

Este artigo foi recebido em 17 de junho de 2025 e submetido a uma avaliação cega por pares, conforme política editorial, sendo aprovado para publicação em 12 de setembro de 2025.

QUESTIONAMENTOS SOBRE O IDEAL DE OBJETIVIDADE E UNIVERSALIDADE: TEOLOGIA FEMINISTA E A HERMENÊUTICA EM RUBEM ALVES

QUESTIONINGS ABOUT THE IDEAL OF OBJECTIVITY AND UNIVERSALITY: FEMINIST THEOLOGY AND HERMENEUTICS IN RUBEM ALVES

CAROLINA BITENCOURT DA COSTA

Carolina Bitencourt da Costa é Bacharela em Ciências Sociais pela UFRGS e Mestranda em Teologia pela EST.

E-MAIL: bc.carol@yahoo.com.br

Resumo

O tema geral do presente artigo é a questão do ideal de objetividade e universalidade na produção do conhecimento acadêmico. O objetivo é analisar o contexto em que esse ideal é construído, tanto no campo científico quanto no teológico, e os desdobramentos desse ideal nas relações de poder entre os produtores de conhecimento, bem como entre esses produtores e as pessoas consideradas leigas. Para tanto, utiliza-se o método hermenêutico e a bibliografia comparativa, partindo da perspectiva de Rubem Alves sobre o papel da imaginação na formação da consciência humana e da hermenêutica feminista. Constatou-se, assim, que não é possível garantir a objetividade na construção de qualquer conhecimento,

pois toda reflexão, científica ou teológica, parte das experiências contextuais do sujeito pesquisador. Além disso, os discursos apresentados como universais, assim como a imposição de uma forma de pensar objetivista, reforçam relações de poder excludentes. Conclui-se que a imaginação é parte constitutiva do ser humano e que a melhor forma de se aproximar de uma objetividade na construção do saber é assumindo a influência da subjetividade e dos contextos dos quais essa construção parte.

Palavras-chaves: objetividade. hermenêutica. imaginação. teologia feminista

Abstract

The general theme of this article is the issue of the ideal of objectivity and universality in the production of academic knowledge. The objective is to analyze the context in which this ideal is constructed, both in the scientific and theological fields, as well as its implications for power relations among knowledge producers and between these producers and those considered laypersons. To this end, the hermeneutical method and comparative bibliography are employed, drawing on Rubem Alves' perspective on the role of imagination in the formation of human consciousness and on feminist hermeneutics. It was thus found that it is not possible to guarantee objectivity in the construction of any knowledge, since all reflection, whether scientific or theological, arises from the contextual experiences of the researching subject. Moreover, discourses presented as universal, as well as the imposition of an objectivist way of thinking, reinforce exclusionary power relations. The conclusion is that imagination is a constitutive part of the human being and that the best way to approach objectivity in the construction of knowledge is by acknowledging the influence of subjectivity and the contexts from which such construction originates.

Keywords: objectivity; hermeneutics; imagination; feminist theology

Introdução

Que tipo de conhecimento é produzido pela ciência moderna? E pela Teologia, quando esta também é entendida como saber acadêmico? Metodologicamente, desde o século XVI o ideal científico gira em torno do princípio da objetividade e da universalidade (ALVES, 2007, p. 34), o que pressupõe o afastamento dos elementos subjetivos da consciência humana, como a imaginação, o desejo e – para os cientificistas – a própria religião. Entretanto, ao analisarmos mais a fundo a forma como se dá a construção do conhecimento científico, podemos observar algumas brechas fundamentais nesse ideal metodológico, que nos levam a questionar se é realmente possível produzir saberes neutros, objetivos e universais.

O que desenvolvo neste artigo é justamente um questionamento sobre o ideal de objetividade e universalidade na produção de discursos científicos e teológicos, seus desdobramentos práticos e as relações de poder que se estabelecem por trás desses discursos. Para tanto, parto de uma análise hermenêutica e de bibliografia comparativa, a partir das perspectivas alvesiana e teológica feminista.

Na primeira parte, apresento a visão de Rubem Alves sobre a questão da objetividade científica, os conflitos gerados com a dimensão imaginativa e as similitudes entre o discurso científico e o teológico. Em seguida, recorro a Wanda Deifelt, Ivone Gebara, Cristina Conti e Donna Haraway para dar continuidade a esses temas a partir da hermenêutica feminista. Por fim, trago algumas propostas levantadas pelas autoras e pelo autor quanto à problemática do

lugar da subjetividade e da imaginação na construção da consciência humana e do conhecimento científico e teológico, a fim de enfrentar as tensões que daí surgem.

Parto da hipótese de que não é possível garantir a objetividade na construção de qualquer conhecimento, pois toda reflexão, científica ou teológica, parte das experiências contextuais do sujeito pesquisador, em que a subjetividade influi sobre o objeto de pesquisa tanto quanto é influenciada por ele, numa relação dialógica. Além disso, os discursos apresentados como universais, assim como a imposição de uma forma de pensar objetivista, reforçam relações de poder assimétricas, tanto entre os produtores de conhecimento quanto entre as instituições e suas bases humanas consideradas leigas.

