Deus cujo traço constitutivo é o debilitamento.²⁸ Vattimo denomina o seu modo de reinterpretar deste Deus pós-metafísico, através da categoria de *secularização* que, segundo ele, a Encarnação de Cristo, como *kenosis*, isto é, como

²⁶ Gianni VATTIMO, *Credere di Credere* (1996). Versão portuguesa: *Acreditar em acreditar*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

²⁷ *Ibidem*, p. 8. Este autor tem um outro texto muito importante sobre o *sentido filosófico-histórico do regresso do religioso*: “O rasto do rasto”, in Aavv, *La Religion* (1996). Versão portuguesa: *A Religião*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, pp. 95-113.

²⁸ Cf., G. VATTIMO, *Acreditar em acreditar*, *op. cit.*, especialmente, pp. 29-35.

rebaixamento e debilitamento, é o momento inaugural. O que resulta dessa reinterpretação de Deus é uma maior proximidade Deus-Mundo e, sobretudo, a dulcificação e a caleidoscopia inevitável do Seu rosto.

Trata-se, no fundo, de se referir a Deus e de se repensar Deus, não como totalmente outro, definitivamente dado e definido, mas sim dentro dos parâmetros de uma outra maneira de assumir a alteridade, no quadro de um processo em que a identidade e a diferença se articulam e interagem dialecticamente. É, afinal, a procura de uma outra relação com o divino e de uma outra forma de o imaginar – como defende, por exemplo, Luce Irigaray em alguns dos seus textos –, que saia da fixidez que a tradição da ortodoxia religiosa marcou através da metáfora familiar e parental e se abra a uma dimensão, a um tempo, mais adulta e mais espiritual. Na verdade, a ideia da paternidade de Deus, com a ganga histórica e cultural que arrasta consigo, além da sua dominância masculina, tem ainda, o peso negativo de acentuar as relações verticais como o modelo paradigmático da relação humana, assim, acantonada a um estado de imaturidade insuperável.

Paul Ricoeur, na sua excelente crítica às limitações da perspectiva freudiana sobre a religião, a que deu o título de *A paternidade – do fantasma ao símbolo*,²⁹ põe em evidência como a tradição ocidental fornece outros modelos de relação, para além do da paternidade, onde o crescimento e a consciência de si da humanidade pode ser pensada numa dinâmica de horizontalidade e não apenas de verticalidade. O recurso teórico de que Ricoeur se serve para a sua relativização da figura do pai, no interior da simbólica humana de crescimento e de maturação, é, por um lado, o pensamento hegeliano, e, por outro, a própria textualidade religiosa. Hegel vai servir-lhe para mostrar os limites da posição freudiana de considerar Deus apenas no quadro de um processo regressivo, e, também, para realçar que a maturação e a comunidade humanas se podem realizar fora dos quadros parentais; a tradição textual religiosa vai fornecer-lhe elementos para dar realce ao facto de Deus Se revelar através de muitas outras metáforas que não as parentais.

Em Hegel, Paul Ricoeur explora, sobretudo o Capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, onde aquele autor desenvolve a célebre *dialéctica do Senhor e do Servo*,³⁰ mostrando como ela representa um modo de maturação da experiência humana fora da esfera da paternidade e, por isso, pode servir de paradigma para uma

²⁹ Paul RICOEUR, "La paternité – du fantasme au symbole", in *Le Conflit des Interprétations, op. cit.*, pp. 458-486. Uma parte desta análise assenta no clássico texto de Paul Ricoeur sobre Freud: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

³⁰ Paul Ricoeur fará a sua hermenêutica, também, a partir da posição hegeliana na *Filosofia do Direito*, onde Hegel retoma outra dimensão da questão do reconhecimento, através do *contrato*, que supõe, por um lado uma relação entre as pessoas e por outro, com as coisas, no plano da propriedade. Ricoeur continua a sua análise, acentuando que, neste contexto, a figura do pai só aparece depois, ao nível da *vida ética*, cujo limiar é a família. Mesmo assim, reitera Ricoeur, há pai porque há família e não o contrário, retirando à figura do pai qualquer posição fundadora.

reconceptualização da imagem de si, do ser humano, homem e mulher. Neste capítulo da sua obra, Hegel apresenta a gênese da consciência de si, cuja emergência ocorre num interior de uma luta de morte, em que duas consciências se envolvem para obterem o reconhecimento mútuo. Essa luta apenas termina quando uma dessas consciências se reconhecer vencida. Deste modo, o ponto de partida das consciências envolvidas é recíproco, ou seja, qualquer das consciências que se implica na luta pelo reconhecimento de si, pela configuração da sua identidade, pode lutar até ser reconhecida pela outra consciência. Dito de outra maneira, Senhor ou Servo é um ponto de chegada e não uma definição de partida, decorrendo de uma escolha entre sobrevivência e liberdade.

