

### 3.

## Memórias e subjetividades

Mover-se é viver, dizer-se é sobreviver. Não há nada de real na vida que o não seja porque se descreveu bem. Os críticos da casa pequena soem apontar que tal poema, longamente ritmado, não quer, afinal, dizer senão que o dia está bom. Mas dizer que o dia está bom é difícil, e o dia bom, ele mesmo, passa. Temos pois que conservar o dia bom em uma memória florida e prolixa, e assim constelar de novas flores ou de novos astros os campos ou os céus da exterioridade vazia e passageira.

Fernando Pessoa/Bernardo Guimarães, *Livro do desassossego*

Lugares de memória é uma bela expressão criada pelo historiador francês Pierre Nora (1993). Convencido de que, no tempo em que vivemos, os grupos sociais sofreram profundas mudanças na relação que mantinham tradicionalmente com o passado, Nora diz que uma das questões significativas da cultura contemporânea situa-se no entrecruzamento entre o respeito ao passado – seja ele “real” ou imaginário – e o sentimento de pertencimento a um dado grupo; entre a consciência coletiva e a preocupação com a individualidade; entre a memória e a identidade.

Por isso, para ele, os lugares de memória são lugares materiais onde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; são funcionais, porque têm ou adquiriram a função de alicerçar memórias coletivas; e são lugares simbólicos, nos quais essa memória coletiva (ou será essa identidade?) se expressa e se revela. Pode-se dizer, então, que são lugares carregados de uma vontade de memória (NORA, 1993).

Vontade que pode ser apreendida sob a perspectiva do poder, do Estado e de instituições, possibilitando perceber a memória – e seus lugares – como construção histórica. Assim, “os lugares de memória são, antes de tudo, restos. [...] São rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que dessacraliza, ilusões de eternidade” (NORA, 1993, p. 15). Mas pode também ser entendida sob a perspectiva do desejo.

A expressão lugares de memória é aqui apropriada com base em diferentes contextos teóricos. Um deles se relaciona diretamente ao conceito de memória trabalhado por Siegfried Schmidt. O teórico alemão compreende a memória também como um fenômeno social, que se apresenta como forte instrumento no processo de construção de uma sociedade. O sujeito (observador e agente), durante o processo de socialização, internaliza normas, valores, convenções e fatos sociais que o identificam e o legitimam como membro de determinado grupo. Esses fatos sociais consistem em modos de agir, pensar e sentir exteriores aos indivíduos, mas dotados de um poder coercitivo pelo qual se lhe impõem. Esses quadros sociais da memória fazem a memória do sujeito não ser independente do grupo social a qual pertence.

É importante enfatizar a perspectiva do agente/observador como construção empírica de construção de sentido, base para os processos sociais ou sistemas sociais. Porém, vale a ressalva de que essa concepção do sujeito, “não pressupõe a ideia enfática da individualidade, nem acaba necessariamente em uma história idealista de heróis” (SCHMIDT, 2010, p. 4). E, para ele, a memória também é um importante componente na construção da identidade do observador, um elo com a identidade social.

Dessa forma, a aproximação com pressupostos desenvolvidos pela Nova História foi quase inevitável e vai além da questão dos “lugares de memória”. Encontra-se também com a observação sobre o desenvolvimento dos meios de comunicação e a influência direta nos programas culturais e modelos de realidade, com consequência na construção de nossas memórias.

Se, para Nora (1984), depois da Segunda Guerra Mundial o desenvolvimento dos meios de comunicação influenciou diretamente a

evolução da historiografia (NORA, 1984, p. 51), para Schmidt, é um dos fatores que trouxeram mudanças para a Ciência Empírica da Literatura. Vivemos em sociedades midático-culturais, nas quais o uso cotidiano da mídia influencia nossas formas de percepção, emoções e memória, nossos pensamentos e modos de comunicação e, conseqüentemente, práticas políticas, econômicas e educacionais (SCHMIDT, 2010, p. 6).

Vale aqui uma interrupção produtiva para falar de sistemas. Na perspectiva construtivista, há diferentes sistemas sociais que moldam o olhar do observador – especialmente o de segunda ordem – e nos permitem avaliar e investigar as condições (inclusive as nossas) empíricas dos conjuntos das condições psíquicas, sociais e culturais do observador.

Heidrun Olinto (2000) nos lembra que Schmidt propõe um modelo “em sintonia com a visão de Luhmann, que descreve a sociedade como sistema dinâmico complexo formado por subsistemas em constante intercâmbio – tais como cultura, ciência, política e economia” (OLINTO, 2000, p. 29).

A literatura, por exemplo, é definida como um sistema social de ações que focalizam fenômenos considerados literários por agentes/observadores de acordo com suas normas e expectativas, que são as ações literárias. Os sujeitos agem em papéis institucionalizados em atividades de produção, distribuição, recepção e avaliação teórica (anteriormente chamado de pós-processamento) de textos literários. Quando as ações literárias se concatenam, são conhecidas como processos literários. O conjunto desses processos em uma sociedade forma o sistema literário (ver SCHMIDT, 1989<sup>a</sup>; 2007).

Sua identidade ou diferença, o que delimita e estabelece suas fronteiras com outros subsistemas sociais, está em características não compartilhadas com os demais. Não é a proposta aqui debater o que é ou não literatura, mas seguir alguns caminhos traçados por Schmidt sobre as marcas distintivas básicas que podem ser encontradas em macroconvenções do que pertence ou não à esfera do literário: a convenção estética e a convenção de polivalência (SCHMIDT, 1989<sup>b</sup>, p. 45).

Olinto (2000) diz que apesar de projetos empíricos recentes (dos quais cito o próprio livro *Hisória&discursos*) tornarem evidentes que essas duas macroconvenções propostas na década de 1980 não dão conta de toda a gama de ações possíveis em sistemas literários, vale a pena saber ao que elas se referem. Até porque, mesmo questionando as macroconvenções, Schmidt reconhece a importância delas como elementos do saber coletivo que nos fornecem elos, pistas, para investigações dos sistemas literários.

A convenção estética estabelece um modelo de distinção à factualidade, com base na semântica referencial da ficcionalidade: “enquanto idealização imaginária de outra realidade, não é julgada como falsa em comparação à realidade social. Nesse sentido, o valor das ações literárias independe de sua utilidade prática” (OLINTO, 2000, p. 29).

A convenção de polivalência libera os agentes do sistema literário de requisitos e compromissos que marcam os limites de sua vivência social com base na aceitação de determinadas regras. Libertos dessas limitações têm no sistema literário possibilidades de construção de modelos alternativos de mundo, que envolvem subjetividade, criatividade e emoção, não afastada do prazer: “No sistema literatura todos os agentes têm o direito de atribuir ao mesmo texto – ao mesmo tempo ou em tempos diferentes – resultados recepcionais satisfatórios diferentes, distintos e em níveis diferentes” (SCHMIDT, 1989b, p. 46).

Essa perspectiva me lembra do argumento da teórica Beatriz Sarlo de que não há outra atividade humana que nos possa colocar diante de nossa condição social e subjetiva com a mesma intensidade e riqueza de sentidos que a arte: “sem que essa experiência exija, como a religião, uma afirmação de transcendência” (SARLO, 1997, p. 9).

Em 1990, Schmidt publicou um artigo intitulado “Why literature is not enough or Literatura studies as media studies” argumentando que, em uma sociedade midiático-cultural, o sistema literário está incorporado ao sistema de meios de comunicação social. Acima de tudo, novos meios de comunicação tendem a transformar conceitos tradicionais de autor, destinatário, ou seja,

distribuição, informação, criatividade, ficção etc. E só poderemos saber o significado disso no sistema literário na medida em que o entendemos e o definimos com base na diferença relacionada a outros sistemas de mídia.

Por isso, vale passar brevemente – pois não é a intenção aqui aprofundar esta questão – pela proposta de Schmidt para analisarmos o sistema mídia, que ele divide em quatro componentes-domínios: 1 instrumentos de comunicação, como linguagem (por exemplo, fala, escrita e imagem); 2 conjuntos de instrumentos técnicos (de caneta e papel a tecnologia da internet); 3 a organização social-sistêmica da exploração desses instrumentos (empresas de comunicação); 4 o que a mídia oferece como resultado da combinação desses componentes (SCHMIDT, 2007).

Todos têm uma relação de diferença e de complementaridade. Por exemplo, instrumentos de comunicação e meios de comunicação são diferentes, mas não podem funcionar sem o aparato técnico, as instituições sociais e sem a ajuda dos produtos e da distribuição oferecida pela mídia.

Mesmo quando surge o argumento de que quando nos comunicamos face a face, por exemplo, não precisamos da tecnologia ou mesmo dos outros componentes do sistema de mídia, Schmidt insiste que, social e tecnicamente, o sistema midiático não pode funcionar sem a produção de sentido que geramos com a ajuda de instrumentos como a linguagem. Ou seja, mesmo que não possam ser eles próprios meios, são, no entanto, componentes indispensáveis da mídia pela simples razão de fornecerem os recursos de sentido armazenados, processados e distribuídos pela mídia. Sob o mesmo raciocínio, os instrumentos de comunicação são influenciados pelo aparato técnico (SCHMIDT, 2007, p. 72).

A importância que Schmidt dá ao sistema mídia é plausível diante de sua proposta teórica desenvolvida com base em modelos sistêmicos e modelos acionais. A dinâmica do sistema literatura, por exemplo, formado pelo conjunto de ações (e papéis) já descritos, não pode ser explicada apenas pelos vínculos internos dessas diferentes ações, mas também nas relações criadas pela ação comunicativa com outros sistemas e subsistemas. E a mídia ganha,

atualmente, um espaço incrível na divulgação de produtos e, conseqüentemente, nas orientações de sentidos.

Torna-se interessante destacar a diferença teórica e operacional que Schmidt faz entre comunicação e cognição. Cognição e comunicação operam em diferentes domínios e de diferentes modos e, portanto, a suposição de uma tradução direta de uma para outra não é considerável plausível. No entanto, elas são complementares e reflexivas (até porque a cognição se torna conhecida pela ação comunicativa de diferentes tipos). Textos e produtos da mídia, que uma vez divulgados passam a integrar o domínio do conhecimento coletivo, podem ser transformados em pensamentos e, assim, serem utilizados na produção, recepção e no processamento de formas comparáveis de texto.

A compatibilidade do processo é garantida pela exploração que o agente/observador faz de dois quadros de dependência interativa na comunicação concreta: modelo de realidade&programa cultural; histórias&discursos. Toda a exploração bem-sucedida desses quadros ficticiamente pressupostos de estabilização das dependências interativas garantem, ao mesmo tempo, sua eficiência e legitimidade (SCHMIDT, 2007, p. 73).

É, para mim, de novo, uma referência direta à imagem de um desenho de Escher. De acordo com Schmidt, o conhecimento não é uma propriedade cognitiva ou social que, armazenada, pode ser requisitada pelo agente. Deve ser percebido como capacidade sempre renovada de, em situações concretas, construir competências para pensar, comunicar, agir. Ou seja, o conhecimento torna-se produto da experiência, concretizada e tematizada nas ações – comunicações que possibilitam interações –, que assim e a partir daí, orienta ações (comunicações/interações) seguintes, que por sua vez modificam novamente o conhecimento, dinamizando-o, conferindo ou negando a ele legitimidade, reproduzindo-o ou alterando-o (SCHMIDT, 2007, p. 72-73).

Por isso, torna-se muito importante a proposta do teórico alemão de perceber os sistemas de mídia como grandes guarda-chuvas. Como vimos, transformações no sistema da comunicação alteram a consciência, sendo que

tais modificações alteram, por seu lado, a comunicação, e assim por diante. Nesse sentido, a “eficácia”, por exemplo, dos agentes do sistema literário depende de sua força em afetar a comunicação literária. É nessa perspectiva que percebemos o fato da mídia desempenhar papel tão decisivo, porque apenas quando ações literárias conseguem modificar, de algum modo, o campo da comunicação literária, elas produzem modificações no meio ambiente de outros sistemas, transformando-se, então, em *sentido* em seus ambientes próprios. Mas isso significa também que o efeito do sistema literário sobre os demais só é possível se ele mantiver sua alteridade (SCHMIDT, 1989b, p. 41).

Como Olinto (2010) ressalta, Schmidt modela o conceito de sistema como heterogêneo, ou seja, processual e dinâmico, formado por subsistemas autônomos ou não autônomos, auto-organizativos, cuja unidade resulta da organização específica de interações relevantes. Há inúmeras possibilidades de desenvolver diferentes mecanismos de delimitação que permitem diversas esferas de articulação e superposição: “Em seu modelo, a definição das fronteiras sistêmicas passa a ser um problema empírico de observação dos processos interativos entre os subsistemas não homogêneos” (OLINTO, 2010, p. 28-29).

Para a observação de segunda ordem, essa é uma questão fundamental. Identificar os sistemas e seu funcionamento dinâmico é o caminho para perceber como o olhar do teórico é moldado, de onde se fala e de que maneira damos sentido ao que vemos, ouvimos, lemos e falamos. Requer saber que estudar meios e produtos culturais pressupõe operar de forma interdisciplinar e autorreferencial. Afinal, qualquer descrição de culturas pressupõe uma cultura de descrição; nós nos comunicamos na comunicação através da comunicação, falamos de mídia com a ajuda da mídia, e assim por diante.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Interessante pensar, neste momento, sobre a proposta de Said ao escrever *Orientalismo* – analisar textos, informações, ou seja, comunicações midiáticas, que formaram a imagem e moldaram pensamentos ocidentais sobre o oriente. Mais ainda quando lemos um trecho de seu prefácio para a edição de 2003, também explícito ao se declarar praticante de uma observação de segunda ordem: “A universidade e meu trabalho pedagógico com duas gerações de estudantes de primeira linha e excelentes colegas possibilitaram o tipo de estudo deliberadamente meditado e analítico presente neste livro, o qual, com toda a urgência de suas referências planetárias, continua sendo um livro sobre cultura, ideias, história e poder, mais do que sobre a política do Oriente Médio *tout court*” (SAID, 2007a, p. 12-13).

No texto de 2010, Schmidt aponta inúmeras possibilidades de estudo e pesquisa relacionadas ao sistema mídia – histórias de técnicas de mídias, histórias de mentalidades, histórias culturais, como a emergência de formas macro de comunicação (como literatura e jornalismo, por exemplo) e novos gêneros no ambiente da internet (chats, blogs, twitter etc.), e novas formas de canonização (SCHMIDT, 2010, p. 8). Tudo envolvendo questões subjetivas complementares às sociais, afirmando o fim de dicotomias como sujeito/objeto; indivíduo/sociedade.

Apesar do modelo de realidade de uma sociedade ser especificado como o conhecimento coletivo de seus membros sobre seu mundo, que foi gerado por uma ação comum e que tem sido sistematizado de forma contínua e corroborado pelas experiências decorrentes de tais ações, cada agente/observador constrói seu acervo de histórias&discursos.