Questão da objetividade para Rubem Alves

Seguindo pelo caminho do chamado progresso da história, o ser humano inventou a ciência como modelo moderno de conhecer o mundo, a partir da busca por uma ordem racional que definisse parâmetros e elaborasse leis universais de uma verdade objetiva. A descoberta da razão estabeleceu a lógica da separação e do afastamento entre sujeito e objeto, critério científico que possibilitaria a abstração e garantiria a neutralidade na produção do conhecimento. O ideal científico de objetividade pressupõe que conhecer significa reduplicar, de modo que o pensamento deve ser uma cópia e um reflexo daquilo que é dado pela realidade. Para Alves (2007, p. 42), o ideal epistemológico que tem dominado a ciência moderna é o ideal de objetividade, ou seja, “aquela condição da consciência em que ela se disciplina para simplesmente refletir e reduplicar os dados da realidade”. Em decorrência

disso, o princípio de verificabilidade se dá pela comparação com aquilo que é observado empiricamente. Cada sinal deve apontar para o objeto. Assim, pressupondo que as leis naturais são fixas e imutáveis, a produção do conhecimento científico sobre elas também deve ser universal e verdadeira.

Esses princípios de objetividade penetraram até mesmo nos estudos sociológicos que, para se afirmarem como campo científico legítimo, se adequaram aos parâmetros metodológicos de ordenamento racional, típicos das ciências exatas e naturais. Como demonstra Brüseke (1991, p. 40-43), isso ocorreu principalmente a partir do estruturalismo de Durkheim, que passou a tratar os fenômenos sociais como “coisas” objetificáveis, aproximando os ângulos teóricos das ciências naturais ao “corpo social”, possibilitando, assim, a formulação de leis e regras sociais gerais, limitando-se à pesquisa sobre as estruturas da ordem. O que escapava dessas estruturas regradas foi definido como “anomia”, ou seja, um estado de ordem perturbada, situação de exceção que acontece quando mudanças sociais não admitem o desenvolvimento das regras correspondentes à moral social. Para Brüseke, esses fenômenos caóticos provocavam verdadeiros “arrepios” em Durkheim, que chegou a afirmar que “a anomia é um mal porque a sociedade sofre por sua causa; a sociedade não pode viver sem conexo e regras” (DURKHEIM, apud BRÜSEKE, 1991, p. 42). Assim, Durkheim – apesar de reconhecer a natureza religiosa do ser humano em termos estruturalistas – considerava a existência de anomias como um fator patológico da sociedade, o que o teria levado a uma paralisia geral e a um distanciamento quase fóbico das dinâmicas caóticas, pois

seu interesse estava voltado para as regras, a ordem e as racionalidades objetivas, e não para as exceções, o caos ou as irracionalidades.

Alves indica que essa revolução científica tem início no século XVI, com o Iluminismo e o Renascimento, quando o conhecimento humanístico da realidade passou a seguir a ordem das estruturas racionais, o que implica no abandono progressivo de tudo o que pudesse ser classificado como irracional: as emoções, a imaginação e até mesmo a religião (ALVES, 2007, p. 34-35). A partir daí, o progresso e o desenvolvimento da tecnologia e da ciência alcançaram os tempos modernos do século passado, potencializados pelos processos de industrialização e carregando consigo todas as consequências que se seguiram: urbanização acelerada, migração das zonas rurais “arcaicas” para a cidade, secularização e um clima especialmente favorável às bandeiras do capitalismo liberal (ALVES, 1984, p. 111). Presumia-se que o ser humano educado para a realidade acabaria por deixar para trás suas ilusões religiosas e seus estágios e níveis emocionais anteriores (ALVES, 2007, p. 34). A ciência foi identificada como o ideal racional, e a religião como uma das dinâmicas irracionais indesejadas.

Muito se falou sobre como esse desencantamento do mundo acarretaria o fim das religiões. Em diversos textos, Alves explora os desdobramentos dessas referências científicas no pensamento produzido por Comte, Marx e Freud. O positivismo de Augusto Comte afirmava que as formas religiosas compunham uma fase primitiva do desenvolvimento humano, ainda distante da iluminação da razão científica, que seria a fase mais elevada. Entretanto, o próprio Comte, ao inaugurar templos positivistas, evidenciou sua intenção de estabelecer uma nova religião:

Mesmo Comte, que antevia o fim da religião, ao pretender inaugurar uma religião científica afirmava, implicitamente, a permanência das necessidades e das funções religiosas. O que iria desaparecer não era a função religiosa, mas as instituições que até então a tinham monopolizado (ALVES, 1984, p. 105).

Para o marxismo, a religião é um produto de uma sociedade irracional e alienadora, o “ópio do povo” e o “suspiro da criatura oprimida”, uma fábrica de ilusões criada para que o ser humano possa suportar sua condição de dominado, legitimando ideologicamente o sistema de exploração capitalista. Alves (1984, p. 107) evidencia, porém, que, a despeito das intenções científicas de seus fundadores, o marxismo também não deixou de assumir uma função religiosa, movida por uma paixão profética que denunciava a violência da sociedade baseada no lucro ao mesmo tempo que anunciava uma nova ordem de ruptura com os antagonismos de classe. Assim, no marxismo, a religião tradicional foi substituída pela política, mantendo, inclusive, o mesmo fervor religioso.

Essa pretensa exclusão da imaginação, das emoções, das religiosidades e de outras irracionalidades dos instintos humanos, em favorecimento de uma objetividade científica, parte do princípio argumentativo de que, para refletir e reduplicar os dados da realidade, não se pode permitir que a imaginação e as emoções do agente investigador interfiram nesse processo de produção de conhecimento. Isso porque a imaginação poderia falsificar o produto final da investigação ao representá-lo não pelo que ele realmente é, mas pelo que se desejaria que fosse.

