



MEMÓRIA, HISTÓRIA E IDENTIDADE EM PAUL RICOEUR OU A LEGITIMAÇÃO PARA REVERTER UMA INJUSTIÇA EPISTÉMICA¹

Mémoire, histoire et identité chez Paul Ricoeur ou la légitimation pour réverser une injustice épistémique

Maria Fernanda Henriques
Universidade de Évora
PRAXIS-UÉ

Resumo: O presente texto procura desenvolver uma exploração dos temas ricoeurianos de memória, história e identidade para mostrar a necessidade e a legitimidade de se configurarem novas discursividades sobre a nossa tradição, nomeadamente, no que se refere às questões antropológicas, de maneira a fazer aparecer perspectivas diferentes das canónicas e tradicionais, procurando narrar o nosso passado de outra maneira e, assim, reverter uma situação epistemologicamente injusta que apagou das memórias coletivas a produção das Mulheres e de temas e textos que abordaram a temática das Mulheres e do feminino de óticas diferentes daquelas que ficaram registadas nos cânones.

Palavras-chave: Memória; Memória coletiva; Identidade; Cânone; História autorizada.

Résumé: Ce texte cherche à développer une exploration des thèmes Ricoeuriens de la mémoire, de l'histoire et de l'identité pour montrer la nécessité et la légitimité de configurer de nouvelles discursivités sur notre tradition, à savoir, en ce qui concerne les questions anthropologiques, afin de faire émerger différentes perspectives de celles canoniques et traditionnelles. Il s'agit d'essayer de raconter autrement notre passé et, ainsi, inverser une situation épistémologiquement injuste qui a effacé de la mémoire collective la production de Femmes et de thèmes et de textes qui abordaient le thème des Femmes et du féminin sous des perspectives différentes de celles qui ont été enregistrées dans les canons.

Mots-clés: Mémoire; Mémoire collective; Identité; Canon; Histoire autorisée.

“[...] a compreensão da linguagem não deve limitar-se aos dois termos opostos, o Eu e o Mundo. Um terceiro termo se torna necessário: é o *outro*, a quem a minha palavra se dirige. Falo porque não estou só.”²

1. Contexto

A reflexão que sustenta o presente texto insere-se numa linha de investigação do pensamento ricoeuriano que tenho vindo a desenvolver desde o início deste século e cuja

¹ Importa esclarecer o subtítulo da comunicação: reverter uma injustiça epistémica. Na minha investigação tenho usado esta expressão, injustiça epistémica, a par de injustiça cognitiva, para chamar a atenção que é no quadro das próprias conceções epistemológicas que há que reconhecer que, ao longo do tempo, o paradigma epistemológico reinante conseguiu excluir dos seus cânones uma enorme quantidade de produções teóricas e autor@s por não estarem conformes aos parâmetros definidos como corretos ou próprios. Em 2007, Miranda Fricker escreveu uma obra com esse título que tem semelhanças com o que tenho pretendido denunciar mas que se situa sobretudo nas práticas sociais. (Injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica). FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

² GUSDORF, George. *A palavra*. Lisboa: Edições 70, 2010 (1952).

intencionalidade é explorar esse pensamento como recurso de dinamização e aprofundamento dos designados *Women's Studies*³.

Parto da ideia de que, embora o pensamento de Paul Ricoeur não seja um *topos* desses Estudos, como, por exemplo, são Derrida ou Foucault, temas maiores da obra ricoeuriana, como é o caso do *Conflito de Interpretações*, podem constituir um instrumento essencial de legitimação da necessidade e da oportunidade de introduzir os *Women's Studies* dentro do campo geral dos saberes, retirando-os de um gueto onde estão habitualmente.

Na verdade, as conclusões das investigações feministas nas diferentes áreas do saber raramente são incorporadas nas obras gerais das respectivas áreas e as suas autoras também dificilmente entram nos cânones disciplinares respetivos, como é o caso gritante das Histórias da Filosofia. Ora, quer como categoria epistemológica, quer fazendo apelo ao fundo ontológico que a sustenta, o *Conflito de interpretações* exige que o saber se deixe dinamizar por perspetivas diferenciadas de explicação e de compreensão de modo a superar a parcialidade de cada hermenêutica. Nesse sentido, a aplicação da categoria ricoeuriana *Conflito de interpretações* põe de manifesto a unilateralidade de qualquer saber que exclua ou ignore as abordagens feministas.

Na mesma linha, o tema da memória, história e identidade, por sua vez, pode ser explorado no sentido da legitimidade e da oportunidade que há em abordar a nossa tradição a partir de perspetivas diferentes das canónicas e tradicionais, procurando narrar o nosso passado de outra maneira e, nesse passo, reverter 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.

É este último tema que me proponho aqui tratar.

