REFLEXÃO

DOSSIÊ

Hermenêuticas do feminino: fé, memória e narrativa

Editores
Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos

Conflito de interesses
Não há conflito de interesses.

Recebido
13 out. 2025

Versão Final
25 maio 2026

Aprovado
10 jun. 2026

Mulheres, Esquecimento e (In)Justiça

Women, Oblivion and (In)Justice

Fernanda **Henriques**[1]

[1] Universidade de Évora, Escola de Ciências Sociais, Departamento de Filosofia. Évora, Portugal. *E-mail*: <maria.mariafern@gmail.com>.

Como citar este artigo: Henriques, F. Mulheres, Esquecimento e (In)Justiça. *Reflexão*, v. 51, e2617597, 2026. https://doi.org/10.24220/2447-6803v51a2026e2617597.

Resumo

O artigo analisa como os mecanismos de memória e esquecimento atuam na construção de uma memória coletiva discriminatória em relação às mulheres, enfatizando sua dimensão ética, epistemológica e política. O objetivo central é demonstrar que a história oficial da filosofia, ao funcionar como um cânone, produziu e perpetuou representações enviesadas do feminino, sustentando séculos de invisibilidade, fragilidade ontológica e desvalorização simbólica das mulheres. A metodologia é hermenêutica, fundamentada especialmente na teoria de Paul Ricoeur sobre memória, esquecimento e narrativa, articulada com a crítica feminista e com autores como Simone de Beauvoir, Axel Honneth e Ivone Gebara. O recorte epistemológico concentra-se em três eixos: 1) relação entre história e memória; 2) análise do cânone filosófico androcêntrico; 3) raízes arquetípicas da discriminação — particularmente Aristóteles e as interpretações tradicionais de Gênesis 2-3. Os resultados apontam que a discriminação das mulheres é sustentada por estruturas simbólicas persistentes que moldaram a memória coletiva, legitimando desigualdades através da repetição institucionalizada de narrativas seletivas.

Palavras-chave: Cânone filosófico. Ética. Memória. Memória coletiva. Paul Ricoeur.

Abstract

The article examines how the mechanisms of memory and forgetting operate in the construction of a discriminatory collective memory regarding women, emphasizing its ethical, epistemological, and political dimensions. The central objective is to demonstrate that the official history of philosophy, functioning as a canon, has produced and perpetuated biased representations of the feminine, sustaining centuries of invisibility, ontological fragility, and symbolic devaluation of women. The methodology is hermeneutic, grounded especially in Paul Ricoeur's theory of memory, forgetting, and narrative, and articulated with feminist critique and authors such as Simone de Beauvoir, Axel Honneth, and Ivone Gebara. The epistemological framework focuses on three axes: 1) the relationship between history and memory; 2) the analysis of the androcentric philosophical canon; and 3) the archetypal roots of discrimination—particularly Aristotle and traditional interpretations of Genesis 2–3. The results indicate that discrimination against women is supported by persistent symbolic structures that have shaped collective memory, legitimizing inequalities through the institutionalized repetition of selective narratives.

Keywords: *Philosophical canon. Ethics. Memory. Collective memory. Paul Ricoeur.*

CC BY

Introdução

O título do presente texto, *Mulheres esquecimento e (in)justiça*, quer chamar a atenção para o papel que a memória, na sua dupla face de lembrança e esquecimento, pode ter na discriminação de grupos sociais, exercendo uma função de filtro sobre informações e saberes, ao dar visibilidade a algumas perspectivas e ao apagar outras, contribuindo, assim, para se ter uma visão enviesada do passado. Por um lado, isso origina uma memória coletiva discriminadora e, por outro, privando alguns grupos sociais de recursos com que possam autorrepresentar-se de maneira digna e, dessa forma, confrontar-se com essa dimensão penalizadora da memória coletiva.

Nesse sentido, a reflexão que o sustenta vai desenvolver-se em torno de 3 categorias fundamentais: 1) história da filosofia e cânone, 2) memória coletiva e 3) discriminação, a partir do lugar hermenêutico configurado pela perspectiva de gênero e no contexto da proposta de Paul Ricoeur em torno da memória.

O texto organizar-se-á em cinco pontos: o primeiro ponto tratará a questão da relação entre história e memória; o segundo ocupar-se-á do papel da filosofia na discriminação das mulheres; o terceiro e o quarto procurarão justificar o papel fundador de algumas discriminações, nomeadamente, Aristóteles e as narrativas bíblicas da criação da humanidade; finalmente, o último ponto aponta caminhos de superação através da proposta da exigência ética e epistemológica da ressignificação dos cânones.

A História e a possibilidade de manipulação da Memória

Na sua obra magna, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (MHO) (*A memória, a história e o esquecimento*), dedicada à compreensão da natureza das nossas representações sobre o passado e, por conseguinte, ao modo como elas nos determinam, sobretudo tendo em conta que, sendo histórica, a condição humana implica um processo de abordagem da realidade em que cada sujeito está irremediavelmente implicado, Paul Ricoeur (2000, p. 106) afirma que "a memória é a matriz da história" por ser a "guardiã da problemática da relação representativa do presente ao passado". Ao dizer isto, Ricoeur não está a defender que Memória e História sejam indistintas, mas apenas a salientar que há uma relação de potenciação mútua entre elas: a Memória serve a História e esta, por sua vez, consolida e perpetua uma memória determinada, ou melhor, legitima uma certa memória[2].