Alves (2007) afirma que a imaginação é fruto do desejo, especialmente do desejo de transcender a uma realidade factual bruta, abrindo espaço para a suspeita e para o mundo

das possibilidades, para além dos limites impostos pelo realismo. Imaginar é uma forma de resistência aos ajustamentos sociais, um reduto de recusa em aceitar o veredito final de uma verdade objetiva; é uma postura questionadora diante das condições dadas e uma abertura para uma dimensão que transcenda essa realidade fria, um espaço onde é permitido desejar mudanças e melhorias. Nesse sentido, a imaginação está intimamente ligada à essência das práticas religiosas e, conseqüentemente, à sua gradual exclusão do campo de conhecimento científico legítimo.

Estes ideais de conhecimento objetivo e de normalidade psíquica têm exercido uma influência dominante na ciência ocidental e têm sido responsáveis, em grande medida, pelo tratamento que o fenômeno religioso tem recebido nos seus círculos e, indiretamente, pela nossa forma de compreender a imaginação. Porque, o que é a religião senão uma forma de imaginação? E, inversamente, na medida em que a imaginação é filha do desejo, não será ela sempre religiosa? (ALVES, 2007, p. 44)

Em Freud, segundo Alves, a imaginação e as práticas religiosas seriam ilusões associadas ao desejo por um mundo qualitativamente diferente do real e, ainda, a uma crença primitiva de que esse desejo detereria algum poder de transformação efetiva sobre a realidade. Tais características seriam típicas de mentes neuróticas e infantilizadas, que procuram refugiar-se da dureza pragmática da realidade em mundos imaginados. A solução objetiva e, portanto, característica de um comportamento “normal” seria a repressão dos impulsos que movimentam os desejos e um ajustamento passivo à realidade dada.

Freud define o neurótico como aquele que troca a realidade pela imaginação. Qual, então, seria o modelo de personalidade normal? Normal é a pessoa que sabe que a imaginação é ilusão e que portanto voluntariamente a reprime (já que não é possível eliminá-la), e que se *ajusta* à lógica do princípio de realidade (ALVES, 2007, p. 43-44, grifos do autor.).

Essa noção de normalidade psíquica, associada diretamente a um “ajustamento” social, carrega em si alguns perigos, pois afirma a repressão como uma característica natural das sociedades humanas, reforçando a ideia de patologização de comportamentos transgressores ou, ainda, simplesmente inovadores e criativos. *Neurose* é um termo que designa uma enfermidade e carrega em seu conceito um peso negativo de significação valorativa. A repressão se inicia já no momento do diagnóstico do especialista. Afinal, como diferenciar com exatidão científica um desajuste psíquico, que prejudica a saúde mental de uma pessoa, de um desajuste social, em que alguém se rebela contra uma norma injusta de uma realidade dada? E quem decide essa diferença? Sabemos que o critério verificador é a objetividade científica, mas é realmente possível garanti-la?

Para Alves (2007, p. 44), a resposta é não. A consciência objetiva é um ideal e uma construção normativa da imaginação que, como tudo o que é imaginado, provém de um desejo — neste caso, o desejo por uma forma de pensamento matemática e não valorativa, que empiricamente não é encontrada em lugar algum da realidade. Isso porque os seres humanos são movidos por seus anseios, temores, prazeres e pelas necessidades da vida cotidiana, que ultrapassam os meros pragmatismos da sobrevivência básica, especialmente quando confrontados pela perplexidade do sofrimento e pela inevitabilidade da morte.

Segundo Geertz (1989, p. 75-78), a disposição humana para crer em símbolos religiosos é impulsionada pela existência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral, que geram um problema de significado em choque com os limites da capacidade analítica do ser humano. Assim, diante da inevitabilidade do sofrimento, a religião serve como um alento que torna essa dor mais suportável, ainda que não possa suprimi-la completamente.

Alves (2007, p. 46), a partir de Durkheim e Feuerbach, argumenta que somente o ser humano possui a faculdade de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real, numa construção criativa. Da mesma forma, Durkheim já havia afirmado a natureza essencialmente religiosa do ser humano, bem como a constatação de que não há registro de cultura alguma que não tenha produzido religião de alguma forma, pois não pode existir ordem social nem sociedade sem religião (Alves, 1984, p. 106).

Em Weber, destaca Alves, a religião aparece como fator indispensável na explicação de desenvolvimentos econômicos e da própria ética que determina o comportamento econômico, pois “os impulsos práticos para a ação encontram seus fundamentos no contexto psicológico e pragmático das religiões” (Weber, apud Alves, 1984, p. 106).

Dessa forma, pode-se deduzir que a imaginação — assim como as práticas religiosas decorrentes — é uma faculdade inerente a todos os seres humanos, sendo inclusive uma das características que os distinguem dos demais animais. Além disso, a imaginação e a religião exerceram papel essencial no próprio desenvolvimento econômico e cognitivo que fomentou a construção da sociedade industrial moderna — a mesma que ainda hoje as rejeita como

formas de conhecimento válido. Se assim for, resta-nos questionar: afinal, qual o propósito de reprimir a imaginação com tanta veemência e coercitividade?

Cabe destacar que a noção de “ajustamento” social enquanto normalidade psíquica, originária do pensamento freudiano, cria um abismo ainda maior entre as categorias de distinção dos cientistas do pensamento racional esclarecido e, em oposição, das massas de leigos com seus impulsos emocionais e despudorados. Em nota de rodapé, Alves afirma:

Para Freud não há civilização sem repressão. Os cientistas são aqueles que compreendem a inevitabilidade da repressão do instinto e a aceitam voluntariamente. Quanto às massas em geral, elas têm de ser levadas a renunciar os seus impulsos irracionais pela coerção. Tudo isto em nome de um a filosofia que identifica normalidade psíquica com ajustamento social (ALVES, 2007, p. 44).