Afinal, como tão bem analisa Inês Sampaio (2003), ao propor a cultura como um programa, Schmidt qualifica de modo muito interessante suas dimensões delimitadora e inovativa. A noção de programa indica a referência à dimensão básica estruturante da cultura, que fornece sempre um campo específico de possibilidades acerca da observação e da intervenção na realidade decorrente, em grande parte, da relação dos agentes com um processo de socialização específico e com a própria experiência: “A qualificação da cultura como programa capaz de aprender, indica, por sua vez, sua capacidade contínua de modificação, prevendo, nesse sentido, a participação criativa dos sujeitos na sua inovação” (SAMPAIO, 2003).

Assim, meu interesse na questão de narrativas de memória, inserida no repertório teórico construtivista, ganha força com a visão sistêmica e com as propostas de Schmidt de um olhar inter e transdisciplinar, e de um tipo de história/memória que pode se concentrar em mudanças evocadas também pelo advento de sociedades midiático-culturais.

Michael Herschmann e Carlos Alberto Messeder Pereira (2002) veem a influência da mídia e do grande “console” de informações a seu dispor como causa da sensação de aceleração, de instantaneidade, de presentificação do

mundo em que vive o homem contemporâneo, que deve, ao mesmo tempo, lidar com enorme multiplicidade de referenciais identitários. Isso pode provocar ou produzir a sensação de desorientação. Para os autores, a mídia é a principal responsável por isso. Conjunto de dispositivos tecnológicos e comunicacionais que acentua a sensação de desnortamento por produzir sobrecargas simbólicas sobre seus consumidores (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002, p. 145).

Dessa forma, esses consumidores de informação e entretenimento vivem em um mundo cheio de questões paradoxais. Para o sociólogo Octavio Ianni, vivemos, simultaneamente, a Aldeia Global de McLuhan e a Indústria Cultural do mundo frankfurtiano e assistimos à expansão fantástica do espaço público – local de trocas de opiniões e formação e consolidação de valores. Porém, nunca o espaço público foi tão fantástico e tão administrado em escala mundial (IANNI, 1999, p. 22).<sup>19</sup>

Para a teórica argentina Beatriz Sarlo, a aceleração que afeta a duração das imagens e das coisas afeta também a memória e a lembrança. Ela analisa que, talvez em consequência disso, nunca a memória foi um tema tão espetacularmente social:

E não se trata apenas da memória dos crimes cometidos, por exemplo, pela ditadura, situação na qual a lembrança social preserva o desejo de justiça. Trata-se também da recuperação de memórias culturais, da construção de identidades perdidas ou imaginadas, da narração de versões e leituras do passado. O presente, ameaçado pelo desgaste da aceleração, converte-se, enquanto transcorre, em matéria de memória (SARLO, 2004, p. 95-96).

No encontro dessa multiplicidade de tempos e de novas perspectivas, o historiador Jacques Le Goff afirma que devemos perceber as relações que existem e alimentar a ideia de tempo, “matéria da história”, com a de memória. O tempo em que os homens vivem não é só aquele que é mensurável, mecânico, divisível (LE GOFF, 1982, p. 80).

---

<sup>19</sup> Para utilizar conceitos de Bourdieu, o mercado ideal na luta pelos bens simbólicos em diferentes campos. À medida em que estabelecem relações sociais entre si, os homens realizam não somente a troca de mercadorias, mas também de significados, de símbolos (1989, p. 102-103). Há, assim, uma lógica da produção, circulação e consumo dos bens simbólicos a ser apreendida e analisada.

Talvez, por isso, Michael Herschmann e Carlos Alberto Pereira constatem a relevância, cada vez maior, dada à memória, que virou uma “grande obsessão”. As narrativas de memória parecem oferecer bússolas, âncoras temporais aos indivíduos em um mundo cada vez mais veloz e fragmentário (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002, p. 144).

Atualmente, presenciamos o *boom* editorial de biografias e autobiografias, os inúmeros programas de televisão baseados em vidas ilustres, o aumento de espaço nos jornais cotidianos para artigos escritos na primeira pessoa do singular, além de *blogs* e diários eletrônicos.

Nas teorias sociais contemporâneas, abundam imagens de exílio, diáspora, supressão do tempo e do espaço, migração e nomadismo. Discute-se, como Leonor Arfuch (2005), se a tendência de expor a “intimidade” ligada aos registros biográficos não estaria na busca do “tangível, do lar”, de referências coletivas. Para ela, em seus múltiplos sentidos, a intimidade habita e potencializa nossa vida cotidiana como corpo/território a defender e tesouro a compartilhar (ARFUCH, 2005, p. 286).

Será, então, que consumir e produzir narrativas (auto)biográficas pode significar uma tentativa (ou um desejo?) de ordenar a realidade e registrar – pelo menos temporariamente – identidades e projetos de uma vida no mundo?

### 3.1.

#### Escritas autobiográficas

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível. Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade.

Clarice Lispector, *A paixão segundo G. H.*

Dentre inúmeros caminhos e possibilidades a serem seguidas quando o assunto é autobiografia, quero explicitar algumas pistas.

Benito Bisso Schmidt (1997) diz que a “volta” da biografia – que durante muito tempo foi considerada modelo de história tradicional – está relacionada à crise do paradigma estruturalista, que orientou porção significativa de historiografia nos anos 1960. Se, de acordo com o estruturalismo, a história deveria identificar estruturas e relações que, independentemente das percepções e intenções dos indivíduos, comandam os mecanismos econômicos, organizam relações sociais, engendram formas do discurso, como fala Chartier (1994), os historiadores atuais querem “restaurar os papéis dos indivíduos na construção dos laços sociais” (SCHMIDT, B., 1997, p. 4).

Para tanto, Benito Schmidt (1997) mostra que a história realizou um processo de aproximação com a antropologia, na qual o regaste das histórias de vida tornou-se uma praxe, e com a literatura, uma vez que, a partir do século XIX, ao buscar sua afirmação como ciência, afastou-se a dimensão literária do discurso histórico, declarando que não era um modo adequado de expor a realidade. Agora, ao se aproximar de novo da biografia, passa a se preocupar com as técnicas narrativas de construção de personagens. Mas que personagens são esses?

Peter Burke afirma que só a partir do século XVIII se vislumbra uma mudança na noção de que a personalidade é estática, “produto fixo de um equilíbrio de humores e, para alguns escritores, o resultado inevitável de uma constelação de fatores ligados ao nascimento” (BURKE, 1997, p. 92). É nesse

momento que se adquire a consciência de que a personalidade passa por um processo de desenvolvimento:

Rousseau, nas suas *Confessions*, apresenta a própria vida dessa forma. O *Bildungsroman* como foi escrito por Goethe e outros seria inconcebível sem essa mudança de visão. Na escrita da história, mais ou menos na mesma época, foi detectada uma consciência do desenvolvimento da personalidade, nos últimos volumes de *Declines and Fall* (1788) de Gibbon, especialmente quando ele fala da impossibilidade de generalizar sobre Maomé, tantas eram as suas diferenças nos distintos estágios da sua vida (BURKE, 1997, p. 93).

Muitos autores afirmam que as *Confissões* de Rousseau são um paradigma com relação à autobiografia, uma vez que representam a constituição do sujeito moderno e a distinção entre fato e ficção. Para Ana Claudia Viegas (2006), o autor tinha como objetivo o desvendamento do eu e a vontade irredutível de sinceridade, além de defender que a diferença entre o que é ou não verdadeiro se faz pelo papel reservado à primeira pessoa. Ana Viegas recupera aí uma questão levantada por Luiz Costa Lima – na ficção, o eu empírico do escritor seria um suporte da invenção; na autobiografia, é a fonte de experiências que transmite pela escrita (VIEGAS, 2006, p. 12).

Na época, o Estado absolutista se firmava na tentativa de pacificação da vida social, relegando manifestações de violência para outro âmbito. Leonor Arfuch (2010) lembra que era o início de uma nova maneira de estar em sociedade, caracterizado por um grande controle das pulsões, solicitando um domínio mais firme das emoções e da extensão da fronteira do pudor.

Como sempre, essas mudanças sociais alteraram as formas de produção de conhecimento, gerando mudanças nas diferentes formas de representação. As escritas autobiográficas de então ensaiavam uma relação entre leitura, escrita e conhecimento de si. Práticas que, para Arfuch, alentadas pela alfabetização e pelas novas formas de religiosidade, “desenhavam não só o espaço interior do pensamento e da afetividade, mas também o âmbito físico da moradia apta para abrigá-las: a alcova, o estúdio, a biblioteca” (ARFUCH, 2010, p. 40). É a infância da subjetividade.

Era um período de crises, com a proposta de definir a racionalidade, o confronto entre indivíduo e instituições, de dissociação entre o personagem

social e a percepção de si. Um belo exemplo do turbilhão social vem também de Jean-Jacques Rousseau, no romance *A Nova Heloísa*, que tenta na ficção pôr em evidência suas teorias de que o homem é bom e feliz por natureza, mas a civilização o corrompe e arruína sua felicidade primitiva. O jovem herói do romance, Saint Preux, muda-se do campo para a cidade e, depois de algum tempo, escreve para sua amada no meio do turbilhão social:

Eu começo a sentir a embriaguez a que essa vida agitada e tumultuosa me condena. Com qual quantidade de objetos desfilando diante de meus olhos, eu vou ficando aturdido. De todas as coisas que me atraem, nenhuma toca o meu coração, embora todas juntas perturbem meus sentimentos, de modo a fazer que eu esqueça o que sou e qual é meu lugar. Eu não sei, a cada dia, o que vou amar no dia seguinte (ROUSSEAU, 1994, p. 231).

Tanto a autobiografia como o romance de Rousseau marcam, segundo Leonor Arfuch (2010), a produção literária do século XVIII, que começa a consolidar seu efeito de verdade tanto com a aparição do sujeito real, não mais mítico ou imaginário, como com a apropriação da primeira pessoa nas formas identificadas como *fiction*, que daria origem ao romance moderno. Arfuch utiliza o estudo de Habermas sobre a opinião burguesa para analisar as mudanças provocadas por esses escritos, nos quais a realidade como ilusão criada pelo novo gênero é despojada de sua qualidade meramente fingida, ganhando o real como referência.

Dessa forma, é criado um estilo de realismo que permite, ou melhor, autoriza o leitor a entrar, a experimentar a ação literária como substitutivo da própria ação e encontrar nos textos uma representação de si mesmo nos costumes cotidianos. Esse início da subjetividade, que começava a delinear a esfera do íntimo e do privado com certa independência relacionada à família e à atividade econômica ligada a ela (tão importante na época como agora), dá para Arfuch um novo espaço para outro tipo de relações entre as pessoas. Seguindo ainda os passos de Habermas, ela argumenta que a virada é tão significativa que o século XVIII passa a ser conhecido como um século de intercâmbio epistolar que influencia os romances, se desdobrando em uma “série de procedimentos retóricos de autenticação que vão de manuscritos encontrados, como o *Robinson Crusóé*, de Defoe, às cartas verdadeiras, exemplificado em *A nova Heloísa*, de Rousseau” (ARFUCH, 2010, p. 45).

Estabelecia-se assim um novo paradoxo. A literatura se apresentava como uma violação do privado, e o privado servia de garantia justamente porque se tornava público. O esboço da esfera do privado requer, para se constituir, sua publicidade, ou seja, a inclusão do outro no relato não mais como simples espectador, mas como alguém que se enredava em aventuras semelhantes de subjetividade e com acesso aos segredos: “O leitor não é mais vítima de um engano, mas cúmplice, convidado a olhar pelo buraco da fechadura com a impunidade de uma leitura individual” (ARFUCH, 2010, p. 47). Afinal, o eu que se enuncia busca a identificação com os outros, ao menos os que compartilham o *habitus* social, como diria Bourdieu.

Arfuch fala de um educação sentimental pela leitura, mudando bastante as relações que a partir daí se estabelecem. Ela cita a leitura que Robert Darnton faz da importância de Rousseau: “Ele ensinou seus leitores a digerir os livros tão totalmente que a literatura chegou a se solver na vida. Os leitores rousseauianos se apaixonavam, se casavam e criavam seus filhos impregnando-se nas letras impressas” (ver ARFUCH, 2010, p. 46).

Agora, então, voltemos às *Confissões*. Assim como Peter Burke (1997) e Ana Claudia Viegas (2006), Leonor Arfuch (2010) também considera a autobiografia de Rousseau um marco. Para ela, o livro atravessou definitivamente o limiar entre o público e o privado a partir do lugar explícito da autoexploração, com uma narrativa exarcebada da intimidade. Rousseau expunha, de modo enfático, o enfrentamento do eu contra os outros, acentuando a cisão dualista que aí se forma entre indivíduo e sociedade.

Assim, é com o gesto de Rousseau que se estabelece de fato a relevância filosófica da biografia como necessidade, pois como nova tendência literária de sua época, torna possível explorar os limites da afetividade, expressar o sentimento de assédio e de defesa diante da intrusão no íntimo pelo social e, finalmente, introduzir a convicção íntima e a intuição do eu como critérios de validade da razão.

Giovanni Levi (1996) e Arfuch, por exemplo, encontram nessa relação conflituosa, de riquezas e incertezas, com mudanças na forma de produzir e

propagar conhecimento, e a conseqüente busca pelo autoconhecimento, semelhanças com o que se viveu no século XX, principalmente a partir dos anos 1960 – e, por isso, esse é um momento para perceber como essas mudanças interferem diretamente na relação entre texto, autor e leitor.<sup>20</sup>

Dessa forma, *Confissões* torna-se uma obra-referência no estudo da autobiografia e é o ponto de partida de Phillippe Lejeune, cujo trabalho teórico sobre escritas autobiográficas se inscreve também como referência em discussões, análises e debates sobre o tema. Em 1973, após estudar a autobiografia na França, Lejeune publica *Le pacte autobiographique* (1975). A proposta era, baseando-se principalmente em Rousseau como modelo clássico, desenvolver um método analítico e uma reflexão sobre os gêneros autobiográficos que pudessem exercer a função de modelo universal.

Para Lejeune, a autobiografia é “um relato retrospectivo em prosa que uma pessoa real faz da própria existência, acentuando sua vida individual, particularmente a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 2008, p. 14). Assim, há a pressuposição de que o narrador seja uma pessoa real, pois na autobiografia o leitor espera que o horizonte de verdade seja pertinente. Além disso, para que haja autobiografia, é necessário que autor, narrador e personagem sejam coincidentes. Mas, pergunta Arfuch, como “saber que ‘eu’ é quem diz ‘eu’? Quão real será a pessoa do autobiógrafo em seu texto?” (ARFUCH, 2010, p. 52).