Para essa finalidade, vou partir de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* e, entrelaçando com outras obras de Ricoeur, procurarei mostrar, (1) em primeiro lugar que é legítimo procurar outras narrativas sobre o nosso passado; (2) em segundo lugar que, além de legítimo é, epistemologicamente, justo e (3) finalmente, que é, também, eticamente desejável. De acordo com esses objetivos, o texto vai organizar-se em torno de 3 interrogações:

- É legítimo condicionar a reflexão filosófica a uma intencionalidade comprometida?
- Por que é que é tão importante a construção de uma justa memória sobre o passado?
- A quem interessa a construção de uma justa memória do nosso passado ?

2. É legítimo condicionar a reflexão filosófica a uma intencionalidade comprometida?

A resposta a esta primeira interrogação é dada pela própria finalidade de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, legitimando, de alguma maneira, aquilo que designei por busca de novas narrativas sobre o passado.

No *Avertissement* de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricoeur apresenta as preocupações que estiveram na base da pesquisa que sustenta o livro, dizendo que pertencem a três dimensões diferentes: (1) uma primeira, de índole privada e que quer

³ Remeto para os meus trabalhos: HENRIQUES, Fernanda. "Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensamento feminista". In: RIBEIRO FERREIRA, M. Luisa (org.). *Pensar no feminino*. Lisboa: Edições Colibri, 2001, pp. 289-295; "The Need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or To Pay a Debt to Women, A Feminist Approach to Ricoeur's Thought". In: *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies*. Pittsburgh: v. 4, n. 1, 2013, pp. 7-20; "O conflito de interpretações como instrumento epistemológico determinante dos Women's Studies". In: *Critical Hermeneutics*. Biannual International Journal of Philosophy. Cagliari: special 2, 2019, pp. 109-134.

preencher a lacuna que *Soi-même comme un autre*⁴ e *Temps et Récit*⁵ manifestavam em relação ao tema da memória e à sua relevância; (2) uma segunda, de cariz profissional, que se refere ao restabelecimento de um diálogo interrompido com historiadores de profissão sobre os laços entre memória e história; (3) a última, de natureza pública e que corresponde ao que me interessa aqui relevar, e que diz respeito ao modo como a sua situação histórica o afeta, nomeadamente no que concerne a uma certa dinâmica comemorativa que se havia instituído. Diz ele:

“Permaneço perturbado pelo inquietante espetáculo dado pelo excesso de memória aqui, demasiado esquecimento ali, para não falar da influência das comemorações e dos abusos de memória – e de esquecimento. A ideia de uma política da justa memória é, deste ponto de vista, um dos meus temas cívicos assumidos”⁶.

Fica, portanto, explícito, à cabeça da obra, que está em causa uma preocupação política, colocando a filosofia no centro dos debates por uma cidadania que articula justiça e ética. Dito de outra maneira, esta obra não responde apenas a inquietações intelectuais, nem é, somente, um acervo de reflexões teóricas pretensamente indiferentes à nossa vida pessoal e coletiva, mas assume, claramente, uma dimensão a que poderíamos chamar interventiva. Por outro lado, essa intervenção faz-se no quadro da defesa da necessidade de configuração de uma memória justa, isto é, uma memória que não recorde demasiado e não esqueça demasiado, antes tempere um equilíbrio entre recordar e esquecer.

Esta intencionalidade funda da obra atravessa o seu desenrolar e, aqui e ali, vai sendo explicitada, sempre da mesma forma comprometida com uma intervenção cidadã. É assim que interpreto as palavras com que abre o capítulo 3 – sobre o esquecimento – da terceira parte da obra – sobre a condição histórica – onde diz: “o esquecimento e o perdão designam, separadamente e conjuntamente, o horizonte de toda a nossa pesquisa”⁷.

A este nível, gostaria de salientar o sublinhar que é feito na obra sobre o papel do esquecimento.

La Mémoire, l'histoire, l'oubli articula três noções: memória, história e esquecimento, mas, no meu entender, o que a move é o esquecimento ou os impedimentos da memória, porque o esquecimento, seja por recalçamento ou seja por manipulação, é sempre apagar ou ocultar, pessoas, factos, situações que representam, no geral, as vítimas, isto é, quem sofreu derrota ou quem não conseguiu visibilidade discursiva. Em qualquer dos casos trata-se de uma longa procissão de gente e de narrativas desapossadas, e, em última análise, afastadas da hipóse de serem lembradas e celebradas, a quem urge fazer justiça, trazendo-as à luz das recordações. Fazer memória das vítimas, seja o que for que está abrangido por esta designação, é uma exigência ética de justiça e Paul Ricoeur acrescenta que é também uma possibilidade, porque por muito que o passado esteja recalçado ou manipulado e, portanto, ocultado pelo esquecimento, ele é, em si mesmo, indestrutível e, assim, pedaços do passado considerados apagados podem sempre voltar, por um processo de rememoração⁸.

