



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e
Crítica Literária da PUC-SP**

nº 21 - dezembro de 2018

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2018i21p22-37>

Alteridade e História: escritura e narrativa como uma ética do Outro
Alterity and History: writing and narrative as the Other's ethics

Alberto Luiz Schneider*¹
Amílcar Torrão Filho**²

RESUMO

Neste artigo procuramos compreender como o conceito de alteridade é central para pensar os procedimentos da História, ainda que ainda não tenha se constituído como um conceito vigente na teoria da História. A partir da noção de alteridade de Emmanuel Lévinas e Judith Butler, pensamos como Michel de Certeau e Paul Ricoeur tratam a escritura da história e seus procedimentos narrativos como uma tomada de posição ética em relação ao Outro, o nosso passado.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Historiografia; Escrita da História; Narrativa

ABSTRACT

In this article, we seek to understand how central the concept of Alterity is when we think about the procedures used in History, even though it still has not been established as a current concept in the Theory of History. Based on the notion of Alterity, developed by Emmanuel Lévinas and Judith Butler, we discuss about how Michel de Certeau and Paul Ricoeur address the issue of writing History and its narrative procedures as an ethical stance in relation to the Other, our past.

KEYWORDS: Alterity; Historiography; Writing of History; Narrative

*¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Departamento de História – São Paulo – Brasil – alschneider@pucsp.br

**² Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; Departamento de História – São Paulo – Brasil – atorrao@pucsp.br

A alteridade é um elemento constitutivo da História, ainda que esta não a tenha como um conceito pertencente ao seu aparato analítico. Embora a diferença, a relação com o Outro e o encontro de culturas, não raro tensos e violentos, sejam temas recorrentes da prática do historiador, a alteridade ainda não entrou no seu campo conceitual. Alguns termos, como subalterno ou pária, não são estranhos aos historiadores, e têm relação direta com a alteridade, mas eles não possuem a força unificadora e a potência de análise que o conceito trabalhado por Emanuel Lévinas pode fornecer. Afinal, não podemos pensar o lugar social do pária ou as formas discursivas de elaboração da subalternidade sem levar em conta a relação especular com o Outro que, muitas vezes, provoca a sua coisificação e exclusão, o que faz com que Lévinas proponha, por meio do reconhecimento da alteridade, um humanismo do outro homem, além de instaurar o humano como reino do Bem para além do ser e da ontologia (1997, p. 16).

O termo pária é um grande auxílio a uma história vista de baixo, uma história “dos vencidos”, na medida em que representa e unifica diversas formas de exclusão e experiências de opressão, desnaturalizando a dominação e revelando os seus dispositivos de controle. Assim, a polifonia e a polissemia do pária permitem repensar o caráter particular ou excepcional que se atribui à experiência de cada grupo tratado separadamente. “Evidenciam-se, assim, essas diversas formas de interiorização e de exclusão, raramente estudadas *juntas*, como manifestação ou sintoma de uma mesma configuração.” (VARIKAS, 2014, p. 76)³. A figura do pária, como recorda Varikas, remete a uma condição social objetiva que combina a exclusão e o repúdio por uma sociedade ou comunidade, tendo como resultado desprezo, rejeição e vergonha. Essa condição é sustentada por leis, rituais e barreiras invisíveis e uma divisão social do trabalho (VARIKAS, 2014), tratando-se, portanto, de diversos instrumentos sociais e simbólicos de desqualificação que combinam uma inferiorização econômica, marcas, muitas vezes corporais, de estigma e um desprezo social. A condição de pária é uma experiência compartilhada por um grupo e aprendida pela educação, pelos rituais de socialização, pelos meios de comunicação, pela religião, entre outros instrumentos de coerção. A polissemia do termo permite que a sua concepção inicial, ligada às castas

³ O termo pária identifica aos intocáveis indianos, aos quais se impunham barreiras rituais dentro do sistema de castas vigente. Varikas identifica no navegador português Duarte Barbosa a primeira menção ao termo, em 1516, p. 8-9.

indianas, identifique também outros grupos marginalizados em outros contextos culturais e históricos.