Ricoeur já havia trabalhado, na sua trilogia *Temps et récit* (TR) (*Tempo e narrativa*), aspetos da relação entre memória e história, mas, em MHO põe de manifesto a influência que a história pode exercer sobre a memória, nomeadamente, sobre a memória coletiva, permitindo pensar um círculo hermenêutico indestrutível entre ambas. Este papel da história sobre a memória coletiva deve-se a uma certa institucionalização de determinada memória coletiva, que passa a ter a chancela de

[2] Compreender melhor o que está em causa obriga a recuperar o longo percurso hermenêutico que Paul Ricoeur realiza na sua tríade dos anos 1980, Temps et récit, identificadas na nota seguimte, cuja essência recupera em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, nomeadamente a categoria de *représentance* (representação, no sentido de tornar presente o passado) ou *lieutenance* (tenência, no sentido de ocupar o lugar do passado) para descrever o modo de relação que a História tem com o seu objeto, cuja natureza é não ser em si mesmo "observável mas memorável" (Ricoeur, 1985, p. 228). Com esta afirmação, Paul Ricoeur quer pôr a descoberto que a natureza do objeto da História é frágil e só se constitui como objeto, por meio de uma atividade de leitura ou de interpretação, uma vez que assenta sobre o testemunho. Na verdade, quer seja o documento, onde se regista o acontecido, quer seja o traço que o rememora, o passado que se constitui como objeto para a historiografia dá-se sempre a ver sob a vertente de uma interpretação intrínseca. Ricoeur realiza um percurso analítico que consiste em considerar que a relação com o passado só responde à sua natureza complexa, quando o aborda no quadro da tríade – Mesmo, Outro, Análogo. É a este modo de relação com o passado que Ricoeur chama *représentance* ou *lieutenance*, vocábulos que nos remetem, diretamente, para o *estar-em-lugar-de* que, realmente, dá conta dessa especificidade do acontecido, simultaneamente, já passado e, todavia, mantendo uma certa forma de permanência, nos vestígios ou testemunhos. Ricoeur caracteriza o conceito de *représentance* ou *lieutenance* dizendo que ele supõe o reconhecimento de que a abordagem do passado comporta três condições: "[...] redução ao Mesmo, reconhecimento da Alteridade, apreensão analogicizante" (Ricoeur, 1985, p. 229). Esta maneira de encarar o objeto da história reduz o seu poder epistemológico e pode ajudar a compreender melhor a afirmação ricoeuriana de a memória ser a matriz da história.

memória verdadeira porque é sustentada pela dignidade epistemológica da historiografia. Ricoeur referir-se-á ao papel da história oficial na imposição de certas memórias e na sua transmissão, dizendo: "[...] a memória imposta está sustentada por uma história 'autorizada', história oficial, história aprendida e celebrada publicamente. Com efeito, uma memória exercida é uma memória ensinada no plano institucional" (Ricoeur, 2000, p. 104).

Esta ideia de memória exercida obriga a ter em atenção o terceiro vocábulo inscrito no título da obra, o esquecimento, com o qual se articula diretamente, no âmbito das implicações do uso e do abuso de memória e de esquecimento. O autor fala de abuso de memória e abuso do esquecimento, como dois extremos indesejáveis, para realçar a dimensão ético-política do dever de uma justa memória. A este respeito dirá que tanto o *trop*, i.e, o excesso, como *trop peu*, o de menos de memória revelam e relevam de um *deficit* de *crítica* (Ricoeur, 2000).

Como se chega ao excesso de lembrança nuns casos e à absoluta falta dela noutros? Ou, por outras palavras, como é que a história pode condicionar ou manipular a memória?

Tal situação deve-se à própria natureza da memória, mais especificamente, à relação entre memória, linguagem e narrativa.

É a partir das narrativas que as memórias chegam à linguagem, se explicitam e se transmitem. A narrativa é, portanto, o recurso possibilitador da expressão da memória. Contudo, pode ser, igualmente, um instrumento de manipulação e de ideologização da memória, devido à natureza seletiva da narrativa. Construir uma narrativa corresponde a selecionar factos, situações e informações, em detrimento de outros e construir com os elementos selecionados uma estrutura com sentido.

Dando a palavra a Ricoeur: "a ideologização da memória é possível pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece" (Ricoeur, 2000, p. 579).

E, mais à frente:

> O recurso à narrativa torna-se, desta maneira, uma armadilha sempre que poderes superiores tomam a direção desta *mise en intrigue* [desenvolvimento do enredo] e impõem uma narrativa canónica por via da intimidação ou de sedução, do medo ou da lisonja. Está em ação uma forma retorcida de esquecimento resultante da despossessão dos atores sociais do seu poder originário de se narrarem a si próprios (Ricoeur, 2000, p. 580).

Neste texto, Ricoeur está a referir-se a situações limite de condicionamento das memórias coletivas; contudo, esse condicionamento pode ser realizado de forma pacífica e silenciosa, através da repetição de um certo tipo de perspectiva, que, como um cânone, se repete indefinidamente e se legitima como única válida através dessa repetição[3].

Este círculo hermenêutico entre memória e história ajuda a compreender a eficácia do trabalho da história em nós, não apenas ao nível das memórias que nos habitam, mas também, por causa delas, no plano do olhar com que no presente nos representamos e como nos projetamos no futuro, em função do fluxo migratório das três instâncias temporais – passado, presente e futuro, no interior da consciência[4]. Partindo das categorias de Kosellek, "espaço de experiência" e "horizonte

[3] Num texto que se movimenta bastante no quadro do pensamento ricoeuriano, Michel (2010) explora esta ideia, chamando a atenção para a relação que Ricoeur permite estabelecer, por um lado, entre o esquecimento e a configuração de uma memória pública e, por outro, como essa memória pública pode ser uma armadilha na construção de uma narrativa canónica e que se pode repetir indefinidamente.