Além disso, para Paul Ricoeur, o passado não é imutável, fixo, completamente dado. Pelo contrário, como já dizia em *Temps et Récit*, ele pode e deve ser reaberto, trazendo a lume as potencialidades que tinha e não foram desenvolvidas⁹. É esta perspectiva da plasticidade do passado que sustenta a sua reflexão sobre o perdão, como

⁴ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

⁵ A obra *Temps et Récit* foi publicada em 3 volumes desde 1983 a 1985: *Temps et Récit I*. Paris: Éditions du Seuil, 1983. *Temps et Récit II*. Paris: Éditions du Seuil, 1984. *Temps et Récit III*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

⁶ RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 1.

⁷ Ibidem, p. 536.

⁸ Cfr. Ibidem, p. 576.

⁹ RICOEUR, Paul. *Temps et récit III*. op. cit. p. 313.

atesta *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, mas também o pequeno texto, *O perdão pode curar?*, publicado em 1995, na revista *Esprit*¹⁰, onde Ricoeur defende a necessidade de o trabalho da lembrança dever trazer à luz narrativas das histórias do passado da perspectiva de todas as pessoas ou pontos de vista implicados. Por outras palavras, defende que é necessário dar corpo às diferentes narrativas sobre o passado e, parafraseando, Jean-Luc Nancy¹¹, *partager* as diferentes vozes que, do fundo da história, clamam por se fazer ouvir. É nesta partilha de vozes narrativas que o perdão ganha a sua dimensão efetiva dado que ele representa não um esquecimento, mas a possibilidade de acesso a uma memória apaziguada, porque: “[...] o perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas à dívida cuja carga paralisa a memória e, por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir”¹².

É esta intencionalidade comprometida com um exercício de cidadania de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* que gostaria de resgatar nesta reflexão, tomando como quadro político o campo epistemológico e defendendo a necessidade e a justeza epistémica de desenterrar do esquecimento aquilo que ao longo da nossa tradição foi obliterado, apagado ou denegrido, o que, no caso das questões feministas ou de género, representa a negação da existência canónica e o direito de cidadania às questões e aos temas que questionaram as perspetivas dominantes sobre as Mulheres e o feminino, situação que, por outro lado, representa um empobrecimento da nossa memória do passado. Assim, paralelamente àquilo que Paul Ricoeur defende da necessidade de se superar a demasiada memória de umas situações e o conseqüente demasiado esquecimento de outras, defendo a necessidade de se formar uma memória mais justa sobre a nossa tradição.

3. Porque é que é tão importante a construção de uma justa memória sobre o passado?

Esta segunda interrogação está amplamente sustentada em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, nomeadamente, pela relação que autor propõe entre Memória e História e, também, pelas condicionantes implicadas no exercício da memória.

Sobre *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, diz Ricoeur: “O meu livro é uma defesa da memória como matriz da história, na medida em que ela permanece a guardiã da problemática da relação representativa do presente ao passado.”¹³

Para Ricoeur não está em questão confundir memória e história. São dois registos discursivos diferentes e de natureza epistemológica também distinta. O que as aproxima é, por um lado, o facto de ambas serem ‘do passado’ e, portanto, se referirem a algo, em si mesmo, ausente e que assume a presença sob o modo da representação¹⁴, e, por outro, manterem entre si uma dinâmica de relação e de potenciação.

A memória serve a história enquanto sua matriz e esta contribui para a consolidação da memória. Esta alimentação recíproca, em termos da construção de uma memória justa do passado, assume um papel essencial. Diz sobre isto o autor:

“[...] a memória imposta é sustentada por uma história ela própria ‘autorizada’, por uma história oficial, uma história aprendida e celebrada publicamente. Uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada”¹⁵.

¹⁰ O texto decorre de uma conferência proferida no Templo da Estrela, na série “Dieu est-il crédible?”. O título foi-lhe atribuído pela organização e está incluído em: HENRIQUES, Fernanda (org). *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005, pp. 35-40.

¹¹ NANCY, Jean-Luc. *Le partage des voix*. Paris: Galilée, 1982.

¹² RICOEUR, Paul. “O perdão pode curar?”. In: HENRIQUES, Fernanda (org). *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. op. cit. p. 39.

¹³ RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. op. cit., p. 106.

¹⁴ Cfr., *Ibidem*, p. 69.

¹⁵ *Ibidem*, p. 104.

Desta reciprocidade entre memória e história advém, portanto, uma memorização forçada – que as diferentes instituições suportam, particularmente, as instituições de ensino com as suas organizações curriculares e as suas estruturas programáticas –, a que, simultaneamente, corresponde um esquecimento forçado.

Para a finalidade da minha reflexão, esta ideia de uma história oficial é particularmente importante porque essa história oficial é estruturalmente excludente da contribuição das Mulheres para o desenvolvimento da nossa vida coletiva, levando diretamente para a problemática dos cânones e daquilo que eles representam de memória forçada e de história oficial.