Como o problema não é simples, Lejeune tenta superar um “dilema filosófico que atravessa a história do autobiográfico” (ARFUCH, 2010, p. 53) e sublima a questão da veracidade do enunciador propondo o *pacto autobiográfico* entre autor e leitor a partir de dados extratextuais que determinam seu modo de leitura, desligando assim crença e verdade. O pacto de identidade é selado pelo nome próprio:

É, portanto, com relação ao nome próprio que devem ser situados os problemas da autobiografia. [...] É nesse nome que se resume toda a existência do que chamamos de autor: única marca no texto de uma realidade extratextual

---

<sup>20</sup> É interessante observar a cultura da troca de cartas, na exposição da intimidade no século XVIII, e a atual troca de mensagens e *posts* no mundo chamado de virtual. Sobre isso, ver o trabalho de Ana Claudia Viegas (2006).

indubitável, remetendo a uma pessoa real, que solicita, dessa forma, que lhe seja em última instância atribuída a responsabilidade da enunciação de todo o texto escrito (LEJEUNE, 2008, p. 23).

O que definiria para quem lê seria, então e antes de tudo, um contrato de identidade selado pelo nome próprio inscrito na capa, única marca no texto que remete a uma pessoa real fora do texto, responsável pela enunciação do que está escrito. Nem mesmo o uso de pseudônimo poderia abalar a identidade, uma vez que é um desdobramento do nome que uma pessoa real utiliza para publicar sua obra.

Aliás, a identidade dos nomes do autor, narrador e protagonista definem para Lejeune todos os gêneros de escritas íntimas – diários, ensaios, autorretratos –, além da autobiografia.

As críticas não demoraram a surgir. Afinal, Lejeune propunha uma abordagem teórica e um modelo analítico no contexto dos anos de 1960 e parecia ignorar a discussão sobre o novo romance, o sujeito social e descentralizado, a crise da representação, a discussão sobre a tênue fronteira entre verdade e ficção, as propostas da Nova História e o desenvolvimento de perspectivas construtivistas que consideram a realidade como um objeto em construção. Não mais um mundo no qual a vivência do eu estava submetida a uma visão dualista – público x privado; razão x emoção; corpo x espírito; homem x mulher etc.

Entrando na discussão como uma espécie de interlocutor provocativo, Serge Doubrovsky publica, em 1977, o livro *Fils* (vocábulo francês que remete tanto aos termos fio, linha, encadeamento, direção – *fil* –, como aos termos filho, descendente – *fil*s). Escrito na primeira pessoa do singular, tem como herói o próprio Doubrovsky e na capa a indicação de “romance”. Acaba por criar o neologismo “autoficção” para definir seu livro e propor outra forma de pensar a questão da autobiografia e, conseqüentemente, a relação entre ficção e “vida real”. Doubrovsky subentendeu a forma de autoficção como romance autobiográfico baseado na (con) fusão entre autor e narrador. É uma resposta direta à questão do pacto autobiográfico.

Alfonso de Toro (2004) defende que o trabalho de Doubrovsky (e de Robbe-Grillet) explicita alguns problemas na proposta teórica de Lejeune. Para ele, o problema central reside no fato de Lejeune se basear na ideia preconcebida da realidade e, assim, entender a autobiografia como um gênero referencial, que trabalha com um sistema de conhecimento aparentemente coerente (que, assim, dá credibilidade à autobiografia).

No entanto, as novas formas de autobiografia contradizem “Montaigne, Rousseau e Goethe” (TORO, 2006, p. 15) nos critérios de exatidão, exaustividade e verdade/sinceridade, que fazem referência a um real fora do texto. Os textos criam determinadas realidades, explicitam as estratégias e ilusões utilizadas que questionam a verdade e a identidade, constituindo o sujeito/personagem/autor que ali aparece como resultados possíveis de ficções que escreve sobre si mesmo.

Além disso, Toro levanta o divórcio que Lejeune faz entre autor e leitor e o fato dele não fazer diferenciações possíveis a multiplicidades de vozes de diferentes discursos e recepções e novos contextos que se apresentam. Para tanto, ele utiliza as propostas que surgem com Roland Barthes, Lacan, Derrida, Deleuze e Guatarri, além de Fiedler.

Dentre eles, gostaria de me deter um pouco em Leslie Fiedler, que pretendeu descrever a situação da literatura americana no fim dos anos 60, missão que julga quase impossível por considerar que a linguagem disponível aos críticos apresenta-se “totalmente inapropriada” para compreender as obras recentes da literatura (FIEDLER, 1984, p. 151). Fiedler é um teórico que percebe a contradição de se confrontar a experiência do presente bruto e não imediato com as estruturas de entendimento herdadas do passado. O que, para Toro, Lejeune parece fazer.

Fiedler propõe então que o teórico, ou crítico, procure enfatizar, positiva ou negativamente, a impossibilidade de representação ou a liberdade irrestringível do autor. No mundo atual, a nova crítica deve ser antes contextual do que textual, não se preocupar com estrutura ou estilo, como se a obra de arte

realmente existisse antes na página do que na apreensão e reação apaixonada de um leitor. Para ele, as palavras não estão na página, mas no mundo, na cabeça, na junção de mil contextos – social, psicológico, histórico, biográfico, geográfico – influenciando na conscientização do leitor solitário entregue ao êxtase da leitura, e não a análises formalistas ou intrínsecas (FIEDLER, 1984, p. 152).

Então, vamos a outro ponto levantado por Toro: de que leitor Lejeune estava falando quando propôs o pacto? O leitor contemporâneo, que apesar de dois séculos de treinamento em leituras de autobiografia, como diz Lejeune, tem um contexto diferente como suporte? Ou o teórico?

Stanley Fish, outro teórico da literatura americano, no texto “Como reconhecer um poema ao vê-lo” (1993), observa que:

Os significados não são propriedades nem de textos fixos e estáveis nem de leitores livres e independentes, mas de comunidades interpretativas que são responsáveis tanto pela forma das atividades do leitor como pelos textos que essas atividades produzem (FISH, 1993, p. 156).

Ele se aproxima das premissas de Siegfried Schmidt, nas quais agentes/observadores atuam em cada sistema de acordo com saberes culturais, reciprocamente compartilhados e esperados, com base em fatores normativos e emotivos adquiridos e internalizados durante os processos de socialização – que são concomitantes – histórico, literário, sociológico etc.

Assim, para ele, o poema não possui características intrínsecas e imanentes. É o ato de prestarmos determinada atenção que faz as qualidades poéticas se evidenciarem. Ou seja, os textos são construídos – e não descobertos – por meio de estratégias interpretativas que colocamos em funcionamento. São pressupostos escolhidos e compartilhados intersubjetivamente, a partir de um modelo teórico consensual, que nos reveste com o que Fish denomina de “olhos-de-ver-poesia” (FISH, 1993, p. 158).

Deste modo, os atos de reconhecimento, ao contrário de serem desencadeados por características formais, são a origem de tais características. É neste sentido que o teórico americano afirma: “A interpretação não é arte de

entender (*construing*), mas sim a arte de construir (*constructing*). Os intérpretes não decodificam poemas: eles os fazem” (FISH, 1993, p. 159).

Assim como a realidade, na proposta teórica desenvolvida por Siegfried Schmidt. Utilizamos também, claro está, plausibilidade e consenso, necessidades, interesses sociais e interesses de poder. E a concepção da realidade como construção implica uma discussão completamente diferente com relação à arte, à verdade histórica e à mentira ficcional. Mas se a realidade – como a experimentamos – representa uma criação humana, se toda a nossa experiência representa uma versão humana do mundo em que vivemos, podemos considerar errônea a dicotomia central entre realidade e ficção?

Enfim, diante do contexto dessas discussões, como a leitura de uma autobiografia pode envolver o leitor em uma proposta de construção? Como ser cúmplice de um nome próprio que legitima uma realidade *a priori*? Há a percepção de uma memória construída a partir de seleções e contingências? De que o autor/narrador/personagem, além da coincidência empírica, é outro, diferente daquele que protagonizou o que vai narrar?

Por isso, consensos, olhos de ver, molduras não corroboram a ideia de pacto, mas permitem aos diferentes tipos de leitor escolherem, com base em seus pressupostos, no que acreditar e com o que compactuar. E isso vai além de um nome próprio estampado na capa, apesar desse nome ser também importante.

Pierre Bourdieu, em artigo intitulado “A ilusão biográfica” (1996), fala que, não à toa, a mais evidente forma que o mundo social tem de identificar a normalidade com a identidade é o nome próprio: ponto fixo em um mundo que se move, identidade social constante e durável, que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis que ele intervém como agente, ou seja, “em todas as suas histórias de vidas possíveis” (BOURDIEU, 1996, p. 186).

Para ele, tudo leva a crer que o relato de uma vida tende a aproximar-se do modelo oficial de apresentação de si, com atribuições, certidões, carteira de identidade, fichas cadastrais, *curriculum vitae* etc. Por isso mesmo, com

censuras e produção de discursos na relação estreita entre um *habitus* e o mercado, o relato de vida pode variar de forma e conteúdo de acordo com a qualidade social do mercado em que é oferecido.

Nesse contexto, falar de uma história de vida, “artefato socialmente irrepreensível”, é acreditar na construção da noção de trajetória como série de posições sucessivamente ocupadas pelo mesmo agente, ou um mesmo grupo, em um espaço que está sujeito a constantes e sucessivas transformações:

Tentar compreender uma vida como uma série única e por si só suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um ‘sujeito’ cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo como tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede (BOURDIEU, 1996, p. 189).

Bourdieu ainda argumenta que, não por acaso, o abandono da estrutura do romance como estrutura linear tenha coincidido com o questionamento da visão da vida como existência dotada de sentido – significação e direção. Cita Allain Robbe-Grillet:

O advento do romance moderno está ligado precisamente a esta descoberta: o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório (BOURDIEU, 1996, 185).

E é justamente aí que incluo uma observação. A questão literária, da escrita narrativa, pressupõe uma ordenação – seja ela descontínua e/ou desordenada – para dar voz a uma experiência que faz da temporalidade uma categoria existencial. Afinal, elaborações verbais que sigam lembranças conscientes necessariamente fazem uso de esquemas narrativos que são culturalmente determinados.

Para Schmidt, como vimos, memória é construção, seletiva por necessidades presentes. O que é lembrado e o que é esquecido, antes de tudo, depende de necessidades subjetivas de gerenciamento de identidade, que por sua vez é orientada por emoções, normas e objetivos. A ordem do evento narrado é essencialmente uma função da narração e não do evento em si, uma vez que narrações destinam-se a construir histórias coerentes que serão aceitas pelo público (SCHMIDT, 2008).

A narrativa de memória – o lembrar-se – é, assim, um processo cognitivo realizado no aqui e agora de um ator individual, em outras palavras, o passado existe somente no domínio de lembranças. E como todos os outros processos conscientes, a memória é orientada e determinada por uma complementaridade irreduzível de cognição, emoção e avaliação moral, enredadas na trama temporal da narrativa.

Isso adquire a aceitação da construção intersubjetiva desde que narrador e leitor estejam convencidos de que todos (em princípio) conhecem os mesmos padrões de estratégias de narração e sabem quais recursos de confiabilidade devem ser empregados para processar uma narração autêntica ou verdadeira.

Poderíamos assumir que a produção cognitiva de lembranças faz uso de tais instrumentos adquiridos durante a socialização. O que torna evidente, para Schmidt, que a aplicação de esquemas narrativos socialmente aprendidos durante o processo de socialização de narradores/leitores faça as narrativas autobiográficas serem aceitas discursivamente. O que, portanto, tem a ver com sua aplicação socialmente esperada (SCHIMDT, 2008).

Além disso, ao criticar as produções teóricas e biográficas gerais, Bourdieu se restringiu também a um espaço definido por Lejeune e ao pacto por ele proposto. O que não fez, por exemplo, ao escrever sua autoanálise, como veremos a seguir. E, assim, parece também se restringir a um modelo clássico de autobiografia.

Alfonso de Toro (2004), na crítica à proposta de Lejeune, mostra como essa questão se torna importante, e acaba por fazer um quadro de marcas distintivas entre a autobiografia tradicional, o romance autobiográfico e a nova autobiografia, com a diversidade de possibilidades e a dificuldade de propor apenas uma marca para a realização de um pacto. Interessa-me, neste momento, as relacionadas à primeira e à última, que aqui reproduzo, traduzidas por mim, a título de curiosidade (TORO, 2004, p. 9-92):

<b>Autobiografia tradicional</b>	<b>Nova autobiografia</b>
Nome igual entre narrador em primeira pessoa, o autor e o personagem; onisciência do narrador/aspiração à objetividade	Igualdade entre o nome do autor, narrador em primeira pessoa e personagem; mas o autor e o personagem não formam uma unidade nem de si mesmo. O sujeito é constituído como uma construção nômade/um Eu no sentido lacaniano do termo que não pode ser definitivamente determinado
Escrita referencial	A instabilidade do narrador e do sujeito da narrativa formam o tema do romance
Pensamento binário	A desconstrução dos modelos tradicionais
Exigência de declarações livres de contradições	Caráter rizomático do discurso
Exigência da verdade, autenticidade (sinceridade)	Discurso contraditório, fragmentado
Discurso legitimado	Não exigência de uma verdade ou autenticidade (sinceridade) objetiva, mas de possibilidades, ensaios, propostas sobre a verdade / autenticidade / sinceridade no curso discursivo
Exigência de uma interpretação fiel dos fatos; exigência de completude dos fatos representados	O caráter autobiográfico é apenas legitimado pela narrativa / escrita
Orientação para o passado e alinhamento funcionalizado com o presente	Não há necessidade de uma interpretação fiel dos fatos, mas sim a problematização do eu, da verdade e da realidade. Produção de momentos instantâneos difusos, passados e presentes, construções de qualquer tipo

<b>Autobiografia tradicional</b>	<b>Nova autobiografia</b>
Causalidade diegética dos fatos narrados	Causalidade diegética da narrativa
Discurso: produtor de significado/exigência de explicação para o conhecimento	Nenhuma exigência para a integralidade, mas sim de uma forte fragmentação
Discurso teleológico	Divulgação / paralogia / <i>pensiero debole</i>
(Não-) ficcionalização	(+/-) Ficcionalização
Sistema universal do conhecimento	Arbitrariedade; imediatismo
Forte unidade entre o narrador e o objeto	Múltiplas identidades / fantasia / máscaras
Separação entre realidade e ficção; o não-factual é banido da narrativa	Negação da possibilidade de diferenciação entre ficção e realidade. Tudo faz parte do Eu e é real, porque é dado e escrito
Desejo de reconstrução	Joga com diferentes referências: vida, literatura, ciência etc.  Literariedade / metanarratividade
Compromisso com um gênero particular	Incapacidade de ligação a um gênero específico

Pelas diferenças marcadas por Toro, percebe-se a dificuldade de delimitar espaços e exemplos e as possibilidades narrativas que, claro, não estão aqui exaustivamente selecionadas, mas se apresentam socialmente construídas em diferentes sistemas sociais.