[4] Em *Temps et récit III*, no apartado intitulado *Vers une hermenéutique de la conscience historique* (Ricoeur, 1985), Ricoeur estabelece um diálogo com Kossellek, na busca, simultânea, de renunciar à tentação hegeliana das mediações perfeitas e de compreender a eficácia da história na formação da consciência humana, operacionalizando as categorias daquele autor "espaço de experiência" e horizonte de expectativa" para designar o passado e o futuro. O que vou fazer aqui é explorar essa operacionalização ricoeuriana, na sequência do que já fiz em outros trabalhos anteriores.

de expectativa", Paul Ricoeur dá-nos espaço para pensar a relação condicionadora que o passado, enquanto espaço de experiência pode ter na maneira como projetamos o futuro, ou seja, como delimitamos o nosso horizonte de expectativa. Contudo, Ricoeur salienta que o presente pode ser um espaço de iniciativa e, por isso, transformador e capaz de renovar as memórias, rompendo com a ideia de que o passado é um repositório fechado e inerte. Este é o sentido da afirmação ricoeuriana il faut raconter autrement – precisamos narrar a história de forma diferente – com que defende a necessidade de construção de outras narrativas que desocultem o que do passado ficou esquecido ou mesmo reprimido ressignificando a categoria de Tradição, ao subtraí-la à ideia de depósito morto.

A História canónica da Filosofia e a discriminação das mulheres

Se transpusermos esta perspectiva ricoeuriana para a história da filosofia poderemos perguntar-nos em que consiste a memória ensinada por ela sobre as mulheres e sobre o feminino, sendo legítimo afirmar que a história oficial/canónica da filosofia originou uma memória ensinada/exercida que fundou a discriminação das mulheres durante um passado secular e isso tem sido determinante na sua representação discriminadora.

Importa aqui considerar dois aspetos: 1) o que significa uma história oficial ou canónica da filosofia e 2) os conteúdos efetivos transmitidos por essa história oficial.

O que está em questão é ideia de que a história da filosofia não é a mera sucessão de nomes e textos mais ou menos cronologicamente organizados, mas sim um problema filosófico, pelo que aquilo que nela aparece é suscetível de ser questionado por representar uma perspectiva epistémica determinada e não uma lista neutra e assética daquilo que foi a produção filosófica ao longo do tempo.

Podemos identificar, pelo menos, três aspetos que constituem escolhas epistemológicas determinadas na configuração da história da filosofia: a) quem deve figurar na lista consagrada como representando o pensamento filosófico relevante; b) que temas correspondem a questões filosóficas significativas; c) que tipos discursivos são verdadeiramente filosóficos.

Estas escolhas, pelo menos a partir da modernidade, resultaram na exclusão total da produção das mulheres e de alguns homens da história da filosofia, pelo que se constituiu uma espécie de história oficial da filosofia que, para além de eurocêntrica, é também androcêntrica, representando, como universal, a perspectiva masculina, europeia e branca sobre as diferentes questões tidas como filosóficas e consagrando como filosófico um tipo discursivo restrito.

O que é problemático é que essa história oficial da filosofia se estabeleceu como um cânone, pelo que foi assumida como representando a ortodoxia filosófica, ou seja, aquilo que é verdadeiramente filosófico, assegurando a legitimidade da sua repetição e, por essa via, apresentando a sua configuração como força de lei. Por outro lado, a sua sistemática repetição confere-lhe uma aparente perenidade, possibilitando pensar que lhe pertence uma certa sacralidade, pelo menos a que advém do seu possível enraizamento nos começos do filosofar.

Esta articulação da história da filosofia com a ideia de cânone dá ao seu caráter androcêntrico e excludente uma dimensão muito mais gravosa do que a que resultaria apenas de representar uma perspectiva unilateral, porque, ao ser um cânone, assume uma espécie de naturalidade, como se consubstanciasse a natureza da própria filosofia, pelo que o que nela se apresenta corresponde àquilo que tem legitimidade para ser conhecido, estudado e transmitido em filosofia. Nesse

sentido, a história oficial da filosofia, enquanto cânone, tem uma dimensão totalmente dogmática, expressando uma violência simbólica, para usar a expressão de Antoine-Mahut[5].

Ora, é esse cânone que forma a nossa memória coletiva, por ser uma memória ensinada, no contexto de uma história oficial da filosofia.

Diante disso, cabe perguntar: em termos das mulheres e do feminino, o que constitui essa memória ensinada pela história oficial de filosofia?

Sintetizando, pode-se dizer que a história oficial da filosofia ou o cânone filosófico que, de alguma maneira, se sacralizou, legitimando-se como a palavra filosófica válida, se apresenta com dois aspetos penalizadores para as Mulheres e para o feminino: desverbalizou as mulheres, para utilizar um termo de Axel Honneth. Ou seja, excluiu-as do espaço público da transmissão das ideias, impedindo-as de ver as suas produções atingirem a legitimidade filosófica; elaborou concepções antropológicas penalizadoras para elas e para o feminino que foram repetidas ao longo dos séculos, transformando constructos históricos e contingentes, em algo naturalizado como se decorressem da natureza das coisas.

Nesse sentido, o cânone filosófico é responsável pela repetição sistemática de ideias e perspectivas que configuram o aparecer de "ser mulher", no mundo ocidental, no quadro de um esquema marcado por uma determinação tripla: a invisibilidade, a fragilidade ontológica e o apoucamento. Ou seja, para além de uma invisibilidade simbólica, o aparecer cultural do ser mulher sustenta a ideia de que o ser mulher não corresponde a uma perspectiva ontológica substantiva e originária porque a tradição ocidental forjou e perpetuou a ideia de que o ser mulher corresponde a carência e a secundariedade. Estes traços emergem quer na produção das ideias e das perspectivas conceituais quer na sua transmissão e recepção. Por isso são traços estruturais que percorrem os imaginários sociais de todos os tempos instalando-se nos nossos mundos cotidianos como instâncias de significação.

Das três características apontadas anteriormente – invisibilidade, fragilidade ontológica e apoucamento –, penso que as duas últimas são as que fazem um trabalho mais destrutivo à nossa memória coletiva, na medida em que naturalizaram uma ideia das mulheres e do feminino que as exclui de uma humanidade plena.

