

## Falar da vida (II)

Idalina Conde\*

*Resumo:* Este texto prolonga um trabalho anterior sobre a abordagem biográfica na sociologia, ocupando-se agora do *récit* na perspectiva da vida como narrativa. Isto é, a perspectiva da vida tal como ela aparece enquanto modo de enunciação pessoal — ou modo de enunciação de si — construído na base do triângulo memória, identidade e narração. Recupera-se também aqui a noção de diferentes experiências sociais da subjectividade que sugerem não só uma tipologia de “falas” praticadas pelo mesmo enunciador, mas ainda uma tipologia de enunciadores cujo “discurso de vida” difere socialmente em função do grau da respectiva “cultura subjectiva” ou individualista.

### 1. A vida como narrativa

Proposto que antes ficou um modelo para a biografia, interessando saber quem, quantos e como chamar a falar da vida (Conde,1994a), a reflexão ocupa-se agora dos modos de auto-enunciação — ou modos de enunciação “de si” observados em alguns traços relevantes que justamente melhor ajudarão a saber ouvir.

Nos termos em que tem vindo a ser apresentado, o programa de investigação (interlocação/inteligibilidade) biográfica sugere, numa fórmula triangular de síntese, que a biografia de versão mais exaustiva concatenadamente convoque e responda a uma tripla ordem de passos. Primeiro, na triangulação *condição, protagonismo e trajecto*, situar o sujeito no(s) seu(s) campo(s) ou domínio(s) de referência, na respectiva trajectória e sobretudo na experiência social da subjectividade como matriz fundamental para a auto-percepção e auto-colocação. Depois, percorrer universos da história pessoal relançada sob um questionamento triangular relativo a dimensões da vida como *saber, experiência e projecto* (idem:215 sq). Finalmente, no plano daqueles modos de enunciação, atender à natureza propriamente discursiva do testemunho dado pelo triângulo *iden-*

---

\* Docente do Departamento de Sociologia do ISCTE. Investigadora no CIES.

*tidade, memória e narração.* Ora, situado o sujeito e restituídos contornos/conteúdos da totalidade intencional, contingente e expressiva a que chamamos vida — dois momentos sobre os quais já nos pronunciámos — resta o momento da fala como discurso que parte de alguém quando alguém lhe pede e o confronta com a sua biografia.

Discurso, mas discurso *da* vida ao mesmo tempo que discurso *sobre* a vida, desta forma o *récit* autobiográfico conhece sempre um hibridismo de registos porque, se enquanto *mimésis* pressupõe a coincidência entre relato e existência — com o sujeito a contar o que lhe aconteceu e como lhe aconteceu —, dele não desaparece a *distância* possível entre relato e existência — com o mesmo sujeito a também nunca deixar de se contar nos termos de como sentiu e até imaginou acontecer-lhe o que lhe aconteceu. Dito isto, se anteriormente o quadro analítico-interlocutório do “complexo biográfico” (idem:215) tinha em vista a *existência*, o objectivo aqui está em ficar com o *relato*. Ou, parafraseando Jerôme Bruner (1987:12-21), em tomar por objecto *a vida como narrativa*, e narrativa encarada numa óptica “construtivista” de um duplo quadrante: quer relativo a formas de “self-telling” ou de auto-tematização, quer relativo a procedimentos de “self-making” ou de auto-projecção, tendo ambos por “argumento principal” narrativas com “poder de fornecer uma estrutura perceptual da experiência, organizar a memória, segmentar e fazer suceder acontecimentos da vida”.

“Paisagens da acção” e em simultâneo “paisagens da consciência” — termos de Greimas, citado pelo autor —, tais narrativas entendem-se então como actos de enunciação tributários das posturas de um enunciador, situado, de resto re-posicionando-se no curso desse exercício de investimento auto-reflexivo que é a narração. Mas também enunciador que no nosso entender só parece inteligível se visto ainda à luz de uma nova outra tríade alusiva à *capacidade reflexiva* de que é portador para (se) contar pensando (sobre) a vida; à *competência expressiva* (verbal mas não só) com que (se) pode contar, para “contar os seus actos em termos de intenção”; e a essa outra variável relevante, nem sempre levada em devida linha de conta, que é a própria *comunicabilidade da experiência* a contar.