A partir dessa linha de raciocínio de Freud, Alves (2007) denuncia não apenas a negação cientificista quanto ao papel que a imaginação e a emoção exercem na construção da consciência humana, mas também revela como essa negação pode ser utilizada para fins de repressão e manutenção de relações de poder assimétricas entre os doutos e as pessoas comuns. Tais intenções são mascaradas e legitimadas por discursos que defendem a objetividade do método científico. Algo não muito diferente ocorre nos campos de disputa entre as elaborações teológicas produzidas pelas instituições religiosas e a religiosidade vivenciada pelas pessoas leigas em seu cotidiano.

Encontramos aqui as razões para o equilíbrio sempre precário entre instituições e suas basas humanas, e para os mecanismos repressivos de tudo o que represente novas maneiras de pensar e de comportar. De um lado, a instituição faz uso de seus mecanismos para impor sua interpretação da realidade e os comportamentos correspondentes. Do outro lado, as pessoas, sentindo um mundo diferente e os problemas novos que resistem às programações institucionais, são obrigadas a se desviar das instituições. As instituições, que num momento originário foram criadas como expressão e instrumento de pessoas, passam a ser vividas como obstáculo e repressão (ALVES, apud REBLIN, 2009, p. 93).

Quem possui a autoridade sobre o discurso de Deus? Da mesma forma que as marcações de distinção dos discursos científicos objetivistas exercem um poder de repressão sobre a massa de leigos, a “aura sagrada” que reveste a autoridade dos especialistas das instituições religiosas também exerce a mesma função impositiva. Não é sem justificativa que tanto Comte quanto Marx, ao rejeitar as formas religiosas tradicionais, não fizeram mais do que substituí-las em suas funções.

TEOLOGIA E HERMENÊUTICA FEMINISTA

A teologia feminista é, antes de tudo, uma leitura hermenêutica orientada à interpretação de textos e realidades humanas específicas, a partir da perspectiva da experiência das mulheres e das relações de poder entre homens e mulheres (Conti, 1998, p. 2-3). Com isso, subentende-se que a Bíblia pode ter mais de uma interpretação e que as pessoas vivenciam sua religiosidade muito mais a partir de suas experiências de vida do que pelos discursos teológicos enunciados por especialistas. Essa compreensão também se aplica, de forma geral, aos discursos científicos.

Evidencia-se, principalmente a partir dos textos de Wanda Deifelt, Ivone Gebara, Cristina Conti e Donna Haraway, além de Rubem Alves, que o campo religioso institucional, assim como o acadêmico, são espaços de disputa de poder, tanto entre os produtores de conhecimento quanto na relação entre produtores (especialistas letrados) e consumidores (leigos). Nesses espaços, as leis canônicas do saber acadêmico não diferem muito das leis canônicas religiosas, ambas permeadas por ideologias, mesmo que não as admitam; ou, em vez de falar em “ideologias”, fale-se em “linguagens”. Segundo Alves (1981, p. 18):

[Existe] o acordo implícito de que a ideologia é um discurso que se opõe à verdade. Não é por acidente que ninguém aplica o nome ideologia ao seu próprio pensamento. Ideologia é o estigma do adversário, enquanto eu habito o mundo claro e límpido do rigor da verdade científica... Ideologia e ciência, novos nomes para a oposição clerical entre heresia e ortodoxia, que sempre desemboca na queima dos hereges ou no expurgo dos desviantes e revisionistas...

E, dentro desta arena de disputa, a validade do conhecimento é policiada, segregada e hierarquizada a serviço dos interesses dos grupos que estão nas posições dominantes, grupos estes geralmente orientados pela visão de uma elite de homens brancos (HARAWAY, 1995, p. 18) e, acrescenta-se, ocidentais e heteronormativos, além de oriundos de uma classe social privilegiada e com maior acesso à formação acadêmica. Como ressalta Damiano, “há uma aceitação incondicional, dogmática, de uma racionalidade formalista, branca, masculina, mecanicista, que impede outras interpretações da pluralidade do Cosm(étic)o” (DAMIANO, 2007, p. 66-67). A partir deste entendimento, deduz-se que o saber teológico ou científico não pode ser acreditado como absolutamente verdadeiro, neutro ou universal, mas, ao contrário, é um saber marcado pelo pluralismo de perspectivas contextuais, circunstanciais, culturais,

políticas e sociais, além de responder a interesses particulares. Alves não deixa dúvidas quanto a seu posicionamento em relação a estas questões de neutralidade e objetividade na produção do conhecimento:

Não. Não existe mundo neutro. O mundo é uma extensão do corpo. [...] Não somos seres do conhecimento neutro, como queria Descartes. Somos seres do amor e do desejo. E é por isso que minha experiência de vida é essencialmente emoção (ALVES, apud REBLIN, 2009, p. 106).

Ainda que o conhecimento empírico se dê por meio de uma experiência que passa pelo corpo — um corpo que, como destaca Alves, não é neutro nem apartado da subjetividade —, a ciência moderna utiliza o argumento de seu método objetivo para se legitimar como “verdadeira”. Entretanto, como denuncia Haraway (1995, p. 1-2), mesmo dentro da academia existem saberes produzidos com o mesmo método que são considerados mais “verdadeiros” que outros, ou seja, saberes mais valorizados e reconhecidos do que aqueles que não favorecem os detentores de poder, independentemente do manual objetivista que se execute. É uma arena em que hierarquias e distinções de status estão em disputa.