O dicionário Houaiss da língua portuguesa¹⁶ permite desenhar um quadro de significações bastante completo para o vocábulo cânone. Destacarei as seguintes: norma, regra, lei, a repetição de um tema inicial (em música), corpo de livros considerados de inspiração divina. Deste conjunto de significações, permito-me salientar três ideias essenciais para a minha argumentação:

1. A ligação da ideia de cânone ao que é correto e ortodoxo.
2. A sua ligação com aquilo que tem força da lei e, também, àquilo que se repete.
3. Finalmente, a sua evocação daquilo que tem um enraizamento no sagrado.

Se aplicarmos estas significações à tradição filosófica e aos seus cânones, teremos como resultado a constituição de listas de autores, de temas e de textos que representam aquilo que tem legitimidade para ser conhecido, estudado e transmitido em filosofia, porque são esses autores, temas e textos que a expressam na sua verdade, constituindo com ela laços de identidade, de tal modo que, por um lado, se tornam sinónimos de filosofia e, por outro, ao mesmo tempo, delimitam as suas fronteiras, marcando o que é e o que não é filosofia.

Deste modo, tais listas de autores, temas e textos transformam-se em clássicos e referências incontornáveis, fazendo parte da memória coletiva da humanidade, sendo, por isso, uma memória ensinada, no contexto de uma história oficial da filosofia.

Acontece que essa história oficial da filosofia deixa claro que o cânone filosófico ocidental tem realizado três tipos de discriminações em relação às Mulheres: (1) excluem-nas, tornando invisível o seu trabalho; (2) elaboram conceções antropológicas penalizadoras para elas e para o feminino; (3) atiram para as margens da filosofia temas e autores que questionam o pensamento dominante a respeito da natureza humana em geral¹⁷.

Assim, a memória ensinada da filosofia corresponde a um discurso monocórdico e unilateral que podemos classificar de injustiça cognitiva por contribuir para a construção de uma *memória forçada* que é base de uma ordem simbólica enviesada que oblitera e apaga outros discursos, autores e autoras, retirando da circulação das nossas lembranças um conjunto de recursos informativos e reflexivos que nos permitiriam ter uma ideia mais completa, rica e diferenciada da nossa história.

No quadro da perspectiva da construção de uma justa memória que equilibre lembrança e esquecimento, impõe-se, por isso, a resignificação dos cânones filosóficos, trabalhando a sua renovação e alargamento, de maneira a resgatar o que os silêncios e as ausências fizeram desaparecer da ordem simbólica do ocidente sobre as Mulheres e o feminino.

A este nível, pode perguntar-se se os cânones clássicos não são constituídos pelo melhor que ocorreu no nosso passado cultural e argumentar, nesse contexto, o seu valor absoluto e a sua legitimidade.

E de novo Paul Ricoeur vem em auxílio da desconstrução deste ponto de vista quando expõe as vicissitudes a que a memória está submetida.

¹⁶ Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Lisboa: Temas e Debates, 2003.

¹⁷ O caso mais flagrante desta exclusão reside no apagamento quase total que a tal história oficial da filosofia fez da figura de Poulain de la Barre, um discípulo de Descartes, que se ocupou em defender a base racional da igualdade entre os sexos através da aplicação dos princípios da filosofia cartesiana de eliminar os preconceitos e de analisar os nossos conhecimentos pelo filtro da dúvida. Tratei este tema em HENRIQUES, Fernanda. *Filosofia e Género. Outras narrativas sobre a Tradição Ocidental*. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

Seguindo o pensamento ricoeuriano, penso que é possível falar de dois níveis ou de duas dimensões de vicissitudes a que a memória está sujeita: um, a que se poderia chamar intrínseco ou constitutivo, insuperável, por isso, e outro extrínseco e, portanto, controlável, de alguma maneira. Ambas as dimensões arrancam da própria natureza da memória que, como se disse acima, por ‘ser do passado’, o seu referente só pode ser presente no modo da representação. É esta relação de presença-ausência com os seus objetos que torna a memória estruturalmente vulnerável e sujeita a todos os abusos. Mas, para além deste aspeto, há um outro elemento constitutivo do trabalho da memória que a fragiliza, igualmente: trata-se da relação entre o trabalho da memória e a função mediadora da narrativa que é, em si mesma, seletiva. A narrativa é o recurso de uma razão finita que não desiste de procurar dizer a palavra mais perfeita possível acerca das questões limite que existencialmente se lhe colocam. Contudo, representa uma mediação imperfeita, na medida em que se pode narrar de muitas maneiras uma situação, mas nenhuma narrativa pode abarcar uma situação em termos de totalidade. Ricoeur dirá exatamente que se pode sempre *raconter autrement*, mas nunca se poderá narrar tudo, nem o todo. Assim, o ato de narrar supõe escolhas, seleção e, portanto, visibiliza uns aspetos e deixa outros na sombra do esquecimento.