## 2. “Self-telling” ou os modos de (se) contar

Ora, ao contarem na base de diferentes factores e recursos, e pelo facto se se encontrarem balizadas num quadro de referências entrecruzando passado/presente/futuro, as narrativas ainda habilitam — como diz Bruner

— para um discurso em boa parte “subjunctivo”. Isto é, embora de acen-tuação variável em função do grau de auto-reflexividade crítica ou con-dicional aí incorporada, em todo o caso a narrativa usa com recorrência a “evocação de possibilidades *a posteriori*”, passando então a ponderar incidentes ou decisões da vida sob um ângulo interpretativo, eventualista ou relativista.

É que, auto-reflexivo desde que a alguém se pede que fale de si, o acto de (se) falar amplia a auto-visibilidade e, evoluindo numa espécie de complexidade “em conglomerado” ao tender para um relato de balanço (em reexame), a narrativa acaba por sofrer efeitos de *reflexividade retroactiva*, seja no que se conta, seja inclusivé no modo como se conta. Assim, a subjunctividade típica do “Se/noutras condições/com outra opção ou deci-são, hoje já não escolheria/faria/pensaria...” — subentendida também quando se diz “Fiz/pensei/escolhi para que...” —, compreende uma implícita “teoria das vidas possíveis” com as quais o narrador se vai confrontar ao narrar a vida efectivamente vivida. Neste sentido, aliás, para melhor conhecer a vida real conhecendo as tais vidas (subjectivamente) possíveis entende-se a sug-estão de Bruner (1987:32) ao afirmar: “qualquer história que se pode contar sobre qualquer coisa, apercebe-se melhor considerando outras maneiras possíveis pelas quais pode ser contada”.

Eis um exercício interessante a insinuar na interlocução biográfica, oferecendo ao narrador oportunidade para narrações reversíveis; pondo-o a imaginar-se num espectro de caminhos não seguidos, mas passíveis de o terem sido num horizonte de possibilidades, caso tivessem sido outras as condições determinantes e também outras as decisões tomadas.

Quanto aos resultados do exercício — uma visão mais aberta e possibilista (propensa ao confronto com vidas alternativas) ou teleológica e fatalista (presa à facticidade da vida vivida) — reflectem, por certo, o acidentado específico do percurso pessoal na sua relação entre estrutura de oportunidades disponíveis/escolhas efectuadas. Um percurso a ver em função da condição social do sujeito com a sua diferente “causalidade do provável” como diria Pierre Bourdieu, consentindo em graus desiguais a redução do *possível* ao *provável* para destinos pessoais diferentemente abertos na sua relação entre heranças do passado, investimentos no presente e projecções para o futuro. Mas não só. Os resultados desse exercício não independem das diferentes experiências sociais da subjectividade articula-das com tais condições sociais que, como já sublinhámos noutro lugar (Conde, 1993a), pelo facto de facultarem mais ou menos um “individualismo de convicção” e uma relação redundantemente subjectivista com a vida, tornar-se-ão então propensoras de forma variável para o dito discurs-o “subjunctivo”<sup>1</sup>.

Hesitações e ponderações no discurso entendem-se igualmente se se levar em conta que, para destacar e sufragar a *sua versão* da *sua vida*, o narrador sinta necessidade de desenvolver uma série de argumentos em contraponto, abrindo pistas susceptíveis de melhor (nos) esclarecer sobre a auto-colocação face a factos, sentimentos, hipóteses, opções. À “teoria das vidas possíveis” junta-se então uma “teoria (pessoal) da verdade (subjectiva)” que deixa as respectivas marcas na autobiografia comandada pelo “apelô intuitivo à verdadeira vida que vivi”, para o dizer como David Polonoff (1987:46sq). O autor que, no quadrante do “self-telling” ou auto-tematização biográfica, também alude a alguns dos critérios formais que servem ao narrador para fornecer uma “boa história” da sua história.