Pensar a constituição do pária nos ajuda a compreender as estratégias de dominação, a distribuição social dos direitos e as estruturas da desigualdade. Ela permite também compreender as contradições da constituição dos direitos humanos, que nascem na França pós-revolucionária, ao mesmo tempo em que se desenvolve a noção de pária, transformando a igualdade de um direito em um privilégio que se deve merecer para possuir (VARIKAS, 2014). Ou uma noção de cidadania que exclui a mulher, o que faz com que Mme. de Staël utilize o termo pária para se referir à mulher escritora, sem legitimidade de atuação no mundo público das letras e da política. Se passamos da análise do pária de Varikas ao subalterno de Gayatri Spivak, este outro nos revela também, não apenas as estratégias de dominação social, como as políticas de construção de um sujeito ocidental que produz, mimetizando a fala dos subalternos, uma divisão social do trabalho intelectual na qual os intelectuais ocidentais são como ventríloquos dos subalternos do Terceiro Mundo. O intelectual que confronta o Outro heterogêneo a partir de sua benevolência e construindo um outro homogêneo, não o representa, diz Spivak, mas aprende a representar a si mesmo. O europeu produz um Outro que consolida um interior, seu próprio status de sujeito (SPIVAK, 2010). Um tema que ultrapassa os limites deste artigo, mas que ressalta a importância e a diversidade de sentidos que o conceito da alteridade permite à historiografia, promovendo uma reflexão sobre o objeto da história, seus procedimentos metodológicos bem como a constituição de um sujeito do conhecimento.

Daí a importância em retomar o conceito de alteridade de Emmanuel Lévinas (1906-1995) como instrumento de interpretação da história. A alteridade nasce, para ele, de uma ruptura da indiferença, da possibilidade do um-para-o-outro, que é o acontecimento ético, um existir-para-outrem, mais forte que a ameaça de morte (LÉVINAS, 1997). Conceitualmente, portanto, a alteridade nasce de uma tomada de posição ética e de um reconhecimento intelectual: aceitar a relação com o Outro como constitutiva do ser, mas de um ser no mundo, uma escolha ética pelo reconhecimento da alteridade como relação entre os homens na diferença; e um desejo intelectual de conhecer, e reconhecer, esse Outro a quem estou ligado irremediavelmente por estar no mundo em sua companhia. A relação com o Outro pressupõe querer compreendê-lo, mas essa relação excede a simples compreensão. O conhecimento de outrem exige, além de curiosidade, “[...] simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação

impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal”. (LÉVINAS, 1997, p. 26).

“Compreender uma pessoa é já falar-lhe”. Deixar o outro ser é ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. Assim,

[...] eu compreendo o ser em outrem, além de sua particularidade de ente; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chamá-la ser, eu a invoco. Não penso apenas que ela é, dirijo-lhe a palavra. Ele é meu associado no seio da relação que só devia torná-la presente. Eu lhe falei, isto é, negligenciei o ser universal que ela encarna, para me ater ao ente particular que ela é (LÉVINAS, 1997, p. 28).

Não se pode encontrar o homem sem exprimir esse encontro, por isso ele se distingue do conhecimento. “Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar.” O reconhecimento desta relação e da existência do Outro como ser “[...] é já a expressão que ofereço desta compreensão.” (LÉVINAS, 1997, p. 28-29). Em sua crítica à ontologia e em sua opção pela ética, Lévinas recupera a materialidade da relação entre humanos diferentes entre si, mas unidos pelo mesmo destino da convivência.

A relação entre humanos na ética de Lévinas é uma relação entre seres diferentes, porém, equivalentes, e o contato entre os humanos “[...] só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.” (LÉVINAS, 1997, p. 30). Aqui se definem dois conceitos-chave de sua compreensão da alteridade, a relação entre humanos enquanto invocação e o rosto humano como senha de reconhecimento do Outro. Um Outro que deve ser invocado, ou seja, chamado em auxílio, em socorro de si mesmo, um chamado à proteção; invoco ao Outro não para salvá-lo, mas para salvar-me a mim mesmo, para restituir minha própria humanidade, que só pode existir em relação a outrem. O rosto é marca da existência individual, presença, subjetividade, individualidade, entendimento antes de toda expressão verbal da fraqueza, da exposição à solidão misteriosa da morte e uma voz que me comanda a não ficar indiferente a essa morte. “Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar. Ao matá-lo, não vislumbro seu rosto.” (LÉVINAS, 1997, p. 31-32). Diante do rosto adquirimos uma consciência que se afirma como impossibilidade

de assassinar. “O humano só se oferece a uma relação que não é poder.” (LÉVINAS, 1997, p. 33).

Ao invocar o rosto do outro homem, concebo, para Lévinas, essa vida como inviolável. Será, portanto, uma vida enlutável, todo o contrário de uma vida precária. Partindo de Lévinas, Judith Butler perscruta a condição precária das vidas em guerra e dos corpos não normativos. Uma vida pode ser lesada, perdida ou destruída, afirma Butler,

[...] significa sublinhar não somente a finitude de uma vida (a morte é certa), mas também sua precariedade (a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida). A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos de outro. (BUTLER, 2016, p. 31).