É esta dimensão intrínseca do trabalho da memória que explica que ela esteja sujeita a manipulações, a instrumentalizações, em suma, a tornar-se facilmente ideológica. Ricoeur diz, exatamente, que “A ideologização da memória é possível pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece”¹⁸. Por isso, o autor lhe chama armadilha, na medida em que pode permitir a construção de uma narrativa única, canónica e ocasionar “uma forma retorcida de esquecimento resultante da desposseção dos atores sociais do seu poder originário de se narrarem a si próprios”¹⁹.

Todavia, esta última vicissitude do trabalho da memória é, como referido, de alguma maneira, extrínseco a ela e, desse modo, controlável. Torna-se, apenas, necessário identificá-lo e desconstruí-lo. Nesse contexto, configurar outras narrativas sobre o passado poderá ser uma maneira de limitar a ação de uma memória manipulada, sustentada por uma única narrativa canónica, sendo esse trabalho de rememoração que considero imprescindível para a ressignificação dos cânones filosóficos e do resgate do esquecimento de um acervo de textos e temas que podem ajudar a alargar a nossa herança filosófica e a torná-la mais justa e mais ajustada à complexidade do passado.

4. A quem interessa a construção de uma justa memória do nosso passado?

Na sequência da publicação de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, surgiram, em França, uma série de resenhas e comentários da obra. Entre eles, um comentador, Claude Dubar²⁰, salienta a importância que o tema da identidade tem na economia do livro. Sendo a obra sobre a memória, a história e o esquecimento, como se enquadra nela a problemática da identidade? Por outras palavras, o que é que *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* acrescenta às exposições anteriores de Paul Ricoeur sobre a identidade, seja em *Temps et Récit*, quando anuncia a temática, seja em *Soi-même comme un Autre*, quando a desenvolve sistematicamente?

Antecipando a análise, pode-se dizer que, fundamentalmente, em *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* se alarga o peso que a alteridade desempenha na construção da identidade pessoal, nomeadamente, através da conexão insuperável entre a memória individual e memória coletiva, evidenciando o seu caráter eminentemente frágil.

Este tema da fragilidade da identidade é um suporte de compreensão fundamental de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Diz Paul Ricoeur na primeira parte da

¹⁸ RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. op. cit., p. 579.

¹⁹ Ibidem, p. 580.

²⁰ DUBAR, Claude. “Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli”. In: *Temporalités*. Saint Quentin-en-Yvelines: L, 2004, mis en ligne le 24 juin 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/temporalites/679>.

obra: “O que é faz a fragilidade da identidade? Pois bem, é o caráter puramente presumido, alegado, suposto da identidade”²¹. Dito de outra maneira, a fragilidade da identidade é o seu caráter virtual ou ficcional. A identidade pessoal é, apenas, identidade narrativa, ou seja, uma textualidade discursiva que equilibra história e ficção numa reconquista da permanência sobre as incursões da transformação, da mudança e da alteridade. *Soi-même comme un Autre* já o tinha estabelecido muito claramente não só ao longo dos estudos que integram a obra, como também pela explicitação do registro em que se inscreve, quando Ricoeur declara que a “hermenêutica do si mesmo se encontra a igual distância da apologia do Cogito e da sua destituição”²². Esta declaração marca a situação filosófica de Paul Ricoeur e o modo como se integra nos quadros da filosofia reflexiva de onde parte e que nunca renegou nem adotou totalmente, antes procurou uma via que, sem abandonar a problemática da subjetividade, solo do compromisso e da responsabilidade, fosse capaz de responder aos desafios advenientes de todas as incursões destruidoras do sujeito e do seu papel na prática filosófica.

Nesse quadro, *Soi-même comme un Autre* faz uma caracterização da identidade pessoal, apresentando-a como uma hermenêutica que se desenvolve no confronto e na integração entre a força da mesmidade ou de um pensamento da substância e a utopia da ipseidade ou de um sujeito sem corpo. E o equilíbrio desse trabalho hermenêutico é conseguido através da construção de uma intriga que dê acolhimento à história de cada vida, compondo uma permanência no tempo de uma subjetividade corporal que vai sendo uma espécie de personagem real dessa história de vida. Respondendo à questão “como poderei permanecer a/o mesma/o através do tempo?”, a identidade narrativa reassume aquilo que Ricoeur tinha estabelecido, nos anos 60, na sua obra sobre Freud²³:

- 1- O acesso a si nunca é imediato, ou seja, a reflexão não é intuição.
- 2- O saber de si é uma via longa que se realiza pela saída de si e pelo retorno a si através da alteridade. Por outras palavras, o saber de si é um reconhecimento que resulta de uma interpretação.
- 3- A subjetividade é um palimpsesto onde se dinamizam arqueologia e teleologia, ou seja, enraizamento substancial e exposição à história.