Quem decide, dentro da academia, qual conhecimento é mais legítimo que outro? A partir de quais critérios essas decisões são validadas? Qual a garantia de que este conhecimento é realmente neutro e objetivo, se a ciência é produzida por cientistas, cientistas são pessoas e pessoas não são neutras? Parece que, ao fim, os discursos científicos e objetivistas permanecem sendo apenas discursos, com rigor linguístico nos modos de escrever, mas omitindo a presença do sujeito pesquisador e sua influência contextual e

subjetiva sobre a produção desses textos, como se o conhecimento tivesse brotado espontaneamente ou, no campo teológico, emergido pela inspiração do Espírito Santo.

A impessoalidade na linguagem textual parece elevar a autoria do texto a algo maior que uma pessoa, algo como Deus ou a Verdade Universal. Como coloca Alves (1987b, p. 9), em nome do rigor acadêmico, “eles [cientistas] pensam que a verdade é coisa fria e até inventaram um jeito engraçado de escrever, tudo sempre no impessoal, como se o escritor não existisse, e assim o texto parece que foi escrito por todos e por ninguém”. Mas o autor existe, e sua existência contextual influi sobre o que é escrito, mesmo que essa influência não seja desejada. Alves continua: “escrevi feio, sem riso ou poesia, pois não me restava outra alternativa: estudante brasileiro, subdesenvolvido, em instituição estrangeira, tem mesmo é de se submeter, se quiser passar...” (1987b, p. 10).

Ou seja, impôs-se aqui o pensamento freudiano de “normalidade”, um ajustamento social via coerção, pois, para se adequar à realidade da instituição, Alves se submeteu aos critérios acadêmicos exigidos, coercido, já que “não lhe restava outra opção” se desejasse “passar”. A irracionalidade da poesia, do riso e, ainda, da paixão e da imaginação teve de ser reprimida em prol da execução de um manual objetivista. Como resultado, o conhecimento produzido nesse contexto saiu textualmente “feio”, porém enfeitadamente objetivo e padronizado dentro dos parâmetros de reduplicação exigidos.

Como observa Damiano (2007, p. 66):

Alves pondera que, imersos na lógica do realismo, forjado pela tecnociência, estamos cegos para tudo aquilo que o transcende, pois essa lógica é tomada como a natural, carregando um poder enfeitiçante que impõe uma atitude pretensiosamente ontológica, da coisa em si mesma, e de um conhecimento impessoal, *sub specie aeternitatis*, banindo tudo o que não se enquadra nessa “receita” como irracional ou heresia.

Das convenções científicas, os cânones da Igreja não se diferem muito. Mesmo a inferiorização da subjetividade — imaginação, paixão, desejos, intuição —, percebida nos discursos científicos, encontra suas raízes na moral religiosa da Cultura Ocidental, marcadamente judaico-cristã, onde a luta contínua contra os impulsos das paixões é considerada atributo dos homens virtuosos (Damiano, 2007, p. 66).

Pessoalmente, enquanto mulher oriunda de uma formação familiar altamente sincrética e pouco tradicional, estou sendo introduzida à teologia e ao estudo bíblico apenas recentemente. Por causa da minha ignorância em muitos assuntos, frequentemente sou surpreendida por choques culturais. Alguns colegas disseram, em uma aula de Teologia Feminista neste semestre, que “a Bíblia é um texto escrito em mutirão” e explicaram sobre os cânones, além de como as primeiras traduções da Bíblia foram revisadas por cerca de 70 homens que a traduziram separadamente e que, supostamente, mantiveram uma extraordinária homogeneidade no sentido do texto. Este método de verificação teria sido uma espécie de evidência da ação da vontade de Deus nessas traduções.

Mantive-me cética desde o momento em que ouvir “70 homens”. Quais homens? Em que contextos estavam inseridos? Quem foram os outros homens que verificaram a suposta homogeneidade extraordinária e anunciaram ao povo a vontade de Deus? E onde estavam as

mulheres? Suspeito que elas nem sequer tinham autorização para realizar suas próprias traduções do texto sagrado, além de terem acesso mais restrito à erudição em comparação ao acesso masculino daquele contexto histórico.

As Escrituras, mesmo fazendo referência à Palavra de Deus, não deixam de ser traduzidas por palavras profundamente humanas. Segundo Conti (1998, p. 2-3), hermenêutica significa interpretar o texto a partir das nossas “lentes” de concepções:

La pre-comprensión son los “lentes” a través de los cuales miramos e interpretamos la vida y todas las cosas. Se van formado (y transformando) a lo largo de nuestra vida por medio de las experiencias, la edad, la educación, las creencias, la cultura circundante, etc. Todos usamos “lentes”, incluso los autores bíblicos (CONTI, 1998, p. 2).

Assim, havia pessoas — homens — que decidiram essas normas a partir de suas perspectivas, mesmo que muitas delas não fossem plenamente conscientes, mas o fizeram mesmo assim, transmitindo a interpretação do texto bíblico através dos filtros de suas “lentes” humanas, referenciadas culturalmente, e apresentando-a à população leiga como a mais verdadeira Palavra de Deus. Como coloca Gebara (2015, p. 37):

As instituições existenciais mais profundas, apropriadas por uma elite, tornaram-se doutrina, conhecimento de alguns iniciados, conceitos e teorias religiosas impostos aos chamados leigos e afirmados como vontade de Deus. Mas de que Deus se está falando? Não estaríamos de fato lidando com formas de poder que, embora contenham aspectos positivos, primaram por manter pessoas e grupos submissos aos poderes de alguns? Esta perspectiva nos abre para entender a palavra teologia como palavra de poder, e poder sobre os outros a partir de um conceito limitado de Deus.