Beauvoir (1976), em *O Segundo sexo*[6], realça que não é possível encontrar um momento histórico determinado que marque o início da subordinação das mulheres aos homens. O mesmo se pode dizer para as representações discriminadoras das mulheres e do feminino, porque, tão longe quanto se possa remontar na história, sempre encontraremos, como pensamento dominante, que o aparecer de ser mulher se pautou por um olhar enviesado e, portanto, não aconteceu historicamente uma concepção inaugural que possa considerar-se como instauradora desse enviesamento. Só podemos falar de uma teia que se foi tecendo entre mitos, teologias, filosofias, ciências e dinâmica social que se foi inter-reforçando originando um caldo de pensamento discriminador,

[5] Delphine Antoine-Mahut é uma das autoras que têm explorado a problemática dos cânones. A temática dos cânones e da sua função limitadora, excludente e discriminadora tem uma história importante e uma extensa bibliografia. Vou apenas indicar algumas referências que dão diferentes perspectivas de abordagem. *Cf.*: Buell, D. K. Cánones no cerrados. *In*: Fiorenza, E. S. (ed.). *La exégesis feminista del siglo XX*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015, p. 313-326. *Cf.*: Antoine-Mahut, D. *L'autorité d'un canon philosophique*: les cas Descartes. Paris: Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2021. *Cf.*: Searle, J. The Storm Over the University. *The New York Review of Books*, December 6, 1990. *Cf.*: Kotevska, L. Writing women into the history of philosophy: contextualism re-examined. *Journal of the History of Women Philosophers and Scientists* 1, p. 23-47, 2022. *Cf.*: Shapiro, L. Revisiting the Early Modern Philosophical Canon. *Journal of the American Philosophical Association*, p. 365-383, 2016. *Cf.*: Waithe, M. E. From canon fodder to canon-formation: how do we get there from here?. *The Monist*, n. 98, p. 21-33, 2015. *Cf.*: Hagengruber, R. Cutting through the veil of ignorance: rewriting the history of philosophy. The Monist, n. 98, p. 34-42, 2015.

[6] Diz ela: tão longe quanto se possa remontar na história, [as mulheres] estiveram sempre subordinadas ao homem: a sua dependência não é a consequência de um acontecimento ou de um devir, ela não aconteceu (Beauvoir, 1976, p. 20). O texto de Michel Kail (2006) centra-se nesta frase para desenvolver a sua interpretação.

por um lado, e estruturas institucionais excludentes, por outro, que, configuraram uma imagem abstrata do conjunto das mulheres, que as mostra como inferiores, acantonando-as a uma suposta natureza feminina que, de alguma maneira, ficava fora daquilo que se considerou ser a natureza humana verdadeira.

Contudo, gostava de isolar, duas referências que, no meu entender, podem sustentar a resistência que esse olhar abstrato e discriminador sobre o ser mulher ofereceu à própria evolução histórica e social, funcionando como uma espécie de arquétipos discriminadores: 1) o pensamento de Aristóteles sobre o ser mulher[7] e 2) o modo como foi transmitida a narrativa d*e Gn* 1 e 2, sobre a criação da humanidade[8].

O papel fundador de Aristóteles na discriminação das Mulheres

Comecemos por Aristóteles e por uma perplexidade: embora no *Livro X da Metafísica*, Aristóteles diga que macho e fêmea, Homem e Mulher, pertencem ao mesmo gênero animal, com diferenças próprias mas não constituindo espécies diferentes, porque ser mulher ou ser homem, como ser branco ou negro, não é uma diferença de Forma mas de Matéria, contudo, na sua *Política*, faz uma série de afirmações rotundas sobre a inferioridade das mulheres, como é o caso do que se afirma: "também na relação entre macho e fêmea, por natureza, um é superior e o outro inferior, um manda o outro obedece" (Aristóteles, 2022, 1254b) , afirmação que é, no fundo, o suporte base de todas as outras feitas ao longo da obra. Na verdade, esta assimetria hierárquica entre macho e fêmea, homem e mulher vai aparecer em todos os níveis e dimensões da configuração da Cidade ideal que Aristóteles propõe na sua *Política*, acabando, finalmente, por justificar a exclusão das mulheres da cidadania, em sentido efetivo[9].

O que importa aqui ressaltar é que essa assimetria hierárquica entre homem e mulher é, *por* **natureza**, o que equivale a estabelecer uma ontologização da inferioridade do "ser mulher". Pelo menos em termos discursivos, para Aristóteles era claro que, **por natureza**, entendia **universal e necessário**, uma vez que apresenta todos os exemplos concretos contrários à sua perspectiva como casos antinaturais, ou inconvenientes ou indesejáveis. Esta perspectiva da ontologização da inferioridade do ser da mulher vai legitimar todas as outras dimensões em que se configura essa inferioridade.

Se aplicarmos ao legado aristotélico a perspectiva do reconhecimento de Honneth e da sua importância no contexto da dinâmica social, poderemos compreender melhor a ideia que pretendo defender do papel fundador de Aristóteles na discriminação das mulheres.

Enraizando-se, por diferentes vias no pensamento de Hegel e na sua dialética do senhor e do servo, nas últimas décadas do século XX, a problemática do reconhecimento ocupou a ribalta

[7] O recurso a Aristóteles justifica-se não só pelo seu papel preponderante na tradição filosófica, como pela sua importância em outras áreas do saber, nomeadamente a da biologia, campo onde Aristóteles sustentou a inferioridade das mulheres e configurou o modo de pensar a procriação, reduzindo as mulheres ao mero papel de receptáculo. Se nos lembrarmos de que a descoberta do óvulo, por C. E. Baer, ocorreu em, apenas, 1827, poderemos ter a certeza que, pelo menos até ao século XIX, a perspectiva aristotélica fez o seu caminho em solitário. Prudence Allen (1985), na sua obra monumental, *The concept of Woman: The Aristotelian revolution, 750 B.C. – A.D. 1250*, salienta o papel estruturante do pensamento aristotélico, nomeadamente no que ela chama a revolução aristotélica que consiste na incorporação do pensamento do filósofo sobre a polaridade dos *sexist* nas filosofias islâmica, judaica e cristã, entre os séculos X e XIII e a sua institucionalização, no século XIII, no ensino universitário. Para esta autora, depois de Aristóteles, foram concebidos quadros conceituais que ainda hoje marcam o modo de pensar ocidental sobre a identidade sexual. María Luisa Femenías (2002), em seu texto Releyendo a *Aristóteles desde la teoría del gênero*, legitima, igualmente, o retorno a Aristóteles, dizendo a certa altura: "se olharmos a nosso redor com atenção, veremos ainda a sombra de Aristóteles se projetando sobre todos nós" (Femenías, 2002, p. 119).