É por ser um lugar sempre a conquistar e a elaborar que a identidade, como identidade narrativa, é sempre ferida de fragilidade. Ricoeur apresenta três razões explicativas da fragilidade da identidade:

- 1- A primeira diz respeito ao papel da memória “enquanto elemento temporal da identidade em conjugação com a avaliação do presente e a projeção do futuro”²⁴
- 2- A segunda refere-se ao confronto com a alteridade sentida como uma ameaça.
- 3- A última resulta do que ele designa como a herança da violência fundadora.

As três razões têm articulação, mais ou menos direta, com a memória e com a relação entre memória individual e memória coletiva²⁵ e, conseqüentemente, com os usos

²¹ Ibidem, p. 98.

²² RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un Autre*. op. cit. p. 15.

²³ RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

²⁴ RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. op. cit., p. 98.

²⁵ Este tema é crucial na economia global de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. A abordagem que Ricoeur leva a cabo representa uma aplicação do *Conflito de Interpretações*, analisando, primeiro, as diferentes fenomenologias da memória, desde Agostinho a Husserl e, na sequência, analisando as abordagens sociológicas, com particular ênfase para Halbwachs. São abordagens antagónicas. A primeira radicando a memória num eu e cujo aprofundamento termina num solipsismo. A segunda que se instala num coletivo abolut. No final da análise, Ricoeur constata a conclusão negativa a que ambas as perspectivas conduzem: “la sociologie de la mémoire collective et la phénoménologie de la mémoire individuelle ne réussissent pas plus l'une que l'autre de dériver de la position forte qu'elles tiennent respectivement la légitimité apparente de la thèse adverse: cohésion des états de conscience du moi individuelle, d'un côté, capacité de l'autre, des entités collectives à conserver et rappeler les souvenirs communs. Bien plus, les tentatives de dérivation ne sont pas symétriques; c'est pourquoi il n'y a pas apparemment de zones de recoupement entre une dérivation phénoménologique de la mémoire collective et une dérivation sociologique de la mémoire individuelle.” (p. 152).

e abusos da memória e do esquecimento, nomeadamente, com a ideologização da memória, já acima referida.

Para o que aqui é o caso, isto é, para a exploração da posição ricoeuriana sobre a identidade para legitimar a justeza de *raconter autrement* o nosso passado comum, torna-se essencial compreender o efetivo papel da memória na construção dessa identidade e denunciar as distorsões que as narrativas canónicas produziram ao longo dos tempos nessa construção.

Gostaria, a este nível, de convocar a posição de Ricoeur na última obra que publicou em vida, *Parcours de la Reconnaissance*²⁶.

Quando, nessa obra, se ocupa com a problemática das lutas pelo reconhecimento, nomeadamente, no plano das identidades coletivas, o autor, por um lado, identifica o movimento feminista entre os movimentos que imprimiram uma dinâmica de desenvolvimento ao tema do reconhecimento e, por outro lado, compara a condição feminina com outras discriminações, como por exemplo, a escravatura, que designa como seculares. O que está em jogo, nestes grupos discriminados secularmente é a *estima de si mesmo* que, evidentemente, nesses grupos, é inexistente ou negativa. No caso das mulheres e do feminino é lícito realçar o peso que os discursos canónicos/dominantes, quer os filosóficos, quer os científicos, quer os teológicos tiveram, ao nível das conceções antropológicas. O que integra a nossa memória coletiva sobre o que é ser mulher ou sobre que características devem ser imputadas à natureza humana no feminino é aquilo que foi dito pela Filosofia, pelas Ciências e pela Teologia ao longo dos séculos e tais discursos disseram, essencialmente, três coisas: (1) ser mulher é ser carente, é, de alguma maneira, não ter um estatuto ontológico substantivo; (2) as mulheres são a tentação ou a raiz do mal e (3) as mulheres são irrelevantes.

Concebida a partir do modelo masculino como padrão e referência, a conceção antropológica que tem presidido à nossa visão da humanidade, como memória autorizada e ensinada – uma vez que é repetida por todas as instituições sociais, desde as académicas às jurídicas – é estruturalmente assimétrica e responsável por uma visão hierarquicamente desigual da humanidade.

Para além desta visão ser uma visão distorcida, o seu peso advém também do facto de ser a única transmitida, dado que todos os discursos não dominantes foram empurrados para o esquecimento, como já se referiu. Se se tiver em conta, neste contexto, a relação direta e indireta que a constituição da nossa identidade tem à memória, individual e coletiva, a estima de si mesmas das mulheres, tanto do ponto de vista pessoal como coletivo, não será, certamente, jubilosa e, portanto, as identidades femininas foram/são construídas num horizonte de negatividade e de penalização.