Ricoeur propõe uma interpretação do referido capítulo da obra hegeliana, acentuando o facto de que a dialéctica pelo reconhecimento assenta no carácter insuperável da vida e do desejo. Ou seja, o reconhecimento, enquanto operação bilateral, é uma luta de morte, não só por ser travada até à morte por uma das consciências de si envolvidas, como também por ser uma luta abandonada com medo da morte, pela outra consciência de si. Por essa razão, enquanto operação de gênese para si mesma da consciência de si, é uma luta pela vida. É, pois, no seio da vida que o reconhecimento emerge e se desenrola o seu sentido. É o facto de as consciências de si valorizarem a vida de forma diferente que determina um reconhecimento desigual ou unilateral.³¹

Através desta interpretação, Paul Ricoeur quer afirmar a ressonância da questão freudiana em Hegel, salientando a presença permanente do desejo "(...) no próprio coração do processo 'espiritual' (...)"³² de formação da consciência. Mas, por sua vez, quer, igualmente, mostrar que a psicanálise não cobra sentido pleno apenas na dimensão regressiva em que se quer movimentar, salientando que a máxima freudiana *Wo Es war, soll Ich werden – onde estava o id deverá chegar a ser o eu* – representa a chave de leitura de toda a psicanálise, pondo em evidência um sentido progressivo oculto, impensado, na teorização de Freud, mas que, todavia, é a fonte alimentadora da prática analítica, enquanto troca intersubjectiva.

³¹ O senhor, a consciência de si vitoriosa, pode satisfazer o desejo em si mesmo, na sua estrutura de ambiguidade, através da consciência de si vencida: o escravo. Para isso este vai ter de reelaborar a constituição desejante da sua consciência. O escravo vai ter de reprimir o seu desejo para satisfazer o desejo do senhor, sendo desta situação que decorre uma outra estrutura intencional da consciência de si que é o trabalho. O trabalho é a resposta do servo que ocorre no contexto do medo e se desenvolve numa dupla direcção: servir o senhor e dar saída à estrutura desejante da consciência de si. O trabalho vai-se transformar no elemento de mediação do efectivo reconhecimento da consciência de si, porque só ele vai permitir a permanência da subjectividade e da objectividade nessa operação de gênese. Através do trabalho, o escravo transforma o mundo e é nele, no mundo transformado, que reconhece a sua subjectividade. Pelo trabalho, o retorno a si, por ser feito pelo reconhecimento de si no objecto produzido, já não se dá pela supressão do objecto, como no desejo, mas, pelo contrário, através da sua permanência.

³² Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 453.

Ou seja, a análise que Ricoeur leva a cabo desse texto de Hegel enquadra-se na sua perspectiva do *Conflito de Interpretações*, pretendendo, por isso, evidenciar que a simbologia que sustenta o clássico texto hegeliano é alimentada por uma significação que, pressagiando a perspectiva de Freud, radica a constituição da consciência de si na vida e no desejo, mas, ao mesmo tempo, põe em relevo que apenas essa determinação e esse enraizamento são insuficientes como explicação única da formação da consciência humana e da sua maturidade, realçando os limites do olhar freudiano. Por outro lado, a análise de Ricoeur, ao querer evidenciar a destruição da figura paternal *como fantasma*, como *regressão*, tal como Freud a propõe, e ao converter essa figura *num símbolo*, isto é, num tipo de realidade abissal de que toda metáfora – nomeadamente, a paternal – apenas aflora a superfície³³, põe de manifesto a necessidade de se reinterpretar a nomeação exclusiva de Deus como pai e mesmo a própria interpretação da paternidade tal como, canonicamente, ela é reproduzida.