Outro ponto a ser repensado é o conceito de espaço biográfico desenvolvido por Lejeune (2008). Leonor Arfuch parte dele, mas o redimensiona. Se, para o teórico francês, o espaço funciona como um

reservatório das diversas formas em que as vidas podem ser narradas ou se narram e circulam, aberto à multiplicidade e abandonando a intenção taxonômica, para a teórica argentina a proposta não escapa à vontade acumulativa em que cada tipo de relato de vida viria a constituir um exemplo (como os estudos de casos particulares empreendidos por Lejeune) e nem dá conta da “ênfase biográfica que caracteriza o momento atual” (ARFUCH, 2010, p. 58).<sup>21</sup>

Ela pretende ir além da busca de exemplos, mesmo ilustres, para propor relações:

Em presença e ausência, entre formas com grau diverso de proximidade, relações nem necessárias nem hierárquicas, mas que adquirem seu sentido precisamente em um espaço/temporalização, em uma simultaneidade de ocorrências que, por isso mesmo, podem se transformar em sintomáticas e serem suscetíveis de articulação (ARFUCH, 2010, p. 58).

Leonor Arfuch trata da multiplicidade das formas que integram o espaço biográfico, cujo único traço comum é contar, de distintas maneiras, uma história ou experiência de vida atestada como “real”. É assim que ela trabalha com a enunciação possível do “eu” e com a relação entre factual e ficcional, além das possibilidades literárias sobre isso aplicadas na escrita autobiográfica.

No entanto, ela defende que o autor pode jogar outros jogos, dar seu nome a um personagem, narrar em terceira pessoa, escrever com outros nomes, utilizar o desvelamento do real com artifícios retóricos, mas mesmo assim não consegue apagar esse suplemento de sentido que se espera de toda inscrição narrativa de uma vida real.

As narrativas atribuídas a personagens realmente existentes, além de não serem iguais, mesmo tendo marcas em comum, remetem a um regime de verdade que se relaciona com as estratégias de autorrepresentação adotadas, ou

---

<sup>21</sup> Ana Claudia Viegas (1996) lembra que em texto posterior Lejeune declara que ao ler *Fils* não foi capaz de medir em que consistia a parte ficcional do livro. Em outro momento, reconhece que considerou a literatura autobiográfica apenas na sua dimensão referencial esquecendo a dimensão literária, e que percebe que as fronteiras estão cada vez mais fluidas. Como consequência, o nome próprio do autor pode ser percebido pelo leitor como ficcional ou ambíguo (ver LEJEUNE, 1999). Mas mantém a questão da relação contratual (romenescos x autobiográfico) que estabelece a diferença entre vida real e literatura. Arfuch (2010) também fala sobre a “virada” de Lejeune em publicações posteriores.

seja, as construções narrativas: “os modos de (se) nomear no relato, o vaivém da vivência ou da lembrança, o ponto do olhar, o que se deixa na sombra; em última instância, que história (qual delas) alguém conta de si mesmo ou de outro eu” (ARFUCH, 2010, p. 73). Afinal, o transcurso de uma vida “segundo aconteceu” é resultado de escrita.

O que Arfuch chama de momento autobiográfico, nesse contexto, acontece no processo de leitura, no “alinhamento de dois sujeitos” que se determinam mutuamente por uma substituição reflexiva (2010, p. 76). Surge, então, um novo paradoxo – a escrita de um eu, de uma autorrepresentação, que evoca o outro no processo de construção de uma narrativa, ou seja, de uma experiência possível de ser narrada.

Humberto Maturana diz que ao nos propormos a perguntar pelo nosso conhecer, fica claro que estamos imersos em um viver que ocorre na linguagem. Mas quando alguém se pergunta como algo ocorre, o que essa pessoa quer é escutar uma resposta explicativa. Mas o que seria explicar? “Propor uma reformulação da experiência a ser explicada de uma forma aceitável para o observador” (MATURANA, 2005, p. 40). Então, a experiência e a explicação são coisas distintas. Ao propor uma explicação se faz escolhas, até porque é aquele que escuta que faz da reformulação da experiência uma explicação ao aceitá-la. E quais são os critérios que utilizamos para aceitar uma explicação? São os baseados em nossos processos de socialização, nos modelos de realidade e programas culturais que darão suporte a nossas histórias e discursos.

É como aceitar os aforismos de Maturana e Varela já vistos: “todo o fazer é conhecer e todo o conhecer é fazer” e “tudo que é dito é dito por alguém” (MATURANA; VARELA, 2001, p. 21). A construção de si, ou da identidade pessoal, configura o modo pelo qual se tem acesso à realidade; a informação sobre o mundo consistirá sempre em uma construção que dirá tanto sobre o mundo como sobre si mesmo. Mais simplesmente, pode-se dizer que qualquer concepção do mundo carrega sempre consigo uma concepção de si e que, inversamente, qualquer concepção de si envolve uma concepção do mundo.

Assim, a observação, longe de ser totalmente objetiva, real e externa, é autorreferencial.

Por isso, Arfuch considera o espaço biográfico como um campo de indagações – principalmente do trânsito que leva do eu ao nós –, não como somatório de individualidades ou galeria de acidentes biográficos, mas composto por articulações capazes de compartilhar um valor a respeito do imaginário da vida como plenitude e realização.

Como diz Ana Chiara (2007), o espaço biográfico assim configurado não pode ser mais o jardim das delícias confessionais, mas passa a ser um campo onde se exercita sem inocência e com mais responsabilidade o autoconhecimento e o reconhecimento do outro.

É nesse momento que a perspectiva construtivista ajuda a perceber o espaço autobiográfico como um dos lugares que possibilitam construções de identidades cognitivas e sociais. Afinal, quem é esse “eu”? Quem são os outros? Quem somos nós?

Em *Histórias&discursos*, Siegfried Schmidt (2007) defende que a questão da identidade pertence aos produtos de reflexividade que ajudam a sociedade a lidar com duas importantes diferenças – alter/ego e nós/outros.<sup>22</sup>

Diante das propostas aqui já trabalhadas, se identidade é produto de reflexividade está diretamente relacionada à ação comunicativa. E como vimos, Schmidt trabalha com a diferenciação entre cognição e comunicação. Para achar uma categoria que possa servir como unidade da diferença estabelecida para fins de teorização, ele busca o sentido: “experiência definitiva de funcionamento de programas culturais ou gestões de diferenciação socialmente bem-sucedidas” (SCHMIDT, 2007, p. 83).

As identidades cognitiva e social se baseiam nessa “busca” (e aceitação) de sentidos.

---

<sup>22</sup> Claro deve ficar que Schmidt – como alerta Sandboth logo no prefácio – escreve seu livro para estudantes e observadores de segunda ordem, construindo caminhos possíveis para a análise de questões como as que aqui me interessam – identidade, conhecimento, memória (e narrativas autobiográficas).

Assim também para efeito de observação teórica, Schmidt identifica três componentes da identidade que, no entanto, existem apenas em uma relação de complementariedade – *self*, ego e alter.

O *self* é o ponto de partida para todas as referências de consciência e o domínio de referência para a autoatribuição de intenções, a capacidade de ação etc.. Sinônimo para autoconsciência, funciona como o centro de um mundo virtual que sentimos como nosso mundo experiencial ou nossa realidade: “A identidade cognitiva da consciência pode ser denominada ‘self’” (SCHMIDT, 2007, p. 117).

A identidade social do *self* deve ser denominada ego. Nos dois casos, a identidade surge como resultado de um processo derivado da constelação de reflexividades.

A identidade social, o ego, é constituído por meio da diferença entre ego e alter – que a partir do meu acervo cognitivo, construído socialmente, me permite observar o meio a meu redor e o outro.

Assim, ego usa as operações do alter (que percebe fenômenos ambientais) para a constituição da autoconsciência. O alter produz o estado instável da ordem da autoconsciência por auto-organização, e essa produção da ordem se materializa, por assim dizer, pelo ego, que narra a si próprio como o sentido coerente de suas histórias.

Auto-observação e observação do outro são relações de reflexividade e demandam interpretação constante, o que é altamente perigoso e contingencial. Diante das seleções possíveis e alternativas estabelecidas pelo quadro das operações fictícias, por mais que estejamos vivendo em um mesmo meio, as ações escolhidas para buscar e produzir sentido podem gerar inseguranças e incertezas.

Até porque, segundo Schmidt, as condições de observação constituídas operam contra algo que é inobservável nesses processos – “outra-observação” de uma identidade própria: “Portanto, nosso ‘eu’, como a experiência nos ensina, permanece para sempre sozinho em todas as interações sociais”

(SCHMIDT, 2007, p. 118). Pois o que não se comunica, não é visto. Eu observo e sou observada pela comunicação, e é nesse ato, na construção de narrativas, que apresento a mim e percebo o outro. Mas o que há em mim que não se manifesta, acaba por se isolar.

Quantas vezes nos deparamos com a incômoda (e, em certas ocasiões, dolorosa) percepção de que nossa identidade cognitiva pode, pela auto-observação ou outra-observação, ser dissociada da identidade social...

Assim, entender a derivação da identidade como a flutuação interativa de suposições e pressuposições, de referências e atribuições, implica concluir que identidade não é algo solidamente dado, mas resultado de processos. A produção de identidade ocorre necessariamente nas histórias e nos discursos e, conseqüentemente, participa, consciente ou inconscientemente, dos padrões de ordem à disposição dos agentes em uma sociedade na forma de quadros de dependência interativa de histórias&discursos e de modelos de realidade&programas culturais.

Mas o livro de Schmidt tem no título história e discurso e, até certo ponto, envolve perceber e analisar padrões sociais disponíveis de narração na construção das identidades.

A questão, a princípio, pareceu-me um paradoxo. Ao mesmo tempo que nossa identidade deve ser vista como um processo não-estável, buscamos o tempo todo incluí-la em algo determinado socialmente.

Schmidt (2007) argumenta, no entanto, que identidade resulta de autorreferências observadas nas autodescrições (formação da identidade por si mesma) e autorrepresentações (formação da identidade pelos outros). Ambos os processos tomam lugar no espaço concreto das relações, i.e., nas histórias e nos discursos. O que sempre foi uma bela imagem para mim – pensar que é no encontro com o outro que confirmo, mudo, renovo e expando minha identidade.

Com relação ao quadro de modelos de realidade&programas culturais, ou seja, a questão da representação da identidade social, torna-se importante

manter a continuidade da representação de um conjunto relevante de referências e certificar-se que as variações de representação nos diferentes conjuntos não só permanecem compatíveis para representar o agente/observador (na complementariedade de *self*, ego e alter), mas aceitas ou ao menos toleradas pelos membros do grupo.<sup>23</sup>

A questão da identidade está, então, diretamente relacionada ao que, desde o início, Schmidt destaca como dois problemas centrais da ação humana: temos sempre a possibilidade de selecionar (consciente ou inconscientemente) o conjunto de possibilidades que podemos imaginar concretamente, mas que não são percebidas prontamente em uma determinada situação, ou seja, nas contingências que se apresentam em nossas vidas a todo momento. Então, seleção constitui necessariamente contingência e vice-versa. Lidar com a contingência é, portanto, uma tarefa permanente da vida social humana.

As seleções que fazemos estão vinculadas a nossa autonomia cognitiva, que deve ser conciliada com as condições de orientação social, que nos capacitam para ação e comunicação. O segundo problema fundamental da vida humana é, portanto, a mediação entre a autonomia cognitiva e orientação social.

A mediação entra em ação, principalmente, com recursos de esquemas narrativos que constroem o conhecimento coletivo, observados nas autodescrições comunicativas.

Schmidt (2007) defende que, nas autodescrições cognitivas e comunicativas – prototipicamente nas autobiografias – nós, como agentes/observadores, concebemos uma ordem dinâmica biográfica na qual ajustamos nossas ações e comunicações em histórias e discursos. Orientamos nossa autodescrição e autorrepresentação pela observação da observação e pela descrição dos outros – fabricada e comunicada por eles. Nesse processo, a formação e a estabilização da identidade depende da competência dos agentes

---

<sup>23</sup> Schmidt diz que não cabe no estudo de H&D tratar das chamadas identidades negativas ou reações patológicas na forma de neuroses ou psicoses que podem se desenvolver com base em ambiguidades e conflitos profundos – instabilidades que não geram atos de comunicação e questionamentos próprios do observador de segunda ordem –, mas que também podem incluir artistas em várias possibilidades de expressão (ver SCHMIDT, 2007, p 119-120).

em conseguir sintetizar eventos em ações que tenham algum significado, e transformar essas ações em histórias significativas (que servirão para sua autoatribuição).

Dessa forma, Schmidt (2007) diz que as autodescrições cognitivas e as autorrepresentações comunicativas – que têm a autobiografia como uma possibilidade – não ocorrem continuamente, mas há ocasiões em que são consideradas relevantes. Isso pode acontecer quando nossa atenção for direcionada para lacunas, incoerências ou contradições em nossa autorrepresentação ou quando há a necessidade de fortalecer nossa identidade ou de alguém relevante para o grupo a qual pertencemos.<sup>24</sup>

Na esfera da comunicação, processos de formação de identidade adquirem especificidade na seletividade de histórias e na participação dos agentes nos discursos. Mas ainda devem levar em conta o uso da imaginação e da criatividade, principalmente em estruturas narrativas.

O que torna interessante na perspectiva construtivista é, diante desse processo, sermos capazes de reconhecer e avaliar mais facilmente a diferença entre nossa história e outras histórias – “alguma coisa que deve ser chamada de normalidade e, ao mesmo tempo, pertencer ao extraordinário da vida” (SCHMIDT, 2007, p. 120) –, o tipo e o peso dos discursos nos quais os agentes participam e, finalmente, as contribuições que dão.

Como diz Schmidt, não é por acaso, portanto, que contribuições extraordinárias, como teorias ou invenções, são marcadas com os nomes dos autores e, assim, tornam-se parte permanente de sua (auto)biografia. Nesse contexto, o nome próprio tem sua importância e validade. Até porque, não pressupõe uma identidade estável. A relação aqui estabelecida pode ser outra, como a da diferenciação e da, até certo ponto positiva, exaltação da diferença, além do compromisso com sua autorrepresentação, o que fala do grupo e de si mesmo.

---

<sup>24</sup> Incluo também quando há a necessidade de mostrar e refletir sobre os processos de construção da identidade no tempo e nos espaços ocupados pela vida de um observador de segunda ordem, como os ego-escritos.

No entanto, há a ressalva de que o grau de familiaridade do público e da influência social ou política de determinada representação de identidade certamente é decisivo para o grau de aceitação. O que toma importância considerada se compararmos as atuais sociedades midiático-culturais com séculos anteriores, quando os poderosos estavam em posição previsível com relação ao tipo e à aceitação de sua autorrepresentação. Para Schmidt, especialmente os que ocupam cargos de poder têm como principal objetivo manter a coerência da representação autossuficiente, em função e apesar da observação contínua dos meios de comunicação (SCHMIDT, 2007, p. 121).