O primeiro deles é a *coerência* não só interna mas também externa da história. Porque a credibilidade de uma história individual depende da sua relativa convencionalidade; deve conformar-se em algum grau, quer “às versões que os outros numa dada cultura fazem de si próprios”, quer “às versões que esses outros fazem dele”, o sujeito. Além do compromisso entre variância pessoal e convencionalidade colectiva, a credibilidade repousa ainda num segundo critério como o da “*vivabilidade*” da história: “uma auto-narrativa não é somente uma construção do passado, mas (também) um compromisso com o futuro curso da acção”. Até quanto mais o narrador quiser dar de si uma versão não convencional (mais pessoal porque menos pautada pelos cânones colectivos), sente dever demonstrar “competência para (a) viver”; que não se trata de uma mera “clever story”, antes um meio possível e realista de ordenar o “self”. Mas com a consequência, portanto, de novos pensamentos ou acções quer no presente, quer no futuro, não resistirem à ordem previamente dada pelo “self” à vida quando se reportava ao seu passado. Quanto ao terceiro critério (Polonoff, 1987:50-51), o da *adequação empírica*, diz respeito não só à *plausibilidade* dos factos evocados para servir essa versão de si, mas sobretudo à convocação ou modo como são chamados a falar na organização estruturada do relato. “A própria *ordem* das experiências que é construída na narrativa do “self” fornece-lhes sentido”; restituir uma experiência requer expô-la segundo um dado tipo de concatenação. Caso contrário, o narrador sentirá o inacabamento da sua construção e uma espécie de “culpa do não dito”, como se assim ficasse comprometida a “sinceridade”.

Há entretanto certo tipo de experiências com maior “adequação empírica” para a *auto-narrativa* de pendor introspectivo-especulativo, ao invés da *narrativa* predominantemente enumeratória-factualista, e David Polonoff

(1987:51, n.4) dá o exemplo de criadores e artistas como típico desse apelo à auto-reflexividade. Típico do “pull” (Polonoff,1987:51, n.4) que os centra na inquietação ou intranquilidade de muitas vezes sentirem falhar em “capturar o sentido” de si e de uma obra pessoal. A ordem da exposição narrativa torna-se pois relevante para a formulação geral do *sentido*, e a título de ilustração ocorre a consulta de uma série de “auto-apresentações ou mini-histórias de vida”<sup>2</sup> de criadores na recolha de Gérard Montassier (1980). A generalidade começa com a consciência também caracteristicamente artística do carácter problemático do sujeito (o que é ser um criador?), anunciando-se por aqui a busca de uma coerência/vivabilidade/adequação entre *si*, a *obra* e a *vida*<sup>3</sup>. Quanto ao imperativo de uma certa ordem expositiva para a restituição do sentido, pode considerar-se entre eles o caso emblemático de Pierre Schaeffer. Criador da “música concreta” a recusar no entanto esta “etiqueta funerária” com que aparece citado nos dicionários e enciclopédias de música, contrapõe com o primado da obra sobre (ou a comandar) a vida: “é falso. Foi ela (a dita música concreta) que me procurou. A seguir quis aproveitar o encontro: compreender um pouco melhor a música. (Mas) de novo o encontro se inverteu: a música que eu procurava escapava (-se), conduzia a outros enigmas” (Pierre Schaeffer *in* Montassier,1980:209).

Para imputar sentido a essa obra musical que foi nascendo dos “interstícios”, nas “margens”, “contra-corrente”, obra “revanche” contrária à convencionalidade harmónica da “grande música” (que, de resto, lhe fora bem familiar desde a infância com um pai músico de orquestra), Pierre Schaeffer monta então a construção de um relato de vida na qual se vai seguindo a par e passo toda uma cadeia de envoltivos sempre práticos e reflexivo-especulativos com a física, a filosofia, história e a engenharia de som (quando trabalhou na radiodifusão e audiovisual, de que chegou a ser responsável político em França), por exemplo. E na base desses envoltivos, o relato procede em paralelo à teorização complexa dos então “novos” objectos de conhecimento que iam surgindo para confluir no “todo” da música concreta (som, imagem, simulacros da cultura de massas, etc). Cada “teoria”, induzida de cada tipo (sequencial) de experiência, conduz à seguinte, e caso a ordem não fosse esta, sente-se que a construção perderia consistência. A construção, entretanto, tem a sua génese metonímica na infância — muito de acordo, aliás, com a mitologia pessoal dos artistas como demiurgos prematuros (Conde,1995): “Assim se encadeiam, por ordem de entrada em cena, e sem dúvida também por ordem de importância, os três enigmas em torno dos quais iria girar a minha vida, inscritos desde a infância e que se podem nomear na sua banal universalidade: o problema religioso, o problema da história e o do conhecimento” (Pierre Schaeffer *in*

Montassier,1980:150). Não poderia ser de outra forma para um tipo de música que aspira transcender esse “mero” estatuto de obra musical para figurar como paradigma totalista, uma “visão do mundo”.