Nesse contexto, são, particularmente, relevantes os dados que apresenta a partir do próprio universo religioso, nomeadamente, do texto bíblico. Em primeiro lugar, releva o facto de no Antigo Testamento haver uma escassez quase total de referências à figura de Deus como pai,³⁴ aparecendo Deus, antes, como o herói de uma narrativa de libertação, onde a questão da paternidade não é importante. Diz ele, no quadro desta análise da insuficiência da figura parental, como metáfora para Deus:

“Assim, a evolução da figura do pai em direcção a um simbolismo superior é tributária de outros símbolos que não pertencem à esfera de parentesco; o libertador da “saga” hebraica primitiva, o doador da lei do Sinai, o portador do Nome sem imagem e até o criador do mito da criação: outras tantas designações fora do parentesco[...].”³⁵

A própria questão da *Aliança*, central no Antigo Testamento, não é, reitera Ricoeur, primordialmente, uma relação de parentesco. Por outro lado, este autor chama ainda a atenção para que, embora Jesus protagonize a figura do Filho, a categoria fundamental dos Evangelhos é a de *Reino* e não a de pai, sendo no horizonte das metáforas do *Reino* que a paternidade deve ser pensada.

³³ Esta dialéctica entre a dimensão abissal e irreductível do símbolo, ontologicamente enraizado, e a estrutura discursiva da metáfora, enquanto “superfície” semântica do símbolo, corresponde, no essencial, à tese mais elaborada de Paul Ricoeur sobre este assunto, sendo o fundamento da sua filosofia sobre a *inovação semântica*.

³⁴ Segundo Ricoeur, no Antigo Testamento, Deus como pai ocorrerá cerca de 20 vezes, apenas. Todavia, mais interessante do que essa insignificância quantitativa é o facto da ligação de Deus à metáfora do pai aparecer nos textos proféticos. Nessa medida, como a profecia não narra o acontecido, mas, antes, anuncia uma possibilidade futura, a figura de Deus pai não estaria ligado à nostalgia.

³⁵ Paul RICOEUR, “La paternité – du fantasme au symbole”, in *Le Conflit des Interprétations*, op. cit., p. 476.

Deste modo, como já se disse, embora o objectivo directo de Paul Ricoeur fosse mostrar a insuficiência da perspectiva freudiana de interpretar a figura de Deus-Pai como um fantasma, como um elemento puramente regressivo e infantilizador, esse objectivo primeiro levou-o, contudo, a pôr em evidência que não há legitimidade no uso exclusivo da metáfora parental para a designação de Deus. Por essa via, este texto de Ricoeur pode inserir-se, igualmente, nos textos que buscam a *renomeação* de Deus, constituindo-se, por outro lado, como um momento legitimador dessa *renomeação*.

Concluindo

Integrando estas tentativas de *renomeação* de Deus no fio de uma narrativa acerca da insuficiência, da pobreza e da injustiça da exclusiva assimilação de Deus à metáfora da paternidade, parece-me ser legítimo realçar que os caminhos feministas não representam só lutas específicas das mulheres, mas engrossam o caudal daqueles e daquelas que buscam um rosto para Deus que não deixe de fora o próprio processo da historia da humanidade, entendida esta "como uma dialéctica entre Deus e os seres humanos, como um dom e uma resposta"³⁶. Nessa medida, elas inserem-se num percurso mais global de pensar o divino, que quer abrir o leque das metáforas possíveis para nomear Deus, dando-Lhe os Nomes que possam transformar-se nas Palavras que permitam a todas as pessoas uma simbólica de inclusão e de reconhecimento.

No entanto, como, por um lado, no fundo de todas as diferenças subsiste sempre a diferença sexual, e, por outro, como dizia Gusdorf, é pela linguagem que nos inserimos no real, ao mesmo tempo que o construímos, urge que, no mínimo, o cânone eclesial deixe de se referir, apenas, ao Deus de Abraão, Isaac e Jacob e passe a referir-se *ao Deus de Abraão e de Sara, de Isaac e de Rebeca, de Jacob, de Lia e de Raquel*³⁷.

Para além de outras coisas, a Igreja estaria, assim, a fazer jus à intuição profética de João XXIII, ao reconhecer no movimento das mulheres *um sinal dos tempos*.

³⁶ Rosemary HAUGHTON, "Un Dios com caracteres masculinos?", *Concilium* 154, 1980, pp. 73-84, p. 74.

³⁷ Cf. a sugestão contida num velho texto, a propósito da primeira mulher Rabi, no continente europeu: *Le Nouvel Observateur*, 1990, p. 12.

Dados biográficos

Fernanda Henriques. Doutorada em filosofia, pela Universidade de Évora; Professora Auxiliar na mesma Universidade. Vice-presidente da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres e Membro do Corpo Redactorial da Revista *ex aequo*, Revista da referida Associação. Participante nos dois Colóquios realizados em Portugal, em 198.. e 19..., sobre as questões das mulheres na Igreja. Publicações na área da Filosofia e dos Estudos sobre as Mulheres. mariafern@clix.pt