Nessa situação, Schmidt destaca outro aspecto importante da formação da identidade, a memória autobiográfica (que ele chama também de *memory-dependence of identity*, 2007, p. 121). Para ele, a promessa implícita feita por uma identidade-representação – “eu sou eu e permanecerei eu para mim e para você” – só pode ser mantida se a memória de resolução de problemas de um agente funcionar tanto para fins de previdência como de retrospecto. Somente assim, a pressuposição da autorrepresentação dos agentes torna-se verossímil, ou seja, eles estão no controle da coerência e da plausibilidade de suas histórias e discursos (governantes de suas casas), de seus passados (isto é, de suas lembranças), e de seus futuros (seus planos) (SCHMIDT, 2007, p. 122).

O que, sem dúvida, as autobiografias intelectuais podem pleitear. O interessante é que isso não exige uma trajetória perfeita de ideias, mas coerências de posturas, mesmo nas mudanças de opinião.

Em busca de uma identidade narrativa, busca-se a ordem e o senso alcançados como identidade. Schmidt diz que, em certa medida, precisamos ser capazes de lembrar todas as narrações relevantes autorrelacionadas que temos apresentado a outros em diferentes constelações e situações como “este sou eu” (SCHMIDT, 2007, p. 123). É preciso ser capaz também de lembrar todas as autodescrições que tenham sido fabricadas no decorrer do tempo para que sejamos capazes de experimentá-las como coerentes e contínuas. E o ponto principal não é, como a recordação de um modo geral, se as lembranças são objetivamente verdadeiras, mas apenas se elas podem efetivamente criar

coerência e legitimação. E isso inclui, então, explicitar mudanças, conceitos, crenças, erros e acertos.

Um trabalho que gastaria demasiada energia se não partisse do princípio de que todo observador de segunda ordem deve explicitar constantemente o lugar de sua fala, seus pressupostos, pensamentos e trabalhos. Se pensarmos, por exemplo, em Said e Bourdieu e na quantidade de textos, entrevistas, filmes, documentários e trabalhos sobre eles, que se multiplicam *ad infinitum* nas sociedades midiático-culturais, sem essa condição ética de autorrepresentação e sem a condição de consciência da formação de uma identidade seria um trabalho impossível.

Assim, para ele, os processos de formação e da representação da identidade devem ser observados com o olhar para os aspectos cognitivo, afetivo e moral, todos profundamente interconectados.

Os aspectos cognitivos têm como principais preocupações a verdade (que não está relacionada com a realidade) e a sinceridade. Se quisermos ser julgados positivamente pelos outros, então, nossas autorepresentações devem se encontrar com as expectativas sociais de verdade e sinceridade. Uma expectativa, como diz Arfuch e Toro, apesar das inúmeras possibilidades narrativas do espaço autobiográfico, que continua presente para o leitor.

Para Schmidt, não é sem razão que romances e peças estão repletas de debates sobre o tema ‘vivendo uma mentira’ (SCHMIDT, 2007, p. 122).

Aspectos afetivos estão relacionados a preocupações com a identidade-produção e a identidade-representação, que se sentem satisfeitas somente se um equilíbrio positivo de prazer e dor puder ser conseguido com base em um equilíbrio entre os desejos e as necessidades pessoais e as demandas sociais. Nas palavras de Arfuch (2010) relacionadas à questão das narrativas autobiográficas, compartilhar um valor a respeito do imaginário da vida como plenitude e realização.

Aspectos morais lidam com a necessidade de ter uma “consciência tranquila” no que diz respeito a valores, isto é, não se sentir condenado a ser

hipócrita. Além disso, devemos nos apresentar como moralmente válidos para nossos parceiros de interação a fim de ganharmos sua aprovação. Por essas razões, a crítica moral nos atinge de maneira particularmente dura porque pode enfraquecer decisivamente nossa “reputação social”.

Sob esse argumento, ele defende que a comunicação se estabelece com base em duas relações triplas indissolúveis – cognição, cultura e meios de comunicação; identidade, moralidade e verdade.

Não funciona como um pacto, mas representa uma constituição social, parte de nosso acervo – por isso, podemos perceber como a crise desses valores pode gerar uma crise na comunicação e fazer as autorrepresentações perderem a credibilidade, principalmente quando pensamos na questão da memória.

### 3.2.

#### A instância da observação de segunda ordem

Mas o que conheceremos observando as ações do outro? Conheceremos suas emoções como fundamentos que constituem suas ações. Não conheceremos o que poderíamos chamar de seus sentimentos, senão o espaço de existência efetiva em que esse ser humano se move.

Humberto Maturana, *Emoções e linguagem na educação e na política* (2005)

Leonor Arfuch (2010) defende que o valor biográfico contemporâneo se apresenta como uma forma de compreensão, visão e expressão da própria vida:

Heroico ou cotidiano, fundado no desejo de transcendência ou no amor ao próximo, impõe uma ordem à própria vida – a do narrador, a do leitor –, à vivência por si só fragmentária e caótica da identidade, o que constitui uma das maiores apostas do gênero e, conseqüentemente, do espaço biográfico (ARFUCH, 2010, p. 56).

No espaço biográfico, há um lugar para os exercícios de ego-histórias. Segundo a autora, assistimos a um auge de autobiografias intelectuais, a narração autorreferente da experiência teórica e a autobiografia como matéria da própria pesquisa (ARFUCH, 2010, p. 61).<sup>25</sup>

Mas diante da pergunta que ela faz – “Que paixão desmesurada e dialógica impulsiona a tal extremo o desvelamento, a exposição e o consumo quase viciante da vida dos outros?” (2010, p. 61) –, faço outras: Qual o interesse na vida de um intelectual? Por que ele escolhe narrar etapas de vida, cronológica e afetivamente, mas também a construção de uma memória que relata, ou pretende relatar, suas trajetórias intelectuais, em um exercício autorreflexivo que produz até mesmo teoria? Por que o texto autobiográfico como proposta de autoencenação?

De minha parte, explico que me interesse por escritas teóricas relacionadas a novos experimentos de historiografia autobiográfica, ensaiados pelas chamadas ego-histórias. Buscava novas formas de produção teórica e de

---

<sup>25</sup> Leonor Arfuch (2010) faz um levantamento não-exaustivo, mas bastante interessante de formas que, para ela, também ocupam esse espaço contemporâneo da autobiografia (ver páginas 60 e 61).

escritas literárias que reconhecessem limites impostos socialmente entre esferas de saber, realidade e ficção, coletivo e individual, e buscassem transgredi-los, tendo como cenário e perspectiva convicções epistemológicas e molduras sistêmicas de índole construtivistas.

Leio-os como tentativas incansáveis de recuperar a narratividade da experiência, principalmente por saberem que, ao escreverem suas histórias, assumem o paradoxo do narrador contemporâneo que, “ao falar de si, sabe da impossibilidade de falar de si” (OLINTO, 2006, p. 21).

No entanto, é extremamente estimulante pensar a prática dessa escrita como consequência de reflexões de intelectuais envolvidos com questões acerca das formas de produção do conhecimento contemporâneo e as dificuldades de pôr uma vida em narração questionando conceitos adquiridos e utilizados durante o processo de socialização.

Meu interesse segue, inicialmente, os caminhos propostos por Siegfried Schmidt no texto “Sobre a escrita de histórias de literatura” (1996). Ele apresenta três propostas em uma perspectiva construtivista: a história literária como construção de histórias de sistemas literários; a história literária como história dos meios de comunicação; aspectos de aplicação de histórias literárias.

Sobre a terceira consideração, alerta: deve-se perceber o que o conhecimento produz fora do meio acadêmico, reconhecer que histórias literárias são orientadas politicamente, que podem ser usadas para a manutenção, na prática pedagógica, de identidades sociais e preservação de valores políticos (principalmente por Bourdieu e Said serem, também, professores).

Isso é muito importante diante da investigação de novos discursos autobiográficos situados nos limiares da historiografia, da biografia e da ficção que constroem ferramentas teóricas baseadas em uma perspectiva construtivista que tem como fundamentos questões sistêmicas e de observação que estabelecem vínculos com teorias de ação. Já vimos que Maturana e Schmidt, ao rediscutirem os seres vivos como seres determinados estruturalmente,

tornam a realidade dependente do observador e suporte de grandes dilemas de obediência teórica.

Um observador é qualquer pessoa que vive em sociedade e processa suas informações através da linguagem durante sua vida. É ele que constrói sentidos, significados e realidades por meio de um processo indutivo (pelos modelos de realidade e programas culturais do grupo a qual pertence) de construção de um horizonte de conceitos. Como nos lembra a bela imagem de Marcello de Oliveira Pinto, conhecer alguma coisa “significa brincar de roda no mundo das experiências, ou seja, construir e experimentar, como no espaço de potencialidades do lúdico, a realidade” (PINTO, 2010, p. 16).

Entretanto, no sistema literatura, o alerta de Schmidt está diretamente relacionado ao processo de pós-processamento ou avaliação teórica, cujo papel central fica a cargo do observador de segunda ordem, para mim um dos pressupostos mais interessantes do construtivismo. O teórico alemão chega a afirmar que nós temos necessidade da observação de segunda ordem a fim de encontrar e investigar os critérios que regulam nossas observações e descrições (SCHMIDT, 2010, p. 9).

É justamente na observação de segunda ordem que a questão do observador se torna problemática. Um observador de primeira ordem lida sempre de forma não-reflexiva com objetos, com fenômenos, com eventos na vida cotidiana. Não seria prático querer ser construtivista nesta esfera de experiência cotidiana e sofrer a pressão implacável da reflexão neurocizante sobre porque falamos com alguém sobre alguma coisa e não outra. Nesse nível, nem sequer emergem os problemas que perturbam o teórico na investigação da produção científica.

Mas tais questões também não são relevantes para uma pesquisa empírica tradicional fundada sobre premissas de objetividade e imparcialidade. Elas só surgem quando, na ótica de um observador de segunda ordem, se questiona a operação da observação de primeira ordem, ou seja, se questiona em que consiste nosso conhecimento/saber e de que maneira conhecemos e sabemos; percebe ou indaga como atribuímos sentido ao que vemos, interpretamos e

descrevemos; como são organizadas nossas experiências e a percepção de nosso mundo experiencial. Dessa forma, cabe ao teórico (ou intelectual) ser o observador de si mesmo em seu ato de observar.

Há, aqui, duas distinções importantes. Quanto às ordens de observação, lembro que elas não têm um caráter hierárquico de importância e que mesmo o teórico não é observador de segunda ordem o tempo inteiro. No entanto, ele trabalha conscientemente com quadros teóricos que operam com a inserção da diferença e, conseqüentemente, não se relacionam com concepções globais e definitivas, dualismos e hierarquias, mas com construções de mundo parciais e reconsideráveis, que constroem identidades provisórias, equilíbrios flutuantes. Sistemas literários, ou melhor, sistemas sociais, que funcionam como orientadores de sentido inexistem na realidade social concreta e, portanto, não possuem *status* ontológico. São categorias do observador, de um construto teórico que precisa ser avaliado de acordo com sua utilidade científica, sua competência na solução de problemas – e não segundo suposta adequação a uma realidade.

Por isso mesmo, trabalhar com o conceito de observador de segunda ordem não condiz com uma visão tradicional de imparcialidade e objetividade, que moveu durante muito tempo a crença de como deveria ser o trabalho teórico e intelectual e o modelo de porta-voz de causas universais de justiça e verdade absolutas que deveria seguir. Embora isso não signifique necessariamente se relacionar com verdades possíveis e questões de justiça sociais, problematizando real/irreal, verdadeiro/falso, sujeito/objeto, identidade/não-identidade, que sabe não corresponder à realidade, mas a regras humanas para a construção de conceitos como “ser”, “significado”, “si próprio” (SCHMIDT, 1982, p. 357).

Isso remete à outra questão. Desde o nascimento do intelectual moderno idealizado na manifestação pública do escritor francês Émile Zola, no fim do século XIX, há um espaço ocupado por uma tradição de engajamento político do intelectual de esquerda a favor de causas que defendam a justiça contra o autoritarismo (ou tirania) do poder do Estado.

Zola, em carta aberta intitulada “J'accuse” publicada em 13 de janeiro de 1898 no jornal *L'Aurore* e dirigida ao presidente da República Félix Faure, se posicionava contundentemente contra a condenação do oficial judeu Alfred Dreyfus, suspeito de espionagem e julgado por traição à pátria. Seguida por duas mil assinaturas de protesto de escritores do porte de Anatole France e Marcel Proust, além de numerosos artistas, cientistas, jornalistas e estudantes que se entendiam como elite espiritual do país, desencadeou uma onda de protestos a favor da revisão de um processo visto pela opinião pública como erro de justiça.

Durante décadas, esse foi o papel de relevância social defendido para a atuação pública dos intelectuais como críticos autorreflexivos engajados em causas nobres, que se expressavam na produção e disseminação de textos como meio central de seus discursos, balizados pelo retorno da opinião pública e por instâncias políticas.

Olinto (2004) utiliza Jean-Paul Sartre para pensar no *turning point* dessa postura. Sartre foi até mesmo batizado por Pierre Bourdieu de *intelectual total* – ilustrando de forma modelar esse novo papel e justificando a qualificação por sua presença não só na filosofia, mas também na crítica, na teoria e na literatura, no gênero dramático e no romance.<sup>26</sup>

Sartre assumiu o papel do intelectual de esquerda envolvido na resistência e em questões de justiça social, violência e opressão. Mas Bourdieu (1996), ao analisar sobre o campo em que ele se movimentava, apontou uma grande transformação associada às descobertas e divulgações midiáticas dos *gulags* e da inexistência de instituições políticas democráticas na União Soviética.

Como ressalta Bourdieu, Sartre se silenciou diante dos crimes tornados visíveis e se absteve diante da violência intolerável associada a Stalin, Mao, Pol Pot e, ainda, diante da cegueira em face de regimes totalitários decididos a domesticar o pensamento livre. Por isso, nos últimos anos de sua vida, passou a

---

<sup>26</sup> Ironicamente, Bourdieu também foi chamado assim por seus críticos. Ele se defendia dizendo que ele era sociólogo, esse era “o olhar” que o dirigia para inúmeras questões a fim de problematizá-las, apesar da interdisciplinaridade de suas pesquisas.

ser relacionado com indagações incômodas acerca da morte do intelectual e do fracasso da missão do escritor engajado.

Edward Said tem um belo texto sobre a questão, intitulado “Meu encontro com Sartre” (2003), escrito para narrar o convite que recebera de Sartre e Simone de Beauvoir para participar de um seminário sobre a paz no Oriente Médio organizado pela *Le Temps Modernes*, revista mensal criada por Sartre depois de Segunda Guerra Mundial. Said aceitou com muita alegria e se decepcionou com a apatia, quase um autismo, do intelectual francês diante das questões propostas para o debate.