Ou seja, dependemos de pessoas que conhecemos e também daquelas que não conhecemos, a alteridade é a relação fundacional da vida em sociedade. Enquanto a finitude singulariza nossa relação com a morte e com a vida, a precariedade enfatiza nossa substituíbilidade e nosso anonimato radicais em relação a determinados modos socialmente facilitados de morrer e de morte, e outros modos de sobreviver e crescer. A precariedade é resultado de não se reconhecer no rosto do Outro. Portanto, afirmar que uma vida é precária “[...] significa afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende, fundamentalmente, das condições sociais e políticas e não apenas de um impulso interno para viver.” (BUTLER, 2016, p. 40), depende que olhemos para o rosto do Outro e reconheçamos nele esse ser cuja vida me salva e cuja morte me enluta.

Alteridade e historiografia

Aqui gostaríamos de enlaçar essa questão do reconhecimento da alteridade e da importância do luto para pensar esses conceitos em relação à prática do historiador. A historiografia é ao mesmo tempo um exercício de alteridade, na medida em que trata dos vestígios de mundos já desaparecidos no passado, ou que nos chegam pela sua diferença com nosso tempo, além de ser, como já definido por Michelet e por Walter Benjamin, uma espécie de luto desses mundos e um diálogo com os mortos que nos precederam. O historiador Michel de Certeau (1925-1986) define a historiografia como uma prática escriturária, formada a partir de um paradoxo que coloca em relação dois

termos antinômicos, o real e o discurso (CERTEAU, 2002, p. 10-11). Nessa alteridade complexa entre real e discurso, os mortos ressuscitados por Michelet são restituídos pelo discurso, eles “[...] encontram acolhimento na escritura com a condição de se calarem para sempre” (CERTEAU, 2002, p. 14). A inteligibilidade da cultura ocidental moderna e o processo escriturário da história que a instaura, se baseia, em Certeau, em sua relação com o Outro: “[...] ela se desloca (ou ‘progride’) modificando o que ela faz como seu ‘outro’ – o selvagem, o passado, o povo, o louco, a criança, o terceiro mundo.” (2002, p. 15). A escritura é o que Certeau define aqui como “discurso da separação”, uma distinção moderna entre o presente e o passado, também em relação à tradição (2002, p. 15).

Se, como processo, a História parte da ruptura entre passado e presente, sendo o passado o outro do presente, como escritura, a historiografia também tem seu outro, o real, na medida em que, se pergunta o autor, a linguagem não tem como seu estatuto “[...] enunciar como outro em relação a si a realidade da qual fala? (CERTEAU, 2002, p. 38). A alteridade é, assim, indissociável do procedimento historiográfico, ou escriturário, tal como define Certeau, marcado por “[...] um corte entre um passado, que é seu objeto, e um presente, que é o lugar de sua prática (2002, p. 58), na medida em que, ao reviver ou ressuscitar o passado, o historiador se vê “constrangido” pelas práticas de seu próprio trabalho e as marcas desse presente no qual vive como se não estivesse totalmente presente. Daí essa fascinação ligada ao trabalho do historiador, e também do etnólogo, pelo “[...] limite ou, o que é quase idêntico, pelo outro (CERTEAU, 2002, p. 69). Talvez não tenha sido suficientemente ressaltada a relação que Certeau faz na *Escrita da História* (2002) entre a historiografia, a etnografia e a mística como procedimentos de relação com a alteridade. O historiador e o etnólogo se relacionam com esse outro, o real, o passado, o indígena, a oralidade, a partir da ação de escritura, a operação historiográfica, o fazer a história ou, como tão bem o define, um *modus operandi* (CERTEAU, 2002, p. 19). Na história, o passado tem “a função de significar a alteridade”, enquanto a etnografia parcialmente substituiu a história nessa tarefa de “[...] instaurar uma *mise-en-scène* do outro no presente”. Na operação historiográfica, o passado é “o meio de *representar uma diferença*”. É um processo de tomar distância em relação a seu outro, o passado; ao mesmo tempo, um procedimento e um problema, quase uma aporia, tornar o que é passado um presente por meio de uma escritura e de um lugar social reconhecido, colocado “[...] em relação a um corpo social e uma instituição de saber” (CERTEAU, 2002, p. 118-119).