Convirá observar que, a preocupação com a compreensibilidade de uma narrativa como totalidade credível — radicando no passado, atravessando o presente e comprometendo em parte o futuro —, não implica um narrador a fornecer coerência/sentido de modo sempre óbvio. Um fio condutor mais oculto e a aparente contraditoriedade têm o seu lugar. Por consequência, as próprias fórmulas narrativas variam, indo do modelo caudo-linear e fechado do conto, a propostas abertas, bifurcativas, seccionadamente circulares, fragmentárias, etc. Seja como for, a (inte)legibilidade da história pede alguma *forma temporal de causalidade*, e quando ela não repousa na mais corrente *inteligibilidade cronológica* (com a ordem de etapas sucessivas), pode apresentar, entre outras variantes, nódulos explicativos condensados como acontece, por exemplo, àquele uso da metonímia para “acontecimentos fundadores” paradigmáticos da *inteligibilidade arqueológica* (Coninck e Godard,1989:31-34; Conde,1993b). Trata-se das “experiências inesquecíveis” e, por isso, recorrentemente tidas por interferentes; ou dons e finalidades omnipresentes que reemergem no “fio da intriga” por forma a clarificar, recentrando-o, um sentido de orientação porventura tornado obscuro no “caos” aparentemente aleatório da narração. Mas doravante claro quando na posse dessa “grelha de leitura” fornecida ao interlocutor-investigador, a “grelha” que fixa a funcionalidade activa de factores tidos por relevantes, na base dos quais estarão as conexões fundamentais entre tudo o que aparece na profusão narrativa. Quanto à plausibilidade como critério para conferir credibilidade à narrativa perante quem a ouve — por divagante, inesperada ou imaginária que pareça —, implicitamente repousa também na tal *legítima* versão subjectiva de si a ser confirmada pelos factos de uma maneira ou outra. Pois que, “bem vistas as coisas” — claro está sob um determinado ângulo, prisma ou óptica pessoal —, em princípio não deverão levantar controvérsias, ameaçar a razoabilidade da visão que assim os vê.

No quadrante do “self-telling” ou auto-tematização biográfica, a narrativa pode ser pois investigada enquanto composição discursiva ancorada numa certa ordem lógico-formal com planos de análise que, como se infere de Jérôme Bruner (1987:22-27), passam pelo levantamento de coordenadas e metáforas espaço-temporais que servem aí para a localização de acções/projecções; dispositivos despoletadores de ocorrências, bem como de movimentos/transições “capítulo a capítulo” segundo um

dados princípio causal; universos temáticos e respectiva administração no traçado da história, etc. mas o entendimento sociológico da enunciação requer *substantivar* esta perspectiva “estruturalista” e semiológica do discurso na sua ordem lógico-formal, situando-o nas diferentes experiências sociais da subjectividade, porque a narradores de perfil distinto correspondem *esquemas narrativos* variáveis. Os esquemas narrativos com que, no discurso, dão a ver *visões da vida* estribadas por seu turno em *visões do mundo* específicas.

Em suma, tratando-se de esquemas narrativos aptos a discursivamente enunciar e gerir uma identidade pessoal — na sua congruência como nas suas contradições —, tais esquemas servem em simultâneo ao sujeito para se ancorar em *racionalizações* socialmente localizadas que conferem significância a eventos, práticas e emoções. Dito isto, e muito embora sobressaia uma sensível *padronização retórica* em histórias de vida provindas de diferentes meios sociais — padronização devida até à interiorização do modelo da biografia literária ou para-literária e modelo do conto —, na verdade a *ordem relativa ao como se conta* incorpora *adequações*. Isto é, transparecem na forma narrativa *marcas tanto relativas ao perfil de quem conta como relativas ao que se conta* numa dupla referência que a seu modo governa a exposição diferentemente estururada e selectiva da vida.