[8] A Bíblia é, sem qualquer dúvida, um texto de referência do pensamento ocidental. E, mesmo a despeito da secularização das sociedades, ela continua a marcar as suas culturas e as suas vivências. É nesta perspectiva que considero que as transmissões das narrativas bíblicas são absolutamente determinantes na construção da nossa memória coletiva.

[9] Há, pelo menos, duas dimensões do sentido de cidadão: em sentido amplo: nascido na pólis de pais atenienses e sentido restrito: quem participa e exerce funções políticas.

teórica do mundo ocidental. Autores e autoras esgrimiram o tema mostrando a sua importância ético-política, explicitando como o reconhecimento, intersubjetivo e social, é a dimensão determinante, para a construção das identidades quer das pessoas, quer dos grupos[10].

Um dos autores deste debate é Axel Honneth (2011) e a sua obra *A luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* Honneth releva a ideia de que o reconhecimento – e a luta por ele –, atravessa todas as relações humanas e qualquer situação que se refira à dignidade e à construção de si mesmo. Sublinhando que é por meio da luta pelo reconhecimento intersubjetivo que se realiza a integração social e não por autoconservação, como salientava Hobbes. Por esse motivo a ausência de reconhecimento é responsável direta pela impossibilidade de cada pessoa se autorrealizar ficando minada a sua integração plena na vida social.

Honneth identifica três formas de reconhecimento: o amor, o direito, e a solidariedade. Estamos a falar, portanto, do nível do reconhecimento recíproco, na esfera privada, do nível do reconhecimento jurídico, no plano social e do nível do reconhecimento simbólico, na esfera da dignidade e do valor. A luta pelo reconhecimento decorre da experiência do desrespeito das formas de reconhecimento, pelo que poderemos identificar também três níveis de desrespeito ou desprezo: no primeiro nível, na esfera privada, está em questão a integridade física e é apresentado pelo autor, como o nível mais destrutivo; o segundo nível, o da esfera dos direitos, corresponde a instauração da desigualdade entre pessoas e grupos; o último nível, corresponde à desvalorização de modos ou padrões de vida e, portanto, destitui as pessoas e os grupos de valor.

Se retomarmos agora as ideias de Aristóteles sobre o ser mulher, sabendo que elas foram repetidas ao longo dos tempos e, como dizia Femenías, a sua sombra ainda hoje paira sobre nós, reconheceremos facilmente que o seu legado consubstancia à ausência de condições de reconhecimento e o equivalente desprezo a todos os níveis: o nível do reconhecímento recíproco, o nível do reconhecimento jurídico, e o nível do reconhecimento simbólico. Assim, as mulheres herdaram de Aristóteles as condições de possibilidade para serem alvo dos equivalentes níveis de desprezo que, no fundo, estão sempre ligados à noção de integridade: o plano da integridade física, o da integridade social e o da integridade moral.

Por isso, creio ser lícito defender que Aristóteles é uma das raízes que sustenta, simbolicamente, a violência contra as mulheres, sendo, ao mesmo tempo, uma figura arquetípica na representação enviesada do ser mulher, no quadro da nossa memória coletiva.

O que torna o peso do legado aristotélico avassalador é o fato de que a sua caracterização sobre o ser do ser mulher, dos pontos de vista biológico, psicológico ou ético ressoará em toda a tradição ocidental e será repetida, por vezes tal como ele as formulou, outras vezes com nuances determinadas pelas circunstâncias culturais, como é o caso, por exemplo de Sylvain Maréchal e o seu projeto de uma lei proibindo as mulheres de aprender a ler, de 1801[11] e o livro de Mobius, *A inferioridade mental da mulher* (1900)[12].

---

[10] Há muitos nomes e imensos textos ligados a esta problemática. Vou enunciar alguns que são já referências canónicas e que, por outro lado, debateram a questão tendo também em conta a visão do gênero: Cf.: Butler, J. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. Londres; Nova Iorque: Verso, 2006. Butler, J. *Frames of war: when is life grievable?* Londres; Nova Iorque: Verso, 2009. Em toda a obra de Butler se pode rastrear a importância do tema do reconhecimento, contudo, creio que nas duas acima citadas esse tema é absolutamente estruturador. Fraser, N. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 7-20, 2002. Fraser, N; Honneth, A. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London; New York: Verso, 2003. Cf.: Fraser, N. Feminist politics in the age of recognition: a two-dimensional approach to gender justice. Studies in Social Justice, v. 1, n. 1, p. 23-35, 2007. Benhabib, S. *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

[11] Um fac-símile do projeto de Sylvain Maréchal está acessível por meio da Biblioteca Nacional de França. Contudo, hoje é possível ter acesso a edições impressas, como é o caso de: Projet D'Une Loi Portant Défense D'Apprendre À Lire Aux Femmes, 1801, de Sylvain Maréchal, Albertine Clement-Hemery e Marie-Armande Gacon-Dufour. Paris: L'Harmattan, 2007.

[12] A obra de Mobius está acessível na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: Möbius, P. J. (Paul Julius), La inferioridad mental de la mujer. (La deficiencia mental fisiológica de la mujer), Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2021. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1070269. Acesso em: 14 ago. 2025.