O historiador, para Certeau, faz o inventário dos restos. É uma ausência que constitui o discurso histórico, a morte do outro, o passado, que o põe fora de nosso alcance. A relação do historiador com seu objeto é, portanto, de estranhamento diante da diferença. O trabalho histórico tem como significação “[...] ‘fabricar’ alteridade (como uma indústria ‘fabrica’ automóveis) e em produzir (em seus dois sentidos: fabricar e mostrar) essa diferença constitutiva da história e constitutiva da historiografia.” (CERTEAU, 2007, p. 102-104). O discurso da História em Certeau está ligado à definição de um grupo em relação a seus outros, uma forma de pensar os outros que, inicialmente, tinha como função caracterizar um grupo enfrentado a outros, mas que acaba proporcionando “[...] o modelo segundo o qual se compreende aos outros.” (2007, p. 106). A História implica uma relação com o outro como um ausente, um ausente que passou. Daí a questão colocada pelo autor, de como “[...] funciona essa heterologia que é a história, *logos* do outro?” (2007, p. 117). O passado é um outro que a historiografia coloca em perspectiva, atualizando um ausente e marcando uma diferença, retirando o homem da continuidade vazia de um tempo sem substância. A alteridade é, portanto, um procedimento de reconhecimento da diferença, base dessa heterologia que constitui o fazer da história. Certeau alerta, no entanto, para a necessidade de que o discurso historiográfico reconheça essa diferença, que assuma essa alteridade constitutiva da História, para não “[...] trazer o outro ao campo de uma compreensão presente e, em consequência, eliminar a alteridade que parecia ser o postulado da missão”. Ou seja, o outro aqui não seria “condição de possibilidade”, mas o contrário, “[...] transformado em objeto, o elemento que o discurso histórico transforma em significantes e reduz a algo inteligível para eliminar esse perigo.” (2007, p. 117). Isso significa transformar a história na narrativa de uma razão e de um poder, “[...] que fala do outro ao negá-lo” (2007, p. 119), nada mais.

Alteridade e narrativa em História: um diálogo com Paul Ricoeur

O texto historiográfico é, por definição, um discurso profundamente marcado pelo presente. Não é possível viver nem escrever sem deixar-se atravessar pelo tempo em que se vive – vale dizer, pelas circunstâncias, de classe, de gênero, pelo lugar cultural, institucional, político, étnico de onde se narra, pelo reconhecimento ou silêncio dos pares em relação ao que se escreve. Quem ler a *História Geral do Brasil* (em dois volumes, publicados entre 1854 e 1857), de Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-

1878), verá mais o Brasil Imperial e escravocrata de meados do século XIX, o tempo do narrador, do que o Brasil colonial, o tempo narrado. No discurso do velho historiador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) também está uma vontade de futuro, ou para dizer como Reinhart Koselleck, um horizonte de expectativas, nesse caso, marcado por uma vontade nacionalizadora, monárquica e europeizante (no lugar do tráfico de escravos, imigrantes). O mesmo se dará com quem quer que leia os três volumes da *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* (publicados entre 1839 e 1843), de Leopoldo von Ranke (1795-1886). No texto, estão as marcas epistemológicas, estéticas e políticas da Europa germânica do século XIX.

A intriga e os personagens que emergem no texto do historiador são construções obtidas mediante um procedimento epistemológico, mas o modo de vazar a pesquisa é essencialmente narrativo, afirma Paul Ricoeur (1913-2005). Narrar implica uma atividade verbal por ele definida como “tessitura da intriga”, ou seja, uma “imitação criadora” (mimeses) da experiência temporal (o passado recortado). No entanto, narrar não se confunde com uma sucessão de episódios desordenados, mas, sim, com a construção de ordenamento causal de eventos: “[...] compor a intriga já é fazer surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico” (1994, p. 70).

O historiador, portanto, não refaz o passado em si – uma experiência de vida coletiva irremediavelmente perdida – mas olha para o passado (o objeto de investigação), a fim de construir um texto portador de memórias (e esquecimentos). O historiador, um sujeito temporalmente definido, ao lidar com a vida dos *Outros*, depara-se com um problema insanável: é preciso dar presença (por meio da narrativa) a uma ausência, os mortos, esses *Outros*.

Essa operação historiográfica, seguindo a interpretação de Michel de Certeau, apoia-se em vestígios, em sobras fragmentárias de vidas, em sobrevivências documentadas não necessariamente por meio de textos. A comunicação que o historiador estabelece com o *Outro*, manifesto nas fontes, passa, em grande parte, pelo arquivo. Em *A memória, a História e o Esquecimento* (2000), Paul Ricoeur chama a atenção para uma dimensão importante na construção da operação historiográfica: alguém, por alguma razão, em algum momento, decidiu arquivar certa documentação, o que afeta sensivelmente as possibilidades da historiografia. As condições de arquivamento (ou não arquivamento) afetam a operação historiográfica na medida em que revelam ou ocultam a voz dos *Outros*.