A influência dos diversos condicionamentos socioculturais do cientista sobre a produção de sua ciência é efetiva mesmo que o cientista não se dê por conta desta influência,

e ainda mesmo que não a deseje conscientemente. Isto porque, diferente da pretensão cientificista, nenhum sujeito pesquisador pode ter o controle absoluto sobre todas as condições que influem e determinam a construção do conhecimento, o que não impede que a ciência seja desenvolvida mesmo assim. Entretanto, a despeito das verdades limitadas dos especialistas, a população dita leiga estabelece sua própria hermenêutica a partir de sua experiência de vida cotidiana. A leitura popular da Bíblia é feita numa relação direta com a experiência de vida das pessoas, suas dores, angústias, medos, amores, esperanças, necessidades de sentido, coisas que passam pela experimentação sensual dos corpos vivos. O mesmo princípio vale para a hermenêutica feminista. Mesmo que o cânon que decidiu o texto bíblico oficial possa ter excluído a história de muitas mulheres importantes, é possível criar um cânon dentro do cânon e resgatar a memória do protagonismo feminino dentro da teologia, assim como o protagonismo de outras pessoas cujas dores foram silenciadas, sem que estas hermenêuticas contextuais deturpem o caráter sagrado dos textos. Isso porque, como relembra Gebara (2015, p. 49), a partir de Elisabeth Schüssler Fiorenza, os escritores bíblicos originais não tinham uma preocupação dogmática de repetição e reafirmação de ideias preestabelecidas, mas sim uma preocupação prática sobre aquilo que era considerado nocivo à vida das comunidades daquele tempo, dentro de contextos bem particulares e sem pretensões universalistas. Uma verdade que fazia sentido para um grupo de pessoas localizadas em determinado tempo e espaço pode não servir para explicar a realidade de outras pessoas em contextos diferentes. A palavra precisa se fazer entendida para as pessoas que estão vivas e em maior necessidade de amparo. E é por isso que doutrinas que se focam

somente na repetição de tradições do passado, descontextualizadas e desatualizadas, não dão conta das necessidades de hoje, forçando um conservadorismo moral que disfarça a manutenção do poder pelos grupos privilegiados. A estes grupos não interessa o olhar subversivo de uma hermenêutica contextualizada na experiência dos corpos de grupos minoritários e, entre eles, a experiência corporificada das mulheres. E, mesmo entre grupos que são minoritários, existe uma tendência em repetir o mesmo sistema de castas aprendido com os grupos dominantes, criando uma casta dentro da casta que já está situada abaixo hierarquicamente. Parece que onde existir disputas de poder ali estarão também os discursos universalistas que reprimem a imaginação, a criatividade e a inovação. Como percebe Alves – ao lamentar a falta de uma visão criativa, positiva e inovadora das insurgências revolucionárias por libertação, isto que, segundo ele, seria o principal motivo pelo fracasso que se deu:

Os sinais do tempo são inequívocos. A dinâmica da criatividade foi banida da política. O amor ao poder pretende controlar o poder do amor. O resultado é que vivemos num mundo em que, segundo as palavras de Paul Goodman, “os meios carecem do bem e o bem carece de meios”. Aqueles que têm imaginação não possuem poder, enquanto os que detêm o poder não possuem imaginação. [...] A alienação do poder talvez seja a mais persistente tendência da civilização: o seu pecado original (ALVES, 1987a, p. 179).

O problema que está em questão são as consequências éticas que uma presunção universalista da verdade acarreta socialmente. Os discursos universalistas escondem um grande perigo por trás de suas máscaras despretensiosas: aquilo que é apresentado como verdade não pode ser questionado; é uma realidade dada que deve ser aceita e obedecida, sem oferecer espaço de abertura para o desenvolvimento de reflexões críticas, discordâncias, diálogos ou propostas de mudanças. Como coloca Gebara (2015, p. 48):

A meu ver, o problema das epistemologias teológicas não se situa nas epistemologias. O problema são as antiepistemologias que estão presentes no esquema hierárquico autoritário que sustenta a palavra Teologia e que a dirige por dentro. E isto porque há um bloco de verdades já pré-afirmadas, já pré-conhecidas, mesmo que seja a partir de uma pretensa sublime divindade, que obscurecem toda a epistema e obscurecem toda a criatividade dos sentidos da vida. [...] Instauram a antiepistemologia, o anticonhecimento, o desvio da razão e das emoções.

Em outras palavras, esses discursos são ferramentas de repressão tanto quanto são ferramentas de opressão, usadas para legitimar e manter relações assimétricas de poder entre aqueles que ditam as leis e aqueles que lhes devem obediência. Sua inquestionabilidade induz e regula formas de pensar e de agir, estabelecendo regras que normatizam condutas e afirmam o que é ou não aceitável dentro do convívio social. Assim, os discursos não são tão neutros e objetivos quanto se propõem a ser, mas estão marcados por filtros de compreensão e intencionalidade.

Para Alves (apud Reblin, 2009, p. 91-93), a vida é fluida, os discursos sobre Deus são pronunciados por bocas humanas e existem momentos em que os sermões das instituições — religiosas ou científicas — não suprem as necessidades de sentido das pessoas diante das dificuldades do cotidiano, levando a um conflito e a um distanciamento entre as programações institucionais e a experiência pessoal das bases humanas.

Dessa forma, as certezas impostas podem fornecer um chão firme para pés inseguros, que preferem adotar certas doutrinas como verdade a refletir sobre elas ou a arriscar sofrer punição por protestar contra elas (Alves, apud Reblin, 2009, p. 94). Mas esse mesmo chão

também serve para manter esses pés enterrados no mesmo buraco doutrinário em que sempre estiveram, impedindo qualquer mobilidade crítica e criativa. Os desdobramentos práticos dessas crenças irredutíveis podem, ao extremo, gerar posicionamentos fundamentalistas, discriminação, preconceito, violência, perseguições e a não aceitação de qualquer diferença que ameace essas verdades, além de uma cegueira acrítica. Paradoxalmente, as certezas objetivas podem levar a condutas altamente irracionais, como o fervor político do marxismo, doutrinas fundamentalistas positivistas, discursos de ódio e intolerância ou arrogância academicista.