Para compreender a verdadeira dimensão desta questão, vou recorrer à apropriação que Paul Ricoeur faz das metacategorias históricas de Koselleck de ‘espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’, para referenciar a relação humana com o tempo histórico²⁷.

A compreensão ricoeuriana da condição histórica da humanidade passa pelo modo como instrumentaliza concetualmente essas metacategorias e como as subsume na perspetiva do presente como iniciativa. Está em questão evidenciar a existência de uma

O trabalho de pôr em prática a fecundidade do *Conflito de Interpretações* é a procura de uma via reflexiva que tente legitimar a dimensão de complementaridade das duas posições antagónicas. Ricoeur inicia esse trabalho de tessitura das duas perspetivas instalando-se nos recursos da linguagem ordinária ou comum e centrando-se na exploração de meu e guiando-se pelo trabalho de Strawson, em *Les Individus* (Seuil: 1973), para conseguir configurar a questão da atribuição que, como diz: “C’est sur le font de ces présuppositions en chaîne portant sur la notion d’attribution à quelqu’un des phénomènes psychiques en général et des phénomènes mnémoniques en particulier qu’on peut tenter un rapprochement entre la thèse phénoménologique et la thèse sociologique. (p. 157). Estabelecida a legitimidade da ponte entre ambas as abordagens, Ricoeur desenvolverá diferentes caminhos de articulação entre a memória individual e a memória coletiva, terminando com o que designa por uma tripla atribuição da memória: ao si mesmo, aos próximos e aos outros em geral (p. 163).

²⁶ RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éditions Stock, 2004.

²⁷ Paul Ricoeur trabalha as metacategorias de Koselleck em mais do que uma obra. Fá-lo, de um modo sistematicamente desenvolvido em *Temps et Récit III* e *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*.

articulação fundamental entre o futuro e o passado que marca o modo como vivemos o presente e, nele, nos projetamos como futuros possíveis. Essa articulação não é liminar, nem determinista, mas, todavia, é necessário dar atenção que somos seres afetados pelo passado e essa afeição marcará o nosso futuro. Por outras palavras, é como se cada futuro tivesse um passado próprio, que se constitui como a sua condição possibilitante.

No caso das mulheres, em que o passado tem sido fator de dominação, de inferiorização e de esquecimento, e, simultaneamente, perpetuado como um único ponto de vista, não lhes tem sido facultada a desocultação de novos ‘espaços de experiência’ e, conseqüentemente, novos ‘horizontes de expectativa’, determinando o empobrecimento dos seus futuros possíveis e originando ‘horizontes de expectativa’ repetitivos, rígidos e limitados.

É importante ter em atenção, nesta perspectiva da relação entre passado e futuro que ela põe de manifesto, que os ‘horizontes de expectativa’ não devem ser puramente utópicos, sem qualquer enraizamento ou ressonância no passado, tornando-se, por esse motivo, fundamental desenvolver uma investigação do passado no sentido de libertarmos as suas potencialidades não realizadas e mesmo bloqueadas e, a partir delas, configurar novos ‘horizontes de expectativa’, agora sustentados por novas informações.

Ou seja, torna-se um dever ético, trabalhar esse passado, reabrindo-o e desocultando nele outras possibilidades e direções, de modo a capacitar as mulheres para a configuração de identidades autónomas, abertas, livres e positivas e bem enraizadas no passado como uma tradição viva.

Retomando, ainda, a ideia ricoeuriana do presente como iniciativa, diz ele em *Temps e Récit III*:

“Porque é que na passagem do futuro ao passado, o presente não poderia ser o tempo da iniciativa, isto é, o tempo onde o peso da história já está depositado, suspenso, interrompido e onde o sonho de uma história ainda a fazer é transposta em decisão responsável?

É, pois, na dimensão do agir (e do padecer que é o seu corolário) que o pensamento da história vai cruzar as suas perspetivas, sob o horizonte da ideia de mediação imperfeita”.²⁸

Demarcando-se do seu *compagnon de route* na questão da temporalidade que é St Agostinho, para quem o presente é, essencialmente, atenção, Ricoeur vai afastar-se desse prestígio da presença, destronando o presente como categoria da visão e relevando a sua articulação com as categorias do agir e do padecer, evidenciando que a iniciativa humana é a sua capacidade de começar algo, mesmo que esse começar seja apenas “dar às coisas um curso novo, a partir de uma iniciativa que anuncia uma sequência e, desse modo, abre uma duração. Começar é começar a continuar[...]”²⁹.

Assim, se é possível acalentar o ‘sonho de uma história ainda a fazer’ ao nosso alcance e da nossa responsabilidade, importa ressignificar os cânones clássicos da filosofia, fazendo aparecer outras narrativas sobre a condição humana que permitam pensar a humanidade em igualdade, pelo que, como dizia o texto, basta ‘dar às coisas um curso novo’ ou, continuar uma tradição, mas com um começo que liberte todas as vozes que ao longo dos tempos questionaram, refletiram e se posicionaram sobre a natureza humana no feminino.