Além do processo de seleção e guarda dos documentos, convém lembrar que os textos (ou artefatos) eleitos como documentos não nasceram para ser fonte histórica, mas, sim, obedeciam a funções práticas, administrados pelos homens e pelas mulheres em suas vidas concretas, seus conflitos e disputas, suas identidades e alteridades. Todo documento é, por definição, suspeito. Ao historiador cabe reconstruir e dar inteligibilidade às vozes dispersas. Essa reconstrução, observa Ricoeur, é um processo hermenêutico permeado pela linguagem, o que Certeau define como escrita, ou processo escriturário. Além da subjetividade inevitável dos processos de arquivamento, de leitura e de interpretação das fontes, há ainda uma terceira dimensão essencialmente interpretativa: a leitura que se fará do produto do historiador, o texto. A rigor não se trata de um leitor, mas uma rede de leitura.⁴ Em outras palavras, o significado de *O Povo*, escrito por Jules Michelet em 1846, não é recepcionado por leitores contemporâneos e brasileiros do mesmo modo que o foi pelos leitores franceses de meados do século XIX. O texto é o mesmo, mas o significado já não é mais, pois os leitores são outros.

A história como disciplina, organizada no século XIX e ainda hoje cultivada como um gênero definido e reconhecido, é portadora de um procedimento metodológico e epistemológico composto por uma complexa rede de subjetividades atravessada, de múltiplas maneiras, pelo tempo. Para Ricoeur, um procedimento hermenêutico é um expediente central na formulação (e na compreensão) do texto do historiador, sem o qual não se pode atingir o estatuto do ser, da episteme, do *Eu* e do *Outro*, cuja relação é marcada por um desafio: a possibilidade de o sujeito conhecer o *Outro* temporal e a si mesmo⁵. Convém reafirmar que Ricoeur não nega a possibilidade de conhecer o *Outro*, mas reconhece sua dificuldade ao formular a percepção do “cogito ferido”. Ricoeur recusa o cogito cartesiano, exaltado e autoconfiante, assim como recusa o cogito humilhado de Nietzsche, marcado pela impossibilidade de compreender o *Outro*. A noção do “cogito ferido” é uma proposta de entendimento, capaz de empreender um

⁴ Em geral, o processo de leitura é só aparentemente solitário. Lemos o que as instituições escolares e universitárias prescrevem, o que os editores disponibilizam, o que dialoga com as angústias contemporâneas etc. Cada geração ou cada época forma uma rede leitora socialmente compartilhada. Por alguma razão, no começo do século XXI, lemos mais Philip Roth (1933-2018) do que sermões de padre Antônio Vieira (1608-1697).

⁵ O objeto de estudo do historiador nunca é uma dimensão neutra, mas sim portadora significados históricos, sociais, políticos e mesmo psicanalíticos. Se pensarmos no debate ético contemporâneo, em termos mais filosóficos, é preciso atentar para a questão da “identidade narrativa”, que indaga acerca do “quem é você?” e “quem sou eu?”. Trata-se de um aspecto importante do problema hermenêutico. A questão aparece vários textos de filósofo, ver em particular: RICOEUR, 2014.

longo processo hermenêutico, que reconhece o caráter lacunar da memória e a imprescindibilidade do *Outro*. Em Ricoeur:

[...] o resultado dessa concepção é um sujeito ferido, frágil, que não se basta a si mesmo, porque é sempre na relação. A consciência de si já é também sempre consciência de ser-com, de já estar posto e relacionado com outra realidade. O dado primeiro é, por isso, a relação, desdobrada sob a forma da linguagem (RUEDELL, 2006, p. 15).

Para Ricoeur, o conhecimento histórico é portador de uma singularidade irreduzível, capaz de articular a objetividade e a subjetividade, ou para ser fiel à terminologia empregada pelo filósofo, a história deve comportar a compreensão e a explicação. A oposição é antiga. Dilthey afirmou, ainda em fins do século XIX, que as Ciências Exatas explicam (“objetivamente”, mediante comprovação verificável), ao passo que as Ciências do Espírito (Humanas) compreendem mediante argumentação tomada por uma dimensão interior, em que o sujeito que pesquisa interpreta o objeto pesquisado. Para Ricoeur, a compreensão passa por uma dimensão interior, sempre mediada pelo texto, inclusive na sua dimensão simbólica. O leitor, em sua subjetividade, entra em si mesmo para compreender e, por fim, compreendendo-se (RICOEUR, 1986). Já a explicação percorre um caminho exterior, em que, normalmente, está em direção ao outro, de modo que as duas estão em relação complementar, uma vez que só pode explicar um texto (ou um tempo) quem for capaz de compreendê-lo.