Para uma experiência social da subjectividade diametralmente oposta à dos artistas antes evocados, Maurízio Catani (1986;1984:212-218) pôde mostrar então, em termos de esquemas narrativos, que silêncios e canções (marcas de uma cultura popular oral) pontuavam a narrativa da Tia Suzana abrindo e fechando diversas passagens. Assim como evidenciou uma “constelação temática” encontrada por repetições reincidindo em quatro temas fundamentais (“a minha mãe e eu”; “eu e o meu trabalho”; “a minha família, os meus parentes e eu”; “eu, o passado e o presente”) estruturantes da história de vida — e temas desdobrados ainda em sequências com segmentos de sentido. Ora, o que aqui se observa é a adequação desta forma narrativa à circularidade totalizante de uma visão do mundo. Uma visão herdada da mãe e exemplar da perdurabilidade de um quadro de significação (essa visão do mundo) que a filha encarna, para transmitir na socialização dos seus próximos cumprindo assim o papel simbolicamente central e reprodutivo da mulher na esfera das culturas populares.

Mas Catani (1984:216) concluiu também que no seu “modo de falar”, e até na dificuldade em falar só de si, a Tia Suzana afastava-se do dispositivo literário consagrado pelo individualismo moderno: modelo auto-

biográfico em que o indivíduo se apresenta como “demiurgo”, tal qual, à sua escala, o fundador do género, o Jean-Jacques Rousseau das *Confissões*. Na verdade, a Tia Suzana fala, ou melhor, *por ela* sobretudo fala uma visão do mundo culturalmente partilhada, típica de uma experiência social da subjectividade *sociocentrada* com menor disponibilidade para a projecção/emulação personalista e onde a dita “teoria da verdade subjectiva” predominantemente repousa numa intersubjectividade de fundamento colectivo. Nestes termos, o registo discursivo da Tia Suzana opor-se-à ao de uma subjectividade de cariz “narcísico” agora bastante mais *egocentrada* de que os artistas, entre outros perfis, constituem exemplo. Estes que — novo contraste — tiveram longo acesso à tematização de si próprios no seio de uma cultura escrita, seja na autobiografia, seja na biografia pelo punho dos biógrafos destinados à consagração dos seus eleitos. De facto, pela voz da Tia Suzana falam muitas vozes — por isso nela o discurso pessoal confunde-se com memória, reflexividade e discursividade social —, enquanto que a condição dos segundos lhes dará direito à palavra em “nome próprio” de “demiurgos confessionais”, ou direito à palavra autorizada de outrém (o biógrafo) para falar “em nome do próprio”<sup>4</sup>. Considerando então um eixo que ligue no plano discursivo dois pólos inversamente simétricos, enquanto no primeiro caso teremos um enunciador de tipo “hetero-diegético” — com um grau elementar de individualização justamente porque mais “colonizado” pelo “contexto” —, já no segundo domina o enunciador “homo-diegético” — com a apropriação discursiva da biografia numa narração superiormente comandada pela individualização auto-reflexiva e introspectiva<sup>5</sup>.

Bem entendido, enunciador “hetero-diegético” e “homo-diegético” constituirão “ideais-tipo”, ou figuras conceptuais a merecerem a dupla ressalva de, em termos empíricos, não só hibridismos de configuração variável preencherem o intervalo entre ambos, como ainda existirem variações possíveis internamente ao espaço de enunciação aberto por cada um desses tipos. O enunciador “homo-diegético”, por egocentrado que seja, não se coloca sempre em referência a si próprio ao longo de toda a enunciação, e o mesmo é de dizer quanto ao enunciador “hetero-diegético” cujo esbatimento narcísico estruturalmente dominante pode contrastar, aqui e além, com uma enunciação personalista. Aliás, para elucidar sobre o *balanceamento vs progressão personalista* passíveis de se encontrarem no curso da enunciação, parece oportuno sugerir uma tipologia de “falas”, inspirada nas observações de Bruner (1987:27) e nas conotações do conceito de “pessoa” a que por exemplo faz alusão Amelie Rorty (1987)<sup>6</sup>. Trata-se, pois, de *categorias discursivas investidas pelo*



*enunciador* compreensíveis, quer em função dos diversos *conteúdos* de referência evocados na enunciação, quer em função da variabilidade de *posicionamentos* internos ao discurso que ele pode praticar.