Aliás, aproveita para dar um pequeno panorama das rápidas mudanças da época, envolvendo Foucault – anfitrião dos debates, que se realizaram em sua casa. Ele deixou claro que não tinha o que contribuir com o debate e só depois, lendo as biografias que escreveram sobre ele, se deu conta da situação: Foucault deu aulas na Tunísia e deixou o país com alguma pressa, segundo ele, por discordar dos distúrbios antisemitas. Mas Said soube, no início dos anos 1990, por uma colega tunisiana de Foucault, que ele fora deportado por causa de suas atividades homossexuais com jovens estudantes (SAID, 2003, p. 22). Além disso, em Paris, Foucault disse que havia estado no Irã, a convite de um jornal, para falar sobre a revolução islâmica, mas depois dos artigos escritos, se afastou de tudo que fosse iraniano e, no fim dos anos 1980, Deleuze, amigo de Foucault, contou que o afastamento dos dois teria sido provocado por diferentes posições relacionadas à questão Palestina: Foucault apoiava Israel; Deleuze, os palestinos.

Enfim, a época era complexa, exigindo observações constantes de posturas que envolviam muito mais do que causas ou discursos universais, mas conhecimento e posicionamento sobre posturas que ultrapassavam, e muito, os muros das academias e as páginas dos livros.

No entanto, Said (2003) diz que a visão frágil que teve de Sartre – e o fato de não ter correspondido à sua expectativa quanto a seu posicionamento relacionado ao tema do debate – não apaga suas posições públicas e heroicas sobre a Argélia e o Vietnã, seu trabalho a favor dos oprimidos, sua abrangência

e qualidade literária – pelas quais ganhou e rejeitou o Prêmio Nobel de Literatura. E questiona o fato dele ter sido considerado uma ex-celebridade caluniada e ter se transformado (por causa da cegueira dos *gulags*) do mais citado *maître penseurs* francês ao menos lido e menos analisado em um espaço de vinte anos.

Pergunto-me se essa não pode ter sido uma das causas para os intelectuais terem se fechado em intramuros universitários, voltados a defender uma postura de objetividade e neutralidade, e contribuído para fortalecer a imagem do *Homo academicus* criada por Bourdieu (1998a), que tinha como proposta analisar a universidade francesa como uma organização, infiltrando-se na dinâmica acadêmica, tentando caracterizá-la pelos interesses específicos que a regem (postos acadêmicos, contratos de edição, reconhecimentos e gratidões), as formas de poder que nela operam, na maioria das vezes imperceptíveis aos olhos daqueles que não fazem parte desse universo, e as trajetórias sociais dos indivíduos imersos na estrutura (incluindo ele mesmo).

Para Bourdieu, muitas das tomadas de posição dos intelectuais, em matéria de política, se devem à ambiguidade de sua posição de dominados entre dominantes. Essa ambígua relação de poder leva muitos a apelarem a seus títulos escolares, em um resgate similar aos títulos de nobreza de outrora, transformando-os, como base para suas competências, em um tipo de passaporte para a “Nobreza do Estado” contemporâneo, e mantendo-os presos a ambição de, como os intelectuais à moda antiga, serem detentores de todas as respostas.

Nessa análise, Bourdieu afasta a ilusão de “intelectuais sem laços nem raízes” e ainda aponta a forma “patética” como alguns intelectuais, ao disputarem o jogo realizado pelo *homo academicus*, adaptam suas dissertações aos temas do momento sem compartilhar pressupostos, visão crítica ou domínio de assuntos específicos.

Ao vislumbrar a possibilidade de objetivar seu universo e questionar uma instituição cuja legitimidade está baseada na reivindicação da objetividade e universalidade das próprias afirmações, Bourdieu acaba por chamar atenção

para questões que vão além das origens sociais, étnicas ou sexuais do produtor cultural, como a importância da posição do intelectual e de seus textos no campo da produção cultural.

Tanto a questão tratada por Said sobre Sartre como as propostas por Bourdieu sobre algumas posturas intelectuais e produções culturais, remetem ao que Siegfried Schmidt (2007) explicita: nas sociedades midiático-culturais em que vivemos, há a necessidade de criação de uma identidade narrativa. As especificidades dos diferentes meios de comunicação definem, de forma relevante, quais tipos de narrativas podem ser ditas, de que formas e para quais conjuntos de destinatários (SCHMIDT, 2007, p. 123).

A eficácia da mídia não apenas determina o alcance, o armazenamento e a variabilidade da criação da identidade narrativa, como também indica sua posição nos processos de comunicação da sociedade. Nesse sentido, a formação e a diferenciação das narrativas operam com duas estratégias: a política de memória e os estereótipos.

Para Schmidt, a política de memória é realizada para ajustar o passado de uma sociedade comunicativa e torná-lo um agente da autoconsciência contemporânea. Omissão, supressão e “embelezamento” servem como procedimentos adequados para lidar com os arquivos, utilizados seletivamente de acordo com o interesse e a motivação. Já a criação dos estereótipos servem para reduzir a comunicação, facilitar justificativas e tornar julgamentos de valor autoevidentes (SCHMIDT, 2007, p. 123).

Por isso, essas estratégias ajudam a construir a identidade de uma sociedade (que Schmidt considera como uma ficção do discurso), ou seja, aquilo que a diferencia de outras, especificada pela estrutura de dependências interativas do modelo de realidade e programa de cultura, que se concretizam pelas ações de comunicação. Identidade, portanto, surge para os membros da sociedade por meio da organização de referências sob a forma de narrativas de autoconfiança e da historiografia. Schmidt chama esse processo de construção de “uma espécie de autobiografia social”, que é distribuída nos domínios

cognitivos de todos os membros da sociedade e incorporada em organizações (SCHMIDT, 2007, p. 123).

Edward Said, no livro *Representações do Intelectual* (2005), resultado das “Conferências Reith de 1993” proferidas para a BBC de Londres, reflete justamente sobre essas questões que, para ele, envolvem pensar sobre os dilemas vividos pelo intelectual contemporâneo. Afinal, fazer parte de um grupo, organizar-se em partidos, sindicatos, associações ou até mesmo um grupo específico de caráter acadêmico, construindo e consolidando com base nisso sua identidade social e narrativa, é legítimo. Mas cabe ao intelectual questionar sempre como essas molduras são construídas e perceber que elas podem e devem expor os limites exteriores mais fortemente do que delimitar o que há dentro dela.

Até porque, para ele, “uma das tarefas do intelectual reside no esforço de derrubar os estereótipos e as categorias redutoras que tanto limitam o pensamento humano e a comunicação” (SAID, 2005, p. 10).

Said defende uma concepção sobre a práxis do intelectual que envolve compromisso político, ou melhor, ação pública. Assim como Bourdieu, e em alguns pontos muito próximo do conceito de observador de segunda ordem, neste livro, ele lembra que todos vivemos em uma sociedade e somos membros de uma nacionalidade com sua própria língua, tradição e situação histórica. Mas pergunta:

Até que ponto os intelectuais são servos dessa realidade, até que ponto são seus inimigos? A mesma coisa acontece com a relação dos intelectuais com as instituições (academia, Igreja, entidade profissional) e com os poderes de um modo geral, os quais, na nossa época, cooptaram a intelectualidade em grau extraordinariamente alto [...] Por isso, a meu ver, o principal dever do intelectual é a busca de uma relativa independência em face de tais pressões. Daí minhas caracterizações do intelectual como um exilado e marginal, como amador e autor de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder (SAID, 2005, p. 15).

Isso pressupõe pensar na força do grupo, de aceitar e ajudar a construir a identidade narrativa social e, até certa medida, por ela ser narrado, a tal ponto que a produção e a representação da identidade social e da identidade pessoal

sejam afetivamente carregadas e aceitas, sem precisarem de mais explicação. Uma posição estável e confortável... quase tentadora.

Mas compartilho com o papel idealizado para o intelectual contemporâneo por Hans Ulrich Gumbrecht trabalhado por Olinto (2004). Ao localizar a sua forma de atuar no espaço da universidade, que deve corresponder, segundo ele, a um “catalisador de complexidades intelectuais”, Gumbrecht traduz a experimentação do intelectual contemporâneo em necessidade de desenvolver um “pensamento de risco”.

Na perspectiva construtivista aqui trabalhada, o entendimento se dá em dois níveis: como um processo cognitivo de construção de sentido; como um processo social de atribuição de satisfação de expectativas. Como diz Schmidt, funciona assim: alguém lê um texto e começa a ter ideias; outro (ou o autor) observa as reações linguísticas e não-linguísticas dos parceiros e decide se eles reagiram adequadamente, ou seja, em conformidade com suas expectativas relacionadas a uma oferta de comunicação etc. (SCHMIDT, 2007, p. 79).

Nesse contexto, os textos (ou produtos midiático-culturais) funcionam como gatilhos de construção cognitiva de estruturas de conhecimento que orientam significativamente nossa percepção, porém, não são capazes de determinar com precisão as estruturas específicas do sistema de conhecimento, uma vez que toda construção depende apenas dos estados e modos de operação do sistema no tempo das construções.

O que percebemos é que construções de sentido estão vinculadas a agentes/observadores (seleção e contingência), mas não são necessariamente subjetivas. Dependem, no processo de comunicação, dos quadros de dependência interativos formados pelo modelo de realidade&programa cultural, complementar ao de histórias&discursos, que mantêm tanto para a perspectiva de conteúdo (sentido relacionado) como para a relação de comunicação (ação relacionada).

Assim, a interatividade da comunicação no discurso teórico, por exemplo, envolve um processo reflexivo mais radical entre os parceiros da comunicação a partir da percepção do quê a comunicação oferece para sua

recepção cognitiva e para a aplicação prática de vida – exclusivamente operações específicas do sistema, por um lado, e o entrelaçamento de comentários entre os parceiros de comunicação, por outro.

Para Schmidt, então, quanto mais forte e inequívoca for a reflexividade expressa nos processos, maior é o risco e mais sofisticadas serão as medidas preventivas para garantir o sucesso da comunicação: a pressão moral sobre os parceiros de comunicação é aumentado (compromisso com a verdade, sinceridade e autenticidade), a densidade da observação de segunda ordem é amplificada, a avaliação dos resultados da compreensão é adiada até o início de operações previstas pela interconexão etc. (SCHMIDT, 2007, p. 81).

Pensamento de risco, então, poderia acontecer, através de textos, exigindo essa reflexividade maior nos processos de comunicação? Schmidt reafirma que em toda comunicação – com exceção de formas específicas como humor, publicidade, relações públicas etc. – os parceiros tacitamente postulam a observância estrita de princípios de orientação moral obrigatórios, como sinceridade, veracidade e confiabilidade (2007, p. 82).

Mas como o intelectual ou observador de segunda ordem, assumindo riscos, consegue manter sua identidade associada a questões de veracidade e sinceridade, próprias da comunicação?

Schmidt (2007) diz que as funções da comunicação partem da suposição tácita de que os conhecimentos a adquirir e atribuir aos outros é verdadeiro. Por isso, como já vimos, a comunicação possui duas relações triplas indissolúveis: cognição, cultura e meios de comunicação; identidade, moralidade e verdade.

Não é à toa que os meios de comunicação das sociedades têm mecanizadas a utilização de meios de comunicação das instituições técnicas e sociais, explorando os sistemas de mídia disponíveis ainda para a observação mútua, a fim de descobrir e estigmatizar formas inaceitáveis de comunicação.

Seriam as que provocam riscos? Por exemplo, quando o intelectual utiliza como plano de apresentação de sua(s) identidade(s) esquemas narrativos

de apresentações autobiográficas, associando definitivamente observador e objeto, identidade cognitiva e social?

A narração está intimamente ligada à construção da identidade. O agente/observador que se lembra e narra deve decidir sobre a política de identidade que pretende usar e preservar – ou seja, que tipo de gerenciamento de memória e narração ele executará em diferentes graus de consciência. Em se tratando de um observador de segunda ordem, observar a observação da construção presente de histórias passadas.

Assim, não há um caminho específico para construir uma identidade narrativa, mas a postura do observador de segunda ordem ao questionar seus questionamentos e definir conceitos específicos justamente para pô-los em discussão é, para mim, uma pista de autoencenação através da autobiografia intelectual.

Uma trajetória possível, no entanto, pois construída ao longo da vida e de riscos assumidos. Por exemplo, Bourdieu disse a Wacquant (2002) que ao estudar a universidade para escrever *Homus academicus*, ele estudou também a si próprio, já que era produto da universidade. Miriam C. Said, viúva de Edward, escreveu uma carta após sua morte. Entre vários trechos belíssimos, destaco, aqui, este:

Ele continua a nos lembrar de que nós temos de assumir riscos intelectuais, pois as chances de sucesso são maiores do que se imagina [...]. Edward nos chama a continuar nessa direção através de seus estudantes, leitores e ouvintes. Nós temos de continuar. Edward Said, o professor, o acadêmico e o intelectual, acreditou que o criticismo e o dissenso são saudáveis. Eu os deixo com essa esperança. Manter a sua memória viva é manter Edward Said vivo (SAID, MARIAM, C.).

Se pudermos perceber uma possibilidade de, nas sociedades democráticas atuais, a figura do intelectual ser substituída por figuras de ações diversas, mais flexíveis e menos normativas, que a autoridade antes nele depositada não seja mais aceita incondicionalmente, a retirada da esfera pública para os espaços da academia (sem processos de comunicação que os extrapolem) não é uma solução viável diante da proposta construtivista do observador de segunda ordem.

Principalmente porque, seguindo os passos de Daniela Versiani (2005), percebo nesse nível de observação duas atitudes fundamentais associadas a uma conduta ética: a explicitação de pressupostos – pautada pela disposição para o diálogo – e a incansável postura autorreflexiva.

As formas de sua autorrepresentação pelas ego-histórias, então, sinalizam a vontade incessante de transcender o campo restrito de sua comunidade científica e manifestam o desejo de reconhecimento dos seus gestos em horizontes mais amplos.

Dessa forma, são um risco. Explicitam que as ações não podem ser separadas dos portadores das ações nem de avaliações afetivas, morais. Ações são, portanto, construções interpretativas que não precisam ser idênticas para todos, aliás, talvez jamais possam ser idênticas, porque estamos “presos” em diferentes histórias ou diferentes histórias de vida.

Não deixa de ser “uma atitude engajada” defender que linguagem e emoção, como diz Maturana (2005), não são coisas ou elementos isolados, ocorrem no fluir do viver em uma rede de conversações, e transformam a comunicação em ação dos sentidos percebidos.

Assim, em um mundo cada vez mais fluido, como seria possível assumir a narração de uma autobiografia tendo a consciência de que, mesmo se formos capazes de definir a moldura do sistema que nos envolve como a moldura da moldura de nossa consciência, nunca saberemos ao certo onde estamos posicionados ou se pertencemos ao entre-lugar que ela sempre nos remete – o entrecruzamento de saberes, tempos e identidades que se deslocam constantemente?

### 3.3.

#### **Teórico: autor e personagem na construção de ego-escritos**

Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais Provérbio árabe<sup>27</sup>

Havendo emergido algo novo no campo e no mundo acadêmico, há que aparecer algo novo na página!