Tanto Haraway quanto Deifelt, Conti, Gebara e Alves desenvolvem uma visão crítica e denunciante sobre os discursos universalistas e algumas de suas consequências, revelando disputas de interesses não declaradas. Mas vão ainda mais fundo nas raízes epistemológicas desses discursos, questionando a própria separação radical entre teoria e prática, objetividade e subjetividade, objeto e sujeito, neutralidade e parcialidade, doutos e leigos, sagrado e profano, alma e corpo, ajustamento e neurose, entre outras dicotomias. Todas entendem que, na prática, a teoria é outra: a linguagem científica e teológica, por mais beneficente que seja seus métodos, não explica toda a complexidade da vida humana, que compreende também arte, poesia, emoção, imprevisibilidade e sabedoria incorporada ao corpo, sem formulação matemática possível. Como observa Gebara (2015, p. 34), “o conhecimento da vida cotidiana é anterior à vida científica e condição para que ela se realize”.

Assim, as fronteiras que separam as dicotomias não são tão fixas quanto se proclama:

A ciência e a religião não podem controlar essa irrupção de energias e nem mesmo podem explicar todas as suas direções e imprevisíveis meandros. Quando tentam fazê-lo, dão margem à dissimulação, à mentira, à falsidade nas relações, à dubiedade de sentimentos, à culpabilidade doentia (Gebara, 2015, p. 36).

Para tentar resolver o dilema das dicotomias forçadas, a teologia feminista de Gebara propõe uma reflexão sobre a epistemologia da vida cotidiana, ou da vida ordinária, marcada pelas questões do presente, a partir das experiências individuais e coletivas em toda sua complexidade e formas de sabedoria, abrindo mão de princípios absolutos que pretendam explicar realidades atemporais. “O lugar originário da teologia não é o logos sobre Deus, mas a experiência humana na complexidade de suas vivências e na sua irredutibilidade a uma razão explicativa única” (Gebara, 2015, p. 37).

Deifelt (2015, p. 16) sugere rasgar o “véu da separação”, entendido como a construção simbólica das dicotomias, ou seja, propõe “separar a separação” e romper com os discursos e práticas que a perpetuam, considerando que as práticas e construções simbólicas da religião — assim como da ciência moderna — afetam a qualidade de vida das pessoas no dia a dia, para além dos momentos esporádicos de contato com rituais organizados pela Igreja. Para tanto, ela propõe refletirmos:

A partir da teoria e teologia feministas, o compromisso pela igualdade de direitos e erradicação da discriminação, opressão e violência levou a uma metodologia de desconstrução e reconstrução. Para desconstruir, é necessário uma revisão das estruturas simbólicas que se perpetuam e mantêm relações assimétricas de poder. Para reconstruir, é necessário elaborar concepções e práticas alternativas do fazer teológico (DEIFELT, 2015, p. 15).

De uma forma semelhante à Haraway e Gebara, Alves (DEIFELT, 2015, p. 15.) propõe que o sujeito da paixão também possa ser sujeito do conhecimento:

Estou sugerindo, como nosso ponto de partida, que não podemos pressupor que a imaginação se oponha ao conhecimento do real. Não posso classificá-la nem como fonte de erros cognitivos e nem como raiz de nossas neuroses. Fazer isto seria equivalente a admitir que a evolução cometeu um erro fatal, na transição do macaco nu para o homem – porque os animais não têm imaginação. Aceitemos, portanto, a imaginação como um dado primário da experiência humana. É deste fato primordial, irreduzível, teimosamente empírico, que temos de partir.

Haraway expande seu questionamento sobre o universalismo pretendido pela ciência moderna também para o universalismo proposto pelos construtivistas sociais, que alteram o lado da balança sem modificar sua estrutura dicotômica, perpetuando o mesmo distanciamento entre sujeito e objeto. Entretanto, em vez de pressupor que a verdade esteja acessível pelo experimentalismo e pela observação de um sujeito sobre um objeto — como afirmam os cientificistas —, os construtivistas sociais reduzem o acesso à verdade ao subjetivismo do sujeito observador. Ainda assim, permanece a noção de verdade e a oposição entre sujeito observador e objeto observado, mantendo relações de poder assimétricas e segregatícias.

Haraway propõe um caminho intermediário, a partir das noções de Latour sobre “quase-sujeitos” e “quase-objetos”, onde as relações entre sujeitos e objetos tornam-se mais porosas

e permeáveis. Ela vai além de Latour, desenvolvendo a proposta de “saberes localizados”, conceito que envolve a ética e a responsabilidade no processo de produção do conhecimento, reconhecendo a reflexividade nas relações não totalmente dicotômicas entre sujeito e objeto. Para Haraway, “apenas a perspectiva parcial promete uma visão objetiva” (Haraway, 1995, p. 30).

O sujeito pesquisador afeta seu objeto de pesquisa tanto quanto é afetado por ele, já que nem os sujeitos nem os objetos são inertes e passivos, mas sim atores e agentes, mutuamente efetivos e afetados. Em outras palavras, “saberes localizados” significam que a forma mais honesta de garantir a objetividade de um discurso é assumir o lugar de onde parte o olhar, reconhecendo que a ação da subjetividade do pesquisador e a agência do objeto não apenas influenciam a pesquisa, mas também fazem parte integrante da equação na construção do saber.