O que torna estes dois exemplos paradigmáticos da força persistente das representações discriminadoras sobre as mulheres é o facto de eles serem textos compostos à revelia dos seus contextos sociais e históricos.

Em relação a Sylvain Marechal, em que a proibição de aprender a ler era apenas a ponta do icebergue porque, como salienta Fraisse (1989), o seu projeto lei protagoniza todos os temas que sustentaram a exclusão das mulheres da democracia e da vida pública, a sua dimensão paradigmática releva do facto de ele ser escrito e publicado em clara revelia do movimento de transformação radical que se operava na sociedade francesa. Tudo estava a ser posto em questão em termos de vida coletiva, desde os costumes, à organização política, às regras da vida e ao próprio modo de pensar. Este, enquanto utopia, preconizava a liberdade, o progresso e a emancipação. As mulheres tiveram parte ativa em todo o movimento revolucionário. Contudo, para elas, tudo deveria permanecer na mesma: nenhuma transformação as deveria atingir porque, como diz Riot-Sarcey (2002), na recensão da obra *As mulheres de Platão a Derrida*, a sua existência inscreve-se na imutabilidade do tempo e elas são um sujeito desconsiderado ou diminuído e vítima da sua própria natureza, ou, um sujeito impossível da história.

Em relação ao livro de Mobius onde se defende abertamente que as mulheres são mental e moralmente inferiores aos homens, não tendo nem criatividade, nem capacidade de produção teórica, nem contribuem em nada para o desenvolvimento da vida cultural ou científica, o que torna mais flagrante o seu desfasamento da realidade evidenciando a cegueira totalmente preconceituosa do autor em relação ao que na verdade já correspondia à visibilidade da ação das mulheres em diferentes áreas do saber e da vida é o facto de que, três anos depois da sua publicação, Marie Curie receberia o prémio nobel pela sua investigação em torno de uma das descobertas científicas que teve mais impacto, para o bem e para o mal, na vida da humanidade.

O peso ancestral de *Gênesis 1-3* e da sua transmissão

> As 'pré-histórias' são fenómenos humanos que geram identidade e os capítulos de *Gênesis* continuam a ser usados para clarificar ou fundamentar uma conceção dos papéis dos homens e das mulheres de um ponto de vista positivo ou negativo, tanto em contextos laicos como religiosos. *Gn* 1-3 chegou a converter-se quase na prova textual da imagem e da ideologia cristã ocidental sobre a mulher (Schungel-Straumann, 2015, p. 142).

Sirvo-me desta citação para dar mais peso a minha tese de considerar as narrativas bíblicas da criação da humanidade como outra raiz fundadora da representação discriminadora das mulheres e do feminino na nossa cultura, sobretudo as interpretações que a doutrina católica (e mesmo cristã) fez dessas narrativas e como as explorou para veicular uma perspectiva antropológica assimétrica.

Como é, sobejamente conhecido, há duas narrativas referentes à criação da humanidade, havendo uma diferença fundamental na narrativa da criação da humanidade em *Gênesis* 1 e 2. No primeiro caso, Deus criou a humanidade, criando, ao mesmo tempo, o macho e a fêmea. No segundo caso, criou primeiro o homem, criou-o da terra, e depois criou a mulher a partir de uma parte do homem. Para além do aspecto de a criação da mulher ser posterior à do homem, parece-me também importante a explicação dada no texto para a criação da mulher: o homem estava só e isso não era bom; ele precisava de uma companhia e de uma ajudante.

Estou a deixar de lado, toda a exegese bíblica por incompetência, bem como as leituras feministas desta narrativa e as leituras que, não sendo feministas, desconstroem a interpretação

da secundarização da mulher no texto bíblico, como é o caso, por exemplo, da psicanalista Balmary (1993). Vou apenas fazer algumas considerações gerais, tomando como ponto de partida a minha experiência pessoal como destinatária deste texto.

Em primeiro lugar, importa dizer que foi já em adulta que tomei conhecimento da narrativa da criação de *Gênesis* 1 e foi, fora da Igreja. Por meio dela só conhecia *Gênesis* 2 porque era a narrativa que era lida nos rituais. Ao ouvi-la repetidamente, questionava-me e fazia-me sentir estranha porque tudo se passava como se a criação da mulher, para além de mais tardia, tivesse sido feita em função do homem. De facto, como um segundo sexo e por causa de outra coisa que não de si própria. Este sentimento retirava-me recursos para me pensar em termos de igualdade com os homens e mesmo em termos de igual dignidade. Não tenho a certeza se esse sentimento não habita ainda, como um ruído, no meu imaginário. Penso, contudo, que a minha experiência pessoal não tem nada de singular, e, pelo contrário, ela reflete uma ordem simbólica que se foi tecendo ao longo dos séculos de uma visão assimétrica entre ser mulher e ser homem e incorporada na consciência coletiva da humanidade.

A seguir, é importante realçar que esta narrativa foi a que a Igreja divulgou amplamente em detrimento da primeira. Tal situação propagou uma ordem simbólica que se foi reforçando ao longo do tempo e que, como dizia a citação, serviu "para clarificar ou fundamentar uma conceção dos papéis dos homens e das mulheres de um ponto de vista positivo ou negativo, tanto em contextos laicos como religiosos". O estabelecimento dessa ordem simbólica foi muitas vezes realizado de modo explicito, mas, sobretudo, foi sempre insidiosamente transmitido por uma visão antropológica canónica que a Igreja configurou baseada na articulação, a meu ver, perversa entre igualdade e diferença.