Clifford Gertz, *Obras e vidas*

O termo ego-história foi cunhado pelo historiador Pierre Nora (1987), que lançou a ideia em uma coletânea de ensaios, no fim dos anos 1980, reunindo oito importantes historiadores franceses – Maurice Agulhon, Pierre Chaunu, Georges Duby, Raoul Girardet, Jacques Le Goff, Michelle Perot, René Rémond e o próprio Nora. Para ele, era o laboratório de elaboração de um novo gênero, surgido das necessidades de adequar a prática historiográfica aos movimentos que abalaram as referências clássicas da objetividade, reivindicar a investigação do presente também pelo historiador e perceber a relação entre vida e prática acadêmica. Na leitura dos textos, pode-se perceber a produção de múltiplas e heterogêneas subjetividades, que constroem uma nova forma de falar de si que reúne vivências compartilhadas por vários indivíduos.

Desde a primeira leitura da proposta de Nora percebi o encontro com a concepção de ciência defendida por Schmidt (1989a), que pode ser uma aquisição verbalizada, orientada teórica, explícita e sistematicamente por experiências empíricas intersubjetivas. O valor científico não é encontrado na objetividade dos resultados que cria, mas em determinados procedimentos com o objetivo de adquirir experiência e fazer essa experiência acessível a outros.

---

<sup>27</sup> Há muito li essa citação e anotei: página 60 do livro *Apologia da História*, de March Bloch. Em um exercício ego-reflexivo percebi o quão importante é essa questão para mim: pela união da questão social com a do observador; pelas possibilidades (afinal, seria essa a origem do conflito de gerações?); pela força de propor a questão do tempo/conhecimento – é o meu presente que direciona e constrói o olhar para o passado.

Schmidt afirma que o cientista deve explicitar sua construção teórica, intencional e holística, critérios de valores utilizados e objetivos sociopolíticos, definindo seu espaço público e tendo a consciência do local de sua fala.

Para essa finalidade, categorias particulares e diferenciações semânticas são entrelaçadas de acordo com critérios de vida prática, culturalmente marcados e socialmente introjetados. Afinal, tudo que eu falo, faço ou sinto está de acordo com suposições e pressuposições internalizadas durante o processo de socialização, e que podem ser concretizados, com base nos modelos de realidade e programas culturais, em minhas histórias e discursos.

Voltamos, então, à questão do observador de segunda ordem, completamente incluído no mundo observado – e consciente disso. Sabe também, dentro da perspectiva construtivista, que na ação comunicativa não há transferência de pensamentos ou de informações, mas interações. Dessa forma, podemos perceber o fim da separação entre linguagem da observação e linguagem da teoria. Não pode haver dualidades em um mundo que, para Schmidt (1982), está próximo do que vislumbrou a física moderna e a mística oriental: um sistema de componentes inseparáveis que se influenciam mutuamente e que estão em constante movimento. Nesse sentido, até conceitos como espaço e tempo são dimensões no campo das decisões e não indícios do meio.

As ego-histórias tornam-se, inseridas nessa perspectiva, incríveis possibilidades de produção teórica pelo observador de segunda ordem. Afinal, embora tenha como referente o acontecimento empírico, qualquer fato histórico (do sujeito ou da sociedade) só é acessível ao homem através dos atos de comunicação, o que inclui em destaque a forma textual. Deve-se, então, prestar atenção ao texto.

A produção teórica que propõe a construção de uma experiência e não apenas um relato de vida ou relatos de e sobre documentos, como vimos, não é nova. Mas dar-se conta de sua possibilidade no contexto do paradoxo da condição de narrador contemporâneo, como diz Heidrun Krieger Olinto,

inaugura “um novo estilo (auto)biográfico intelectual” (OLINTO, 2006, p. 221).

Não se trata apenas de pensar sobre o que se faz, mas buscar a explicitação, na prática da escrita, da tentativa de adequar as experiências com os relatos delas, questionar as estruturas herdadas do passado e diminuir a tensão, que parece irrevogável, entre o modo como sentimos que vivemos e as formas usadas para exprimir essa sensação. E isso não envolve apenas modos de percepção e avaliação de modelos teóricos, mas também posturas de vida.

Talvez, por isso, muitos historiadores convidados por Nora tenham recusado o convite de escrever uma autobiografia intelectual e estabelecer a ligação pessoal que mantiveram com suas escolhas teóricas, conceituais e profissionais. No livro, ele lamenta particularmente a recusa de Michel de Certeau, que teria contribuído com uma amostra da “tentação psicanalítica” na história. A justificativa de Certeau aponta a dificuldade de se render a esse tipo de narrativa: “Mas nesta escansão de informações e de solidariedades, não podia tratar-se de autobiografia: não é o meu estilo [...] Não me sentiria à vontade naquela escrita, se bem que a tenha estudado muito e que seja fascinante” (NORA, 1987, p. 354).

Pierre Nora ressalta que não propunha que o historiador contasse sua intimidade, como em busca de uma cura analítica, mas testemunhasse – usando os métodos da história – sobre si mesmo, tentando explicitar as motivações pessoais que o levaram a escolher um objeto de estudo e não outro, e também por qual percurso chegou a essa escolha. Os que aceitaram se propuseram a encarar o desafio, mas ele identifica a quase autocensura que tiveram, além de certa timidez, em realizar o exercício:

Toda uma tradição científica levou os historiadores, desde há um século, a apagarem-se perante seu trabalho, a dissimularem a personalidade por detrás do conhecimento, a barricarem-se por detrás de suas fichas, a evadirem-se para outra época, a não se exprimirem senão por intermédio de outros, permitindo-se fazer, na dedicatória da tese, no prefácio do ensaio, uma confidência furtiva (NORA, 1987, p. 9).

O antropólogo George Marcus (1986) diz que na ânsia de conformidade aos cânones da retórica científica, o teórico se via refém de um realismo

cômodo e ilusório. E, como consequência disso, o teórico era obrigado a viver em uma espécie de terceira pessoa. Assim, ele propõe algumas questões: Por que pretendemos ser estranhos a nosso passado? O que silenciava o ‘eu’ no discurso intelectual? De que modo as palavras se ligam ao mundo, os textos a experiências e as obras às vidas? (MARCUS, 1986, p. 177).

Os questionamentos fazem parte de uma reflexão sobre os procedimentos da pesquisa de campo etnográfica incluída nas chamadas críticas de *Writing Culture* dos anos 1980, como vimos, momento da interdisciplinaridade que volta a pôr em caminhos que permitem o cruzamento artes, humanidades e ciências sociais. Isso possibilitou um exame crítico do mecanismo textual de produção do conhecimento e da questão da autoria e da autoridade de quem escreve. No caso da antropologia, como tão bem ressalta Daniela Versiani (2005), leva ao questionamento de uma tradição comprometida com uma função documental e representação naturalista, impulsionadas pela crença da possibilidade da observação distanciada e totalmente separada de outros mundos e outras vidas, tomados formalmente como objetos de pesquisa.

No primeiro capítulo, falei sobre a perda generalizada da confiança nas histórias aceitas sobre a natureza da representação, etnográfica ou não, e o fato de antropólogos e historiadores (apesar das diferenças de olhares), começarem a questionar a possibilidade e a validade de seus escritos.

Clifford Geertz (2005), dando continuidade a essa linha de pensamento, afirma que não se pode fugir ao ônus da autoria<sup>28</sup> e não há possibilidade de transferi-lo para o método ou a linguagem. No entanto, deve-se pensar que “havendo emergido algo novo ‘no campo’ e ‘no mundo acadêmico’, há que aparecer algo novo na página” (GEERTZ, 2005, p. 193).

Questão fundamental para pensar nas autobiografias intelectuais aqui denominadas de ego-histórias. Geertz diz que pela confusão ocidental do ficcional com o falso, da compreensão das coisas com a invenção delas, parece que a realidade tem uma linguagem em que prefere ser escrita: “o que leva à

---

<sup>28</sup> Utilizo aqui para, sem entrar em polêmicas, defender a proposta de Schmidt (2007) de identidade narrativa.

ideia mais estranha de que, perdido o literalismo, também a realidade se perderá” (GEERTZ, 2005, p. 183).

Como nas pistas que dei ao começar a falar de autobiografias, essa é uma questão que se aprofunda quando se dá a aproximação da história e da antropologia com a literatura, ou melhor, com um tipo de escrita associada até então a seu universo – a narrativa.

Para Giovanni Levi (1996), as relações entre história e narrativa têm na biografia o canal privilegiado pelo qual os questionamentos e as técnicas peculiares da literatura se transmitem à historiografia. A infinidade de modelos e esquemas biográficos que a literatura comporta suscitou problemas, questões e esquemas psicológicos e comportamentais que puseram o historiador diante de obstáculos documentais muitas vezes intransponíveis: “a propósito, por exemplo, dos atos e dos pensamentos da vida cotidiana, das dúvidas e incertezas, do caráter fragmentário e dinâmico da identidade e dos momentos contraditórios de sua constituição” (LEVI, 1996, p. 169).

Para ele, mesmo que as exigências de historiadores e romancistas sejam diferentes, se tornam mais parecidas quando há a renovação da história narrativa, o interesse por novos tipos de fontes (quem sabe, os já citados “documentos perecíveis” de Lacouture?), que vão além do questionamento se uma vida pode ser escrita.

Levi diz que a maior dificuldade e as distorções mais gritantes encontradas com relação à biografia – e incluo a autobiografia – é que os historiadores imaginam que os atores históricos obedecem a um modelo de racionalidade anacrônico e limitado:

Seguindo uma tradição biográfica estabelecida e a própria retórica de nossa disciplina, contentamo-nos com modelos que associam uma cronologia ordenada, uma personalidade coerente e estável, ações sem inércia e decisões sem incertezas (LEVI, 1996, p. 169).

Teria sido essa a fonte das dificuldades encontradas para escrever as ego-histórias? A crença na ilusão biográfica levantada por Bourdieu? No entanto, ambas reacendem o debate sobre as técnicas argumentativas e o modo pelo qual uma pesquisa se transforma, por meio de uma ação comunicativa, em um

texto. O fato é que o exercício autorreflexivo na produção teórico-conceitual invade o universo da literatura ao escolher a escrita considerada literária e intensifica a discussão sobre textos reconhecidos como científicos.

Beatriz Sarlo (2005) afirma que historiadores, por exemplo, ao falarem sobre a relatividade do fato, referiam-se à impossibilidade de falar de um relato sem incluí-lo em uma trama, que não é necessariamente apenas uma ordem cronológica, mas também uma ordem de níveis. É a trama que define a pertinência das inclusões e das exclusões, que possui uma vontade construtiva, que tece hipóteses de vínculos, desenvolve processos estabelecidos por princípios e regulados por ideias – muitas vezes em conflito – do que seja uma história que vale a pena ser contada: os sujeitos, as séries de fatos, a relação entre fatos e sujeitos, a perspectiva, os modos da figuração e do discurso (SARLO, 2005, p. 77-78). Assim como Leonor Arfuch (2003), para quem a trama é o produto do entrecruzamento da história e da ficção e é na narrativa que ela se desenvolve.

E a narrativa é, para Arfuch, que trilha os caminhos traçados por Ricouer, a forma por excelência de estruturação da vida: “O tempo se torna humano quando é articulado na forma de uma narrativa” (ARFUCH, 2003, p. 47). Há laços entre a atividade de contar uma história e o caráter temporal da experiência humana urdidos pela trama do relato.

Schmidt (2007) defende que a história é uma ordenação criativa da síntese de ações dentre uma sequência de eventos que começa no presente, no ato da enunciação. É no tempo presente (e não no Tempo, que seria irrepresentável) que olho para o passado.

Nesse momento, pensar sobre o exercício do historiador em narrar sua vida pode ajudar a entender a dificuldade de estabelecer uma relação possível entre o tempo de suas vidas no mundo, o do relato e o da leitura. O fato de terem a consciência do eixo de diferentes temporalidades que se articulam com o arco vivencial de um eu presente, diferente do eu construído pela lembrança, permite que se afastem da ilusão substancialista de “um sujeito idêntico a si mesmo” (ARFUCH, 2003, p. 48). No entanto, há uma identidade construída

por textos, palestras, aulas e articulações públicas de historiadores, professores, teóricos, intelectuais. A trama não pressupõe, a priori, a não existência desse narrador, na verdade chega a exigir que se apresente como a categoria de uma prática – o autor/ator, que age e que vem a público reivindicar suas ações.

É a consciência do caráter paradoxal da autobiografia – a admissão da divergência constitutiva entre vida e escrita.

Arfuch (2010) ressalta que para além da diversidade estilística na oscilação entre *mimesis* e memória, entre uma lógica representativa dos fatos e o fluxo da memória, há um devir metafórico da vida na escrita que, mais do que um traço imitativo, é um processo construtivo, “no sentido como Ricoeur entende a *mimesis* aristotélica, que cria, apresenta algo que, como tal, não tem existência prévia” (ARFUCH, 2010, p. 135). No entanto, a variabilidade individual no que diz respeito a essa criação, a irredutibilidade de cada experiência, mesmo em seus acentos sociais compartilhados, “não impede um forte efeito convencional, repetitivo, que afasta a autobiografia do romance e sua multiplicidade de formas narrativas” (ARFUCH, 2010, p. 135).

Para ela, é o que faz haver na escrita autobiográfica uma notável persistência de um modelo figurativo de vida. Seria uma forma de evitar a disputa entre texto e vida? De não conseguir se afastar da realidade concreta de um corpo no tempo?

Sob várias perspectivas, me vi como leitora das ego-histórias, por exemplo, buscando encontrar a realidade da pessoas atrás do espelho, ou seja, buscando comprovar a credibilidade dos textos autobiográficos seguindo critérios externos ao texto, comparando-os com outras fontes de informação (e o Google ajuda muito nessa investigação). Mas, ao mesmo tempo, permitia-me aproveitar a história de vida no texto como realidade em si mesma. É o poder da narração.

O fato é que essa questão é paradoxal também para o leitor, mesmo o construtivista. Martha Alkimin (2010) nos lembra que, no senso comum, incluindo os dicionários, ficção está atrelada à ideia de inverdade, mentira ou

engano, refugiada no território da criação e da imaginação artística. Por isso, não requer esforço de compreensão – é oposta à realidade.

Martha, no entanto, defende que a questão não é tão simples assim, pois nós simplesmente não reconhecemos uma ficção ao vê-la porque não a vemos:

Em uma perspectiva construtivista, ficções correspondem a fontes geradoras de modelos de realidade. Um dado modelo, por força dos processos de institucionalização, é aceito, admitido e, por consequência, vivido como a única realidade disponível. Se a realidade que nos apresenta é a realidade e não um entre muitos modelos possíveis, não reconhecemos uma ficção, apesar de ‘vê-la’ (ALKIMIN, 2010, p. 60).

Então, o que está em análise é, como diz Schmidt (2007), o modo como o conhecimento humano se relaciona com o conhecimento humano da realidade e não com a realidade em si. É a base da fórmula construtivista, na qual a construção da realidade pode ser concebida como a realidade da construção.

Já vimos como a proposta de Schmidt de modelos de realidade e programas culturais construídos pelos observadores/agentes, responsáveis pela diferença entre as sociedades, formam um saber coletivo, compartilhado por membros de um sistema social, fundados em fatores cognitivos e normativos de diferenças, assumidos como essenciais e que dependem de uma constante negociação social para sua validação.