O interesse no jogo entre objetividade e subjetividade na operação historiográfica é antigo e já aparecia na coletânea *História e Verdade*, texto de Ricoeur, de 1955. No entanto, a radical atenção à historicidade, em debate aberto com a comunidade dos historiadores, apareceria de modo mais sistemático nos três volumes de *Tempo e Narrativa* (RICOEUR, 1994). François Dosse define a obra de Ricoeur como um esforço em “[...] situar o discurso em uma tensão que lhe é própria, entre identidade narrativa e ambição de verdade” (2001, p. 71-100). A discussão de Ricoeur sobre a história (o que inclui de modo decisivo o livro de 2000, *A memória, a História e o Esquecimento*) passa pelos limites e pela possibilidade de compreensão do *Outro* temporal. Esse empreendimento intelectual comporta uma dimensão hermenêutica alimentada pela leitura da obra Hans-Georg Gadamer (1990-2002) (GADAMER, 1997). Não é nosso objetivo explorar esses diálogos, mas é importante observar que a nota teórica de Ricoeur busca conjugar as noções de *interpretação* (de textos), de *alteridade*

(o *Outro* temporal manifesto nas fontes) e de *historicidade* (ou seja, as relações entre passado, presente e futuro patentes na operação historiográfica).

No esforço de superar a dicotomia entre objetividade e subjetividade, Ricoeur defende um diálogo entre o sujeito que produz o conhecimento e os sujeitos (objeto, dir-se-ia cartesianamente) que habitam o passado, trazendo-os à vida por meio da narrativa fundada na leitura das fontes. Desse modo, não há um polo ativo, o sujeito (historiador) e um polo passivo (o objeto, manifesto nas fontes), mas, sim, um diálogo transtemporal entre o historiador e suas fontes. Esse diálogo se dá por meio da escrita da história que, por sua vez, encontra mais um sujeito ativo: o leitor, que “recria” a obra à luz de suas possibilidades interpretativas. Há, nesse jogo hermenêutico, pelo menos três universos: o “mundo do historiador” (no presente), o “mundo das fontes” (em que o *Outro* temporal se manifesta) e o “mundo do leitor” (em diálogo com o diálogo do historiador com suas fontes).

O problema teórico que o filósofo apresenta aos historiadores não é exatamente a impossibilidade de o sujeito cognoscente decifrar o objeto cognoscível, mas, sim, a dificuldade/necessidade que o historiador encontra em “traduzir” o mundo do *Outro* temporal nos seus próprios termos, ou seja, nos termos possíveis no tempo do historiador, a saber, o contemporâneo. O desafio do historiador, portanto, é tornar o *Outro*, contido nas fontes, compreensível para seu leitor contemporâneo, isso implica, nota Assunção Barros, “[...] lidar com subjetividades que vêm de sua própria época através da linguagem que também é a sua, e com suas próprias subjetividades autorais manifesto no próprio processo de traduzir e de empreender essa mediação.” (BARROS, 2011, p. 207).

Para Ricoeur, o problema é menos o desejo cartesiano de explicar “objetivamente” o *Outro* temporal, mas, sim, a disposição de compreendê-lo (utilizando-se dos recursos disponíveis da pesquisa, e também se valendo dos recursos narrativos e mesmo da imaginação), a fim de traduzir o mundo do *Outro* (de outro tempo e cultura). Trata-se de um complexo diálogo narrativo e hermenêutico. Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur afirma que o “tempo vivido” deve ser “narrado”, estabelecendo-se uma relação entre a “experiência” e a “consciência”. Em linguagem própria da teoria do conhecimento, François Dosse afirma que Ricoeur,

recusando tanto o convite a fechar-se numa ontologia fundamental, à maneira heideggeriana, quanto a encerrar-se num discurso puramente

epistemológico, Ricoeur põe em cena, mediações imperfeitas, “fontes de elaboração de uma ‘dialética inacabada’. É nesse espaço intermediário entre *doxa* e *episteme* que se situa o domínio do *doxazein*, que em Aristóteles corresponde justamente à dialética e exprime a esfera da justa opinião, que não se confunde com a *doxa* nem com a *episteme*, mas com o provável e o verossimilhante. (2001, p. 99)