Trata-se de, partindo da afirmação da igualdade entre ser mulher e ser homem em função de serem uma e outro, imagens de Deus, prosseguir pela definição de vocações separadas para mulheres e homens, e, ao contrário do que é feito para os homens, marcar clara e pormenorizadamente a vocação das mulheres. Tudo se passa como se, para os homens, bastasse definir que são imagem de Deus e, para as mulheres, fosse necessário indicar-lhes as diferentes linhas a que têm de se ater para cumprir o plano de Deus a seu respeito. Como realça Gebara (2000, p. 33):

> [...] que é proposto aos homens? Quem determina seu caminho de salvação? O caminho dos homens parece sempre estabelecido por eles mesmos, apesar de afirmarem que é a Deus que eles obedecem. Por que as mulheres teriam necessidade de uma dupla mediação – a de Deus e a dos homens – e os homens apenas uma para serem salvos? De que salvação se trata?

Esta perspectiva é muito evidente na Carta *Mulieris Dignitatem* (1988), de João Paulo II, que foi o primeiro Papa a escrever um documento totalmente dedicado à(s) mulher(es) e onde aquilo que designei por jogo perverso entre igualdade e diferença é o télos sustentador. *Mulieris Dignitatem* apresenta a vocação específica das mulheres como o projeto de Deus para elas, como o seu destino natural e, sob a figura de Maria, Virgem e Mãe, a sua vocação específica fica definitivamente definida dentro de duas dimensões: a virgindade e a maternidade. O texto apresenta e legitima, que a vocação específica das mulheres é a maternidade, física ou espiritual. O "gênio feminino", como se fosse imutável e intemporal, só se realiza dentro desse quadro. A missão das mulheres é "dedicar-se a" e "cuidar de", neglicenciando-se o aspecto de elas poderem ser cuidadoras de si mesmas, indivíduos com necessidades e desejos próprios, fora do quadro do seu destino natural e coletivo[13].

[13] Desenvolvi esta ideia em: *Algumas reflexões em torno da tarefa crítica das teologias feministas* (Henriques, 2022).

Deste modo, o enquadramento doutrinal que acompanhou *Gênesis* 2 ajudou a sustentar a ideia de fragilidade ontológica que explica muito daquilo que fundamenta as concepções discriminadoras sobre as mulheres e o feminino.

Retomando o pensamento e as palavras de Schungel-Straumann (2015, p. 143):

> De forma constante foi ressaltada a superioridade do homem e a inferioridade e debilidade da mulher e a sua vulnerabilidade para pecar. Por conseguinte, durante centenas de anos se foi minando a auto-estima da mulher. Os temas de "Eva" e do "pecado original" são suficientes para que recordemos as associações da mulher como tentadora e criatura sexualmente perigosa. A literatura sobre o tema é enorme. Quer se queira quer não, qualquer leitor de literatura exegética é influenciado por estes textos negativos.

Ressignificar o cânone: uma exigência ética e epistemológica

No final deste percurso reflexivo, resta-nos interrogar-nos sobre como podemos não só resistir a toda esta mundividência discriminadora que trabalha silenciosamente em cada mulher e cada homem e, coletivamente, nas sociedades e nas culturas, mas também como podemos superá-la.

Parece evidente que é necessário intervir em diferentes aspetos, dada a natureza complexa da situação e também o facto da sua ancestralidade, se queremos caminhar para a construção de uma memória coletiva justa ou crítica, para repetir Ricoeur.

Embora não o vá desenvolver aqui, vou apontar dois aspetos em que me parece fundamentar intervir, mas antes tudo, quero salientar que a primeira coisa a ressignificar é a ideia feita de que a discriminação das mulheres foi sempre universal e pacificamente aceite. Tal não é verdade e a materialidade do nosso legado cultural comprova-o. O que foi sempre discriminador foi o pensamento dominante, aquele que foi transmitido ao longo do tempo, mas também sempre houve um pensamento marginal que veiculou outras perspectivas e contestou a discriminação. A partir desta convicção, é, então, possível identificar 2 linhas essenciais de intervenção: 1) Em primeiro lugar, é necessário intervir ao nível da invisibilidade das mulheres no interior da história da filosofia, resgatando-as do secular esquecimento a que foram votadas. Esse resgate pode ter 3 dimensões: a) trazer para o cânone o contributo das mulheres que trabalharam questões filosóficas, ao longo dos séculos; b) reconhecer como filosófica a temática da igualdade entre os sexos e, por essa via, resgatar um conjunto de textos que foram escritos por mulheres mas também por homens; c) abrir o espaço da filosofia a uma maior diversidade de gêneros literários. 2) Em segundo lugar é necessário romper com a leitura canónica da filosofia e dos seus textos.

Esta rutura com o modo clássico de ler os textos filosóficos deve atender a dois aspetos: a) o primeiro diz respeito à aplicação daquilo que Tuana (1994) chamou a identificação do subtexto de gênero, no lançamento da sua coleção *Re-reading the canon* e que se prende, essencialmente, por não tomar homem como sinónimo de humanidade. Na verdade, a leitura canónica dos textos filosóficos tende a abordá-los tomando como um dado que o que neles se diz sobre os homens também se refere às mulheres. Ora, tal não é o caso na quase totalidade das situações. Pelo contrário, quando alguns autores fazem especificações deixam muito claro que homem se refere ao sexo masculino, sendo as mulheres caracterizadas de maneira diferente. Passar ao lado desta questão é não reconhecer o modo como as representações filosóficas discriminaram as mulheres. b) em segundo lugar uma leitura não canónica dos textos obriga a denunciar a receção pela academia de algumas propostas da história da filosofia que valorizam as mulheres e o seu ser. Penso que a

receção da proposta platónica das filósofas rainhas (Bluestone, 1987) é paradigmática daquilo que quero realçar.