Assim, Schmidt propõe que verdade seja vista como unidade de diferenciação (verdadeiro/falso) correspondente a elementos do discurso, do conhecimento, da instrução, de alegações, afirmações e argumentos, mas não correspondente a objetos e questões de fato:

A fim de alcançar e garantir confiabilidade semântica (linguagem correta) e confiabilidade de instrução (referência correta), o conhecimento recebe um rótulo que é inseparável do pensamento e pode ser feito com base em reivindicações de direitos em casos de conflito – esse rótulo é chamado de verdade (SCHMIDT, 2007, p. 143).

Para rotular declarações e afirmações como verdadeiras, temos de resolver temporariamente tanto o início como o fim do problema no processo de comunicação e no discurso. Em vez de emprendermos uma tentativa fútil de começar com absolutas razões primordiais, inevitavelmente recorreremos ao já existente conhecimento consensual, isto é, mediante o recurso a

conhecimentos que têm sido confirmados comunicativa e cognitivamente e, portanto, rotulados como verdade. E podemos, por outro lado, concluir nossos argumentos e nossas justificativas logo que chegarmos a um consenso por meio do discurso em histórias correspondentes.

E isso funciona para Schmidt como um meio de organização da práxis comum, uma vez que não podemos, por simples razões pragmáticas, manter as dúvidas infinitamente, temos de ser capazes de interromper a regressão das justificativas decorrentes de nossas dúvidas de maneira consensualmente aceita. Claro está que essa interrupção deve ter reconhecido prestígio social, de modo a não ser vista como teimosia pura (SCHMIDT, 2007, p. 145). Ambas as condições são suficientemente satisfeitas pelo conceito de verdade:

Tal como acontece com a cultura, poderíamos dizer aqui: a verdade não existe, mas precisamos de atribuição da verdade como um controlador indispensável do discurso. Uma instrução designada como verdade representa, corretamente e com eficiência, nosso estado de conhecimento que cognitivamente interpreta a experiência – como se fosse independente do tempo e dos agentes e resistente a nossa história&discurso. Por essa razão, a designação de verdade funciona como poderoso instrumento do discurso – e pode facilmente levar à crença de que a verdade é algo que se pode possuir, e não apenas um controlador do discurso embutido nas histórias (SCHMIDT, 2007, p. 145).

Dessa forma, assim como identidade e moralidade (sinceridade), verdade também é produto de atribuição que exige o acordo de todos os participantes, e não apenas uma atitude aberta à escolha individual de aceitação ou rejeição.

Assim, categorias como verdade e mentira são vistas pelo teórico alemão como ficções sociais que esquematizam nossas experiências rotulando-as como realidade.

Talvez, por isso, haja na autobiografia, como defende Arfuch (2006; 2010) a certeza da construção, mas não de uma invenção. Schmidt nos direciona a perceber que esquemas cognitivos e comunicacionais não estão destinados a reduzir esquematicamente a complexidade descoberta ou conhecida (nem, portanto, do ponto de vista dualista, a distorcê-la) do mundo e da vida, mas constituem a complexidade, em primeiro lugar, na qual os sistemas ativos tornam seus meios de trabalho de construção da realidade em uma forma específica de histórias&discursos.

Quando percebemos de determinada forma, ou melhor, interpretamos informações sensoriais em função de determinadas regras que correspondem a um modo de vida, utilizamos como fonte nosso cérebro e as interpretações que recebemos prontas de nossa cultura. Nesse sentido, as ego-histórias, por exemplo, podem representar possibilidades de comunicação (entre muitas) e de descrição de nossas experiências, que se distinguem pelo uso de procedimentos específicos.

Um olhar sobre a própria história social revela que a classificação de certas partes dos modelos sociais da realidade como reais ou ficcionais, verdadeiros ou falsos era e é uma decisão cultural e não ontológica. Os escritos de Martha Alkimin (2010; 2006) nos proporcionam ricas reflexões sobre isso. Nesse sentido, textos podem manter uma especificidade literária/ficcional, mesmo que ela não contenha em si uma oposição com a realidade e não se esgote nessa referência.

O que nos leva de volta à reflexão sobre narrativa e história e a questão da autobiografia. A trama de um discurso narrativo decide e cria um tempo linguístico, mas para Schmidt vai além. A identidade social de um observador se concretiza a partir da bem-sucedida atribuição de sentido conseguida através de narrativas de autodescrição. A narrativa não é uma forma que pertença somente ao discurso literário, mas é utilizada para legitimar identidades, sistemas, relações.

Até porque, para o teórico alemão, a verdade assim descrita pode ser sentida como ontológica e independente do observador. Assim, discursos sobre a verdade das verdades devem ser realizados pelo teórico, pois verdade como categoria explícita do discurso só é necessária quando surgem dúvidas, quando ações de comunicação falham: “E quando a verdade vira uma criatura de conflito, transforma-se em categoria do observador de segunda ordem” (SCHMIDT, 2007, p. 147).

E esse é um pensamento de risco muitas vezes assumido por Bourdieu e Said, principalmente em seus escritos indicados como autobiográficos. Afinal, como afirma Schmidt (2007, p. 147/148), com base em uma fórmula

desenvolvida pelo escritor R. Walser e por J. Mitterer, como não podemos dizer a nós mesmos a verdade, nossas dúvidas são geralmente lançadas sobre as declarações dos outros, e do conflito entre nossa e outras crenças, as nossas, como regra, saem vitoriosas – porque temos de mantê-las para que sejam verdade.

Assim, a verdade é, como a moralidade, despersonalizada, e a mentira, pelo contrário, personalizada: a verdade está sempre do nosso lado; sempre são falsas as afirmações dos outros. Por isso, todos aqueles que podem e devem assumir alegações de verdade no discurso, e questioná-las, devem possuir pelo menos a reputação: “e isso torna a verdade, ao lado da moralidade, um importante mecanismo de diferenciação sociocultural” (SCHMIDT, 2007, p. 147).

Em um processo de observação e de orientação, com argumentos não-dualísticos, a atribuição da categoria verdade/verdadeiro é estratégia do discurso que ajuda a determinar a qualidade comunicativa das declarações. O sucesso na ação não é, entretanto, sua congruência com algo existente fora de si, como na maioria das teorias da verdade como correspondência. Qualidade comunicativa pode aqui referir-se a coisas bem diferentes, dependendo do discurso: sucesso discursivo (conectividade), grau de utilidade, de parecer favorável, a força da convicção, a autenticidade, a prova, a conformidade, a coerência, consistência etc.

Isso não significa relativismo total, mas perceber que verdade, sinceridade e realidade são atribuições do discurso. Mas vale realçar a circularidade embutida no pensamento de Schmidt – a partir do momento que um texto é publicado, uma imagem é divulgada pela mídia, alguém nasce e morre, o fato passa a prevalecer como realidade e se insere no discurso. O que pode deixar a todo instante, na velocidade das culturas midiáticas, o sentido em suspenso.

O encontro com a proposta de Pierre Nora torna-se ainda mais forte – a construção de um personagem no texto teórico que, paradoxalmente, descentra o sujeito e questiona a escrita na terceira pessoa do plural, assumida como

normal, por isso normativa e não-problemática. Uma escrita que cria lugar de coexistências, mas não de consensos. Novos usos, velhos dilemas e, por que não, novas formas de escrita – os ego-escritos, palavra-conceito que enfatiza as diversas possibilidades das autobiografias intelectuais tanto de historiadores como as de um sociólogo e um teórico da literatura – Pierre Bourdieu e Edward Said.

Ao proporcionarem o questionamento das normas rígidas acadêmicas que impõem a assepsia nas produções teóricas e críticas, as questões apontadas pela antropologia e pela história sobre formas de escritas teóricas, proporcionam também a produção de questões metateóricas nas autobiografias intelectuais. Por exemplo, a utilização de um artifício que sugere significativas mudanças na qualificação de teorias ainda avalizadas por critérios de evidência; a opção pela escrita literária e ficcional que explicita contextos e situações políticas que ainda não superaram o arsenal de esquemas dualistas do pensamento positivista, que dispõe de um grande inventário de alternativas básicas: ficção ou realidade, indivíduo ou sociedade, sujeito ou objeto, verdade ou mentira etc..

Os ego-escritos e seus autores, ao transformarem a teoria em narrativa, e entenderem a autobiografia como uma possível invenção do “eu” na produção teórica que inclui, mas vai além do nome próprio, possibilitam aos teóricos se fundirem com o objeto e aquecem o debate sobre o vínculo entre suas ideias particulares e o pensamento contemporâneo. Além disso, por utilizarem a escrita ficcional – mas não com situações e personagens inventados – explicitam o caráter construtivo de nossa identidade, refletem sobre seus papéis sociais e institucionais, expõem as próprias perplexidades diante de suas transformações.

Até porque falam em primeira pessoa não apenas para impor uma autoridade com base no conhecimento acadêmico e científico, mas para provocar uma discussão sobre memórias possíveis, coletivas, que pressupõem preservação e renegociação de representações do passado que influenciam decisivamente nas escolhas, de vida, presentes.

Esse é um dos pontos fundamentais defendido por Giovanni Levi (1996) relacionado à importância da biografia para os historiadores, que utilizo com relação aos ego-escritos. Levi propõe uma mudança de ponto de vista para dar atenção não apenas à relação entre o destino de um personagem e a rede de relações e obrigações externas na qual ele se insere, mas principalmente a problemas contemporâneos: a relação entre normas e práticas, entre sujeito e grupo, determinismo e liberdade.

Por isso, ele defende que deveríamos indagar mais sobre a amplitude da liberdade de escolha do personagem em questão. Ele entende que a liberdade não é absoluta, pois cultural e socialmente determinada, limitada, pacientemente conquistada, mas que continua sendo uma liberdade consciente “que os interstícios inerentes aos sistemas gerais de normas deixam aos atores” (LEVI, 1996, p. 179). Afinal, como vimos com Schmidt, Said e Bourdieu, nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente de manipulação, interpretação ou negociação.

Assim, conclui Levi (1996), toda biografia é, por isso mesmo, “campo ideal para verificar o caráter intersticial – e todavia importante – da liberdade de que dispõem os agentes para observar como funcionam concretamente os sistemas normativos, que jamais estão isentos de contradições” (LEVI, 1996, p. 180). Para ele, é uma nova perspectiva, diferente e não contraditória, das que preferem salientar os elementos de determinação, como faz Bourdieu no texto “A ilusão biográfica” (1996).

Nesse momento, importante perceber, então, que processos de subjetivação são variáveis conforme épocas e regras diferentes, e a todo o momento podem ser submetidos a relações de força, a menos que renasçam inventando novos modos de existência e elaborando singularidades. Os escritos autobiográficos de Bourdieu e Said elaboram singularidade a partir do pensamento e da narrativa, criando novas possibilidades de vida. Nesse sentido, realizam a comunicação não como algo dado, mas como uma apresentação de si mesmo, que sempre evoca o outro nos processos correspondentes da vida.

Por isso, acredito que há, nas diferentes formas de autorrepresentação, uma vida “posta em jogo”, como diz Giorgio Agambem (2007). E que, conseqüentemente, há que se levar em conta uma exposta e perigosa construção da imagem. Principalmente, porque Agambem destaca que a linguagem e a vida só valem a pena enquanto incompletas, projetos de palavras que ainda não dissemos e da pessoa que ainda não somos.

O caminho da avaliação teórica e do pós-processamento é um dos possíveis para entender as escolhas, um tanto quanto arriscadas, dos escritores que se lançam, ao mesmo tempo como teóricos e fabuladores, em vez de se contentarem em serem personagens de um roteiro previamente concebido.

Em uma aproximação possível, arrisco-me a dizer que os historiadores das ego-histórias, assim como Pierre Bourdieu e Edward Said, realizam um pós-processamento deles mesmos.

O “eu” como marca linguística de uma vida posta em narração, como moldura que expõe a subjetividade não para propor um exemplo individual ilustre, também pode ter como objetivo reconhecer molduras teóricas mais pelo que elas indicam como exterioridade, explicitando que não há observação sem observadores, ou seja, não podem existir histórias independentes de seus autores, e que significados resultam de operações cognitivas de orientação sociocultural em contextos concretos. Para Schmidt (1982), o sentido não é minha propriedade, nem sua, mas pertence a nossa cultura em mim e em você. Por isso, a construção de sentido depende do sistema e está em constante transformação.

Dessa forma, a análise de ego-escritos pressupõe um senso ético e crítico. Textos de ilustres observadores de segunda ordem que explicitam a subjetividade e se baseiam na memória, nos levam a discutir a maneira pela qual entendemos conceitos como verdade e realidade e seus sistemas de referência. Tudo isso envolve, hoje, tentar aplicar, em nossa vida cotidiana, a prática de teorias que privilegiam intersubjetividade, diálogo e aceitação de mudanças paradigmáticas. E dentro de tudo isso, explicitar nossas escolhas – as

dos autobiógrafos e as do leitor (como explicitado por Nora, Bourdieu e Said) também incluído no universo da observação de segunda ordem.

É interessante perceber a escrita do eu como artefato literário, cujo foco se opera entre texto e sujeito, como possibilidades de diálogos e interações entre observadores de segunda ordem. Como afirma Roger Chartier (LUSTOSA, 2004), projetos que vinculam a dimensão estética e científica com a existência cotidiana podem dar a cada um instrumentos que lhe permitam decifrar o mundo em que vive e a própria situação nesse mundo. Para ele, esse saber que pode vir da sociologia, da história ou da literatura, possibilitaria a resistência às imposições dominantes que vêm de todas as partes: dos discursos ideológicos, da cultura de massa etc.

Já vimos que as singularidades surgem da massa homogênea, em contraste com ela, estabelecendo limites entre sua constituição e aquilo que não é. Há constante influência e relação entre o sistema e o ambiente, em um círculo criativo. Nessa organização, não há espaço para as distinções entre aquele que produz e o produto, entre começo e fim, entre fora e dentro.

Sistema e observador são inseparáveis, mas diferentes. O sistema interage com suas condições internas e produz representações/descrições a partir dessas relações, mas também opera como observador, produzindo cognitivamente construto do sistema e do seu ambiente.

Talvez, por isso, Siegfried Schmidt defenda em seus textos a ideia de que a ética é a base e o ponto final do conhecimento, pois ninguém pode reivindicar para si a melhor perspectiva. Aceitar uma explicação (de vida, de teorias) significa aceitar a legitimidade do mundo do outro – mesmo que discordemos dele – sem negar a sua credibilidade. Mas também, no caso dos ego-escritos, significa perceber que depende de meu processo de socialização como leitora e dos pressupostos que utilizo na leitura, ou melhor, na possibilidade de ler a explicação, como diz Maturana, a capacidade de incluir o outro em meu mundo.

É justamente esse o meu fascínio pelo universo de possibilidades que sugerem os ego-escritos.