²⁸ RICOEUR, Paul. *Temps et Récit III* op. cit., p. 301.

²⁹ *Ibidem*, p. 333. Neste quadro, como é natural, Paul Ricoeur vai convocar Kant (p. 334): “*Cette remarque est de la plus grande importance dans la querelle du déterminisme et permet de reformuler l’antinomie kantienne de l’acte libre, considéré comme commencement d’une chaîne causale. Ce n’est pas en effet dans la même attitude que nous observons ce qui arrive et faisons arriver quelque chose. Nous ne pouvons être à la fois observateurs et agents. Il en résulte que nous ne pouvons penser que des systèmes clos, des déterminismes partiels, sans pouvoir procéder à des extrapolations étendues à l’univers entier, sous peine de nous exclure nous-mêmes comme agents capables de produire des événements. En d’autres termes, si le monde est la totalité de ce qui est le cas, le faire ne se laisse pas inclure dans cette totalité; mieux: le faire fait que la réalité n’est pas totalisable.*”

5. Notas finais

Para terminar esta reflexão, vou dar a minha resposta à interrogação que encima a terceira parte do texto: *A quem interessa a construção de uma justa memória do nosso passado?*

1. Em primeiro lugar, interessa, sem dúvida, às mulheres porque elas serão as primeiras e as mais diretas beneficiárias de novas narrativas do passado que configurem uma memória coletiva crítica, porque:

- por um lado, lhes dá possibilidade de encontrar posições antropológicas onde mulheres e homens apareçam concetualizadas e concetualizados numa perspetiva de simetria;

- por outro lado, lhes faculta o acesso ao conhecimento de textos e de protagonismos de mulheres que lhes permitirão referências modelares e a consciência da historicidade do debate sobre a problemática em que estão envolvidas.

Ambos os recursos se constituirão em esteios fundantes na construção das identidades das mulheres, tanto do ponto de vista individual como coletivo, porque serão espaços de experiência a permitir novos horizontes de expectativa.

2. Em segundo lugar, interessará também aos homens, na medida em que, tal memória crítica ao dar-lhes acesso a novas e diferentes informações sobre o passado, permitem-lhes configurar uma representação de si e das mulheres mais equilibrada e justa.

3. Em terceiro lugar, interessará à democracia cuja qualidade se aprofundará, na medida em que a constituição de uma memória coletiva crítica obrigará a que as representações e as práticas sociais adquiram outras dinâmicas.

4. Finalmente, interessará ao saber em geral, porque este ficará mais equilibrado e enriquecido,

a. Enriquecido porque o conhecimento do passado se alarga pelo aparecimento de um conjunto de ideias e teorias que tinham sido apagadas.

Equilibrado, porque as novas narrativas do passado, obrigarão a pôr em perspetiva os cânones clássicos, pela desocultação de outras informações, personagens e temáticas, contribuindo, desse modo, para a possibilidade de uma maior justiça epistémica.

Referências

DUBAR, Claude. “Paul Ricoeur, La mémoire, l’histoire, l’oubli”. In: *Temporalités*. Saint Quentin-en-Yvelines: 1, 2004, mis en ligne le 24 juin 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/temporalites/679>.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Lisboa: Temas e Debates, 2003.

FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press, 2007.

GUSDORF, George. *A palavra*. Lisboa: Edições 70, (1952) 2010.

HENRIQUES, Fernanda (org). *Paul Ricoeur e a Simbólica do Mal*. Porto: Edições Afrontamento, 2005.

HENRIQUES, Fernanda. “Da possível fecundidade da racionalidade de Paul Ricoeur para o pensamento feminista”. In: RIBEIRO FERREIRA, M. Luisa (org.). *Pensar no feminino*. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

HENRIQUES, Fernanda. “O conflito de interpretações como instrumento epistemológico determinante dos Women’s Studies”. In: *Critical Hermeneutics*. Biannual International Journal of Philosophy. Cagliari: special 2, 2019, pp. 109-134.

HENRIQUES, Fernanda. "The Need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or To Pay a Debt to Women, A Feminist Approach to Ricoeur's Thought". In: *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*. Pittsburgh: v. 4, n. 1, 2013, pp. 7-20.

HENRIQUES, Fernanda. *Filosofia e Género*. Outras narrativas sobre a Tradição Ocidental. Lisboa: Edições Colibri, 2016.

NANCY, Jean-Luc. *Le partage des voix*. Paris: Galilée, 1982.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éditions Stock, 2004.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit I*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit II*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit III*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

Doutora em Filosofia (Universidade de Évora, PT)
Professora Emérita (Universidade de Évora, PT)
PRAXIS-UE

Email: fhenriques@uevora.pt