Assim, as chamadas “descobertas” científicas assemelham-se mais a “conversas” científicas, numa relação social dialógica carregada de poder, em que “o mundo nem fala por si mesmo, nem desaparece em favor de um senhor decodificador” (Haraway, 1995, p. 37). A “ciência sucessora”, proposta por Haraway, a partir de uma versão feminista da objetividade, busca um fazer científico e teológico que privilegie o olhar a partir da experiência vivida pelas pessoas, especialmente considerando a corporificação das mulheres.

CONCLUSÃO

O objetivo deste artigo era questionar e propor questionamentos; portanto, a conclusão também se apresenta na forma de uma pergunta:

Qual discurso é mais neutro e objetivo: aquele que reprime a imaginação, por entendê-la como a origem das perturbações do processo de conhecer o mundo, ou aquele que a assume como parte inerente do ser humano e faz jus ao aproveitamento de suas potencialidades? As autoras e autores abordados neste texto sugerem a segunda opção.

No que se refere à educação, Alves condena justamente o método de adestramento baseado na imposição de uma verdade professoral, que anula a criatividade e reprime outras formas epistemológicas de produzir conhecimento e aprendizado, especialmente aquelas que provêm da sensibilidade e da imaginação. Ele entende que uma educação mecanicista se conforma ao sistema reprodutor capitalista, uma “educação de rebanho”, como afirma Damiano (2007, p. 67).

Quanto ao incentivo à produção de conhecimento acadêmico, podemos traçar paralelos tanto com a pedagogia, quanto com a espiritualidade, conforme Alves a concebe. Como já foi dito, o potencial imaginativo da consciência humana está relacionado com a construção do saber sobre o mundo, assim como está relacionado com a vivência da religiosidade: ambos são extensões do corpo, motivados pela necessidade do ser humano de se expressar e de significar a realidade que o cerca em unidades de sentido. Sobre a espiritualidade, Alves afirma poeticamente:

Há pessoas que nos fazem voar. [...] e elas nos surpreendem, e nós nos descobrimos mais selvagens, mais bonitos, mais leves, com uma vontade incrível de subir até as alturas [...]. Outras, ao contrário, nos fazem pesados e graves. Pés fincados no chão, sem leveza, incapazes de passos de dança. Quanto mais a gente convive com elas mais pesados ficamos, até que nos transformamos em pedras ou em sepulcros, incapazes de mover. A morte é sempre estática, dura. Por oposição à vida, que flutua ao sabor do vento, como sementes de paina. Aí vocês podem se perguntar se a igreja faz voar... (Alves, 1986, p. 30)

Dessa forma, cabe-nos refletir: como nos sentimos em relação ao ambiente acadêmico ou eclesial em que estamos inseridos? Confiantes e leves, ou graves e pesados?

Em suma, entendo a hermenêutica feminista, assim como a hermenêutica implícita em Alves, como um saber da vida experimentada a partir do corpo, pelo corpo e entre corpos; um saber que dá voz às dores silenciadas por relações de poder e dominação. Mais ainda, trata-se de um saber que se propõe objetivo a partir da honestidade ética e responsável de assumir o lugar da subjetividade dessas dores e dos contextos em que foram sentidas, rompendo com dualismos forçados e abraçando a integralidade do corpo e da história de vida de um ser humano integral que produz conhecimento: sua arte, sua poesia, sua sabedoria, sua diversidade, sua complexidade, seu cotidiano, enfim, sua experiência plural e singular.

Concluo este artigo compartilhando do mesmo sentimento de Gebara (2015, p. 50): “Não sei concluir. Tenho vontade de romper com a necessidade absoluta de conclusões imposta pela academia. Simplesmente, obrigada por me escutarem. É um privilégio estar com vocês.”

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. A Ciranda dos Deuses: entre universidade e povo. In: **O Suspiro dos Oprimidos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984
- ALVES, Rubem. **A Geração do Futuro**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987^a
- ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Campinas: Papirus, 1987b
- ALVES, Rubem. **O Enigma da Religião**. 6. ed. Campinas: Papirus, 2007.
- ALVES, Rubem. Sobre a espiritualidade. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 207, abril, 1986.
- ALVES, Rubem. Sobre o Absoluto e o Provisório, a verdade e as incertezas, a ciência e a bondade. In: MESQUITA, Jorge (ed.). **Fé Cristã e Ideologia**. Piracicaba: Editora da UNIMEP e Imprensa Metodista, 1981. p. 9-27.
- CONTI, Cristina. Hermenêutica feminista. **Alternativas**, Nicaragua, No 11-12, 1998.
- BRUSEKE, Franz Josef, Caos e Ordem na Teoria Sociológica. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, V. XXII, Nº 1 e 2, p. 39-67, 1991.
- DAMIANO, Gilberto, Racionalidade sem fronteiras: arqueogenealogia em Rubem Alves. In: NUNES, Antônio Vidal (org.). **O que eles pensam de Rubem Alves, e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia**. Caldas: Paulus, 2007. p. 53-81.
- DEIFELT, Wanda. Da cruz à árvore da vida: epistemologia, violência e sexualidade. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência e**

sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2015. p. 13-30.

GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (org.). **Epistemologia, violência e sexualidade:** Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2015. p. 31-50.

GEERTZ, Clifford, **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC-GEN, 1989.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, No. 5, p. 7-41, 1995. [SO 34-2/11/5 PER]

REBLIN, Iuri Andréas. **Outros cheiros, outros sabores...** o pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: Oikos, 2009.