Como se sabe, Platão fez duas propostas de organização social e política: a de *A República* e a de *As Leis*, defendendo, na primeira, que, embora como grupo, os homens sejam superiores às mulheres, há muitas mulheres melhores que muitos homens e, portanto, deveria dar-se-lhes a possibilidade de usufruírem de uma educação capaz de as tornar possíveis governantes da cidade. Conhecendo a ideia platónica de que só quem praticasse a filosofia poderia ser bom governante, a sua proposta para as mulheres, em *A República*, significa que elas, pelo menos algumas, poderiam chegar ao cume do saber, representado pela filosofia, podendo ser rainhas da cidade justa.

Mesmo que se considere a proposta em termos de utopia, não parece irrelevante que esta ideia tenha surgido uma vez na Grécia e que seja alvo de argumentação numa das mais conhecidas obras da literatura filosófica ocidental. Contudo, a cultura ocidental aceitou como importante a obra, mas excluiu como ridícula, descabida ou contra "a natureza das coisas" a parte da obra onde se defendia a possibilidade dupla do acesso das mulheres ao máximo do saber e do poder.

Natalie Bluestone (1987) faz a análise da recepção académica da proposta platónica, entre 1870 e 1970, encontrando sete tipos de interpretações hostis. Vou destacar quatro, por me parecerem mais significativas: a) a igualdade não é uma temática: desvalorização da proposta; b) as mulheres são diferentes: a proposta é não-natural; c) as mulheres têm coisas melhores para fazer: a proposta é indesejável; d) Platão não quis realmente dizer aquilo: a proposta não é intencional, não é adequada ou é cómica[14].

Penso que é extremamente significativa a recusa da academia a uma proposta teórica bem como os elementos argumentativos aduzidos. Por outro lado, não creio que ela não tenha tido uma decisiva eficácia histórica na formação da nossa consciência coletiva e que não seja ela que ainda hoje trabalha nas costas de cada uma e de cada um quando tem dúvidas sobre a paridade ou sobre o valor das cotas, como processo de discriminação positiva, na vida política, funcionando ativamente como esquema de significação pré-compreensivo na nossa interpretação da vida pública.

Considerações Finais

Para terminar, importa sublinhar a importância do défice informacional de gênero na sua dupla vertente de pobreza de informação e de informação discriminadora para voltar a chamar a atenção que é isso que constitui a nossa memória coletiva autorizada e ensinada – uma vez que é repetida por todas as instituições sociais, desde as académicas às jurídicas, o que representa uma injustiça cognitiva por contribuir para a construção de uma memória forçada que oblitera e apaga outros discursos e autores e autoras, sendo a base de uma ordem simbólica enviesada que resultou do esquecimento de todos os discursos que apresentaram e defenderam outras ideias retirando da circulação das nossas lembranças todo um conjunto de recursos informativos e reflexivos.

Retomando a expressão de Ricoeur, diria que *il faut raconter autrement*, (precisamos narrar a história de uma forma diferente) desenvolvendo uma investigação do passado no sentido de libertarmos as suas potencialidades não realizadas e mesmo bloqueadas, fazendo aparecer tudo que foi obliterado permitindo que tenhamos uma ideia mais completa, rica e diferenciada da nossa história e, ao mesmo tempo, tenhamos recursos informativos que sustentem um comportamento de resistência.

[14] Se bem que a autora reconheça diferenças na receção do tema posteriormente a esse marco temporal, não deixa de identificar a persistência do estereótipo de leitura.

Ou seja, torna-se um dever ético e epistemológico, trabalhar o nosso passado, reabrindo-o e desocultando nele outras possibilidades e direções, revertendo uma situação epistemologicamente injusta que apagou das memórias coletivas a produção das Mulheres e de temas e textos que, à revelia da cultura dominante, abordaram a temática das Mulheres e do feminino de óticas diferentes daquelas reiteradamente repetidas pelos discursos hegemónicos.

Referências

Allen, P. *The concept of Woman*: The Aristotelian revolution 750 B.C. – D.C 1250. Montreal: Eden Press, 1985.

Aristóteles. *Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2024.

Aristóteles. *Política*. Petrópolis: Vozes, 2022.

Balmary, M. *Divine Origine*. Dieu na pas crée l'homme. Paris: Grasset, 1993.

Beauvoir, S. de. *Le Deuxième Sexe I*. Paris: Gallimar, 1976.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2012.

Bluestone, N.H. *Women in Ideal Society*. Oxford; Hamburg; New York: Berg Publ.Ltda, 1987.

Femenías, M. Luisa. Releyendo a Aristóteles desde la teoría del gênero. *Laguna*: *Revista de Filosofía*, n. 10, p. 105-120, 2002.

Fraisse, G. *Muse de la raison*. Aix-en-Provence: Éditions Alinéa, 1989.

Gebara, I. *Rompendo o silêncio*, Petrópolis: Vozes, 2000.

Henriques, F. Algumas reflexões em torno da tarefa crítica das teologias feministas. *Ephata*, v. 4, n. 2, p. 99-113, 2022.

Honneth, A. *Luta pelo Reconhecimento*: para uma gramática moral dos conflitos sociais. Lisboa: Edições 70, 2011.

Kail, M. *Simone de Beauvoir philosophe*. Paris: PUF, 2006.

Michel, J. Podemos falar de uma política do esquecimento? *Revista Memória em Rede*, v. 2, n. 3, 2010, p. 14-26. Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/Memoria/article/download/9545/6379. Acesso em: 14 ago. 2025.

Nancy, T. *Re-reading the canon*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994.

Papa João Paulo II. *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html. Acesso em: 14 ago. 2025.

Ricoeur, P. *Temps et Récit I*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

Ricoeur, P. *Temps et Récit II*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

Ricoeur, P. *Temps et Récit III*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

Riot-Sarcey, M. Les femmes de Platon à Derrida ou l'impossible sujet d'histoire. *Les Temps Modernes*, n. 619, p. 95-114, 200.

Schungel-Straumann, H. De la exegesis androcêntrica a la exegesis feminista de Gênesis 1-3. *In*: Schussler-Fiorenza, E. (ed.). *La exégesis feminista del siglo XX*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015, p. 141-161.