Aqui uma pequena digressão se impõe. O filósofo Paul Ricoeur, entre seus muitos e variados debates intelectuais – de Lévinas a Heidegger, de Edmund Husserl à Lévi-Strauss –, não deixou de ler e refletir sobre as obras dos historiadores de seu tempo, entre elas *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Felipe II* (1947), de Fernand Braudel. Como se sabe, as primeiras duas gerações dos *Annales*, no afã de propor uma história analítica e estrutural, contrária à herança metódica, dita positivista, buscaram romper com a “história narrativa” (factual, política, dos grandes personagens). Para Ricoeur, simplesmente não existe uma história que não seja narrativa, inclusive a história econômica e quantitativa, com seus gráficos e tabelas, pois “toda história é narrativa”. Não é o caso de voltar ao famoso debate dos anos 1970 em torno do “retorno da narrativa”, mas, sim, evidenciar a crítica de Ricoeur ao propor a consciência da narratividade da história, o que a aproxima da literatura, ainda que a historiografia não se confunda com ela, pensa o filósofo.

A especificidade da narrativa histórica está na intenção de verdade que guia o historiador em diálogo com as fontes, onde o *Outro* temporal subjaz. Ricoeur chama a atenção para o pacto tácito realizado entre o historiador e seu leitor, segundo o qual se pode esperar do texto historiográfico uma narrativa “verdadeira”. Em outras palavras, o historiador assume uma intenção de verdade. No entanto, o produto do historiador, o texto, é sempre uma trama narrativa vazada a partir dos recursos disponíveis na língua e na linguagem, gerador de uma intriga conduzida pelo historiador. Essa narrativa (o texto) jamais é a uma espécie de verdade revelada, mas uma mimese (uma imitação, sempre humana e falível) da experiência vivida pelo *Outro*⁶.

No terceiro volume de *Tempo e narrativa*, Ricoeur afirma que o leitor da representação da experiência vivida (ou seja, do texto do historiador) empresta do imaginário ficcional elementos para compreender e historicizar a ação dos homens e das mulheres de outros tempos, assim como o leitor de ficção apela à dimensão temporal da

⁶ Para um interessante balanço sobre a questão, ver: REIS, 2006.

história para compreender um romance, o leitor da historiografia utiliza-se do imaginativo para dar inteligibilidade aos eventos narrados (1997).

Não há espaço nos limites deste artigo para aprofundar as noções de “representância” e *mimeses* em Paul Ricoeur. Mas é preciso notar que ele divide a mimese em três: a *mimeses* 1 é definida como a “prefiguração do tempo prático”. No caso do historiador, pode-se traduzir como o tempo vivido na concretude da experiência. A *mimeses* 2 é chamada de “configuração textual”, ou seja, a intriga construída pelo historiador. A *mimeses* 3 é a “reconfiguração” pela recepção da obra. Trata-se, em outras palavras, da recriação do leitor, que apreende o texto historiográfico (*mimeses* 2), criando uma percepção da *mimeses* 1, o tempo vivido.

Embora Paul Ricoeur tenha sido um leitor atento de Hayden White e de outros historiadores e pensadores identificados com o chamado *linguistic turn*, ele não se limita ao mundo do texto, como se o “real” fosse por definição inatingível. A rigor, Ricoeur valoriza e acolhe o esforço empírico do historiador, aceitando as possibilidades da objetividade, ou da intenção de objetividade, por parte do pesquisador em sua operação historiográfica. Primeiro, a história só é conhecimento pela relação que estabelece entre o passado vivido pelos homens de outrora e o historiador de hoje. O conjunto dos procedimentos da história fez parte da equação do conhecimento. Daí resulta que o passado realmente vivido pela humanidade só pode ser postulado, tal como o número kantiano, na origem do fenômeno empiricamente conhecido. Ademais, se o vivido passado fosse-nos acessível, não seria objeto de conhecimento porque, quando era presente, esse passado era como nosso presente, confuso, multiforme, ininteligível. Ora, a história visa a um saber, a uma visão ordenada, estabelecida sobre cadeias de relações causais ou finalistas, sobre significados e valores (RICOEUR, 1994).

François Dosse, em excelente balanço da vida intelectual Paul Ricoeur, enfatiza a recusa do filósofo em enxergar a história e a ficção como indistintas, a maneira dos narrativistas, como Hayden White:

Malgrado com sua proximidade [com os narrativistas] subsiste um corte epistemológico baseado no regime de verdade próprio ao contrato do historiador com o passado. Essa evocação do contrato de verdade que liga o historiador ao seu objeto desde Tucídides é de primeira importância para que sejam combatidas todas as formas de falsificação e de manipulação do passado” (DOSSE, 2017).

Se, por um lado, Ricoeur reconhece um lugar da história como disciplina, por outro, ele busca evidenciar que a historiografia compreende melhor a si mesma na medida em que se deixa instruir pela narrativa ficcional, assim como a ficção pode se alimentar da historiografia. Ambas representam uma mediação possível em relação à questão da temporalidade que conforma a existência humana. O *Outro* temporal – cujo mundo se desfez, mas suas existências pretéritas pesam sobre nós – só pode ser abordado pela narrativa.

Certeau, como dissemos antes, considerava a história, assim como a etnografia, um procedimento e um discurso sobre o *Outro*, uma prática social que Ricoeur ressalta como interpretação, uma intenção de verdade que compõe as operações historiográficas, esta expectativa e aporia do conhecimento historiográfico, de tratar de acontecimentos realmente existentes antes da composição de seu relato, o referente que separa, para Ricoeur, a história da ficção, embora ambas sejam narrativas (DOSSE, 2002, p. 162-163). Tanto Certeau como Ricoeur insistem no caráter narrativo da historiografia, numa escritura que é um procedimento, ao mesmo tempo em que é uma representação que substitui o ausente, o passado. Dosse recorda que Certeau define a escritura da história como um “[...] equivalente escriturário da sepultura, como um ato que transforma em presença interior a ausência física do objeto perdido pelo fato de enterrá-lo.” (DOSSE, 2002, p. 165). Trata-se, portanto, de uma prática de enlutamento pela perda do passado por meio de uma narrativa, mas um luto que não é nostalgia, senão ação sobre o presente. Portanto, a operação historiográfica, a escrita da história como luto, como ação e como procura de um entendimento do *Outro*, é uma tomada de posição ética, um reconhecimento da existência deste *Outro* como parte de mim. Pelo procedimento historiográfico e pela narrativa da História talvez não ressuscitemos os mortos como desejava Michelet, nem lhes demos voz, já que somos pouco mais que seus ventríloquos quando queremos falar por eles, mas reconhecemos a sua existência e a sua complexidade como partes de nós, como o próprio Michelet tão bem compreendeu, que a narrativa e a História são as exéquias de nossa alteridade.

REFERÊNCIAS

BARROS, J. D. A. *Paul Ricoeur: a ‘consonância dissonante’*. Encontros entre Historicismo, Hermenêutica e Fenomenologia. In: _____. *Teoria da História*. v. IV. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 183-302.

BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2017.

BUTLER, J. *Quadros de guerra*. Quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Lamarão, Arnaldo Marques da Cunha. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CERTEAU, M. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.

_____. *Historia y psicoanálisis entre ciência y ficción*. Trad. Alfonso Mendiola, Marcela Cinta. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2007.

DOSSE, F. Paul Ricoeur revoluciona a história. In: _____. *A História à prova do tempo: da história em migalhas ao regaste do sentido*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Unesp, 2001, p. 71-100.

_____. La rencontre tardive entre Paul Ricoeur et Michel de Certeau. In: DELACROIX, C.; DOSSE, F.; GARCIA, P.; TREBITSCH, M. (Org.). *Michel de Certeau*. Les chemins d'histoire. Bruxelas: Ed. Complexe, 2002, p. 159-175.

_____. *Paul Ricoeur: um filósofo em seu tempo*. Trad. Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1997.

RANKE, L. *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. Viena: Phaidon, 1957.

REIS, J. C. Tempo, História e compreensão Narrativa em Paul Ricoeur. *Locus: Revista de História*, v. 12, p. 181-199, 2006.

RICOEUR, P. *História e Verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. São Paulo: Forense, 1968.

_____. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

_____. *Tempo e narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papyrus, 1994. v. 1.

_____. Poética da Narrativa – História, ficção e tempo. In: _____. *Tempo e narrativa*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papyrus, 1997. v. III, p. 93-155.

_____. *A memória, a História e o esquecimento*. Trad. Alain François et al. São Paulo: Unicamp, 2010.

_____. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RUEDELL, A. Hermenêutica e subjetividade – uma discussão a partir de Schleiermacher e de Ricoeur. In: OLIVEIRA, N. e SOUZA, D. G. de. *Hermenêutica e filosofia primeira: festschrift para Ernildo Stein*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 11-27.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VARIKAS, E. *A escória do mundo: figuras do pária*. Trad. Nair Fonseca, João Alexandre Peschanski. São Paulo: Unesp, 2014.

VARNHAGEN, A. F. *História Geral do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1936.

Data de submissão: 10/06/2018

Data de aprovação: 06/09/2018