Assim, haverá *falas de actor* quando, no que diz e no modo como diz, o sujeito basicamente se circunscreve ao desempenho do papel — ou mais de um papel, já que como qualquer um de nós sincroniza vários na experiência social —, mesmo se não se lhe refere directamente, mas em todo o caso apresenta uma fala comandado pela perspectiva do papel na sua visão moral, institucional ou cultural. Uma perspectiva — de profissional, político, mulher, jovem, etc — aplicada a si e aos outros como específica “visão do mundo”. A referência ao/do papel lembra o sujeito como *dramatis persona* — nisso idêntico a outros, logo *intermutável*; portanto, como actor heteronomamente pautado pela socialização e pelas restrições próprias da afectação social de competências nas suas várias conotações (sexuais, geracionais, profissionais, institucionais, sociais, de interacção privada e pública). Tornar-se-à, porém, uma *fala de figura* caso se veja, de modo explícito ou implícito, como tipo específico e até representante emblemático de apenas um conjunto de actores ou de uma dada particularidade num sistema colectivamente participado (ilustrando, o pintor que se identifica com algumas correntes para se distinguir de certos pares e da amálgama dos artistas no seu conjunto; o “humanista” ou “moralista” que assim se demarcam dos outros cidadãos; o profissional “especialista” ou o “inovador” a destacarem-se dos “generalistas” e “tradicionalistas”).

Entretanto, se a fala relevar de um prisma sensível aos atributos genéricos da “natureza” ou “condição humana” que ao sujeito conferem integridade total (física, psicológica, ética, racional), o enunciador justamente entra numa *fala de pessoa*. Fala de alguém que se coloca (“como qualquer pessoa”) no horizonte de uma pertença universalista (“à humanidade”), com auto-suficiência ou autonomia para decidir, perspectivamente apreender e cognitivamente avaliar o mundo “fora” do papel ou da figura (para um exemplo veja-se adiante a fala de Ruth). É o registo típico do discurso cujo *leitmotiv* está em “as pessoas como eu (ou) eu como as pessoas em geral...” Mas fala que passa a *fala de self* se reenviar ao registo introspectivo de uma consciência auto-referencial e circularmente auto-reflexiva mais atenta a si que ao mundo em seu torno; fala muito característica dos momentos de virtuosismo fenomenológico em que o sujeito de facto expõe-se “em diagnose” num diálogo pensativo consigo mesmo.

No culminar destes “perfis patamares” as *falas de indivíduo* no fundo têm um estatuto particular pelo facto de, ao carregarem uma auto-percepção totalizadora e idiossincrática, uma auto-percepção regulada pelo valor da

singularidade (o sujeito em causa como entidade única, indivisível), afetam, personalizando-as, todas as outras falas num discurso de acentuação individualista onde o termo *eu* já exprime uma auto-identidade forte. Obviamente que o termo é discursivamente usado em qualquer categoria. Não obstante, neste último caso o discurso vive da hegemonia de um *eu* muito mais colocado no horizonte da *inintermutabilidade* do sujeito ao sentir não ser, não pensar, nem agir de modo comum, de maneira idêntica aos outros. Aliás, o interesse de uma tipologia de falas reside precisamente no alertar para as diferentes *conotações projectivas* num termo discursivamente transversal como esse *eu*.

Claro, há que salvaguardar recorrentemente existir um uso ambíguo — por sobreposição — de categorias discursivas num mesmo enunciador e no curso de uma (sua) dada enunciação. Porém, não parece excessivo admitir que diferentes experiências da subjectividade possam colocar o sujeito com maior estabilidade numa ou noutra categoria. Em “culturas subjectivas” de matriz individualista, por exemplo, mesmo nas falas aparentemente mais impessoalizadas do actor ou da figura, transparece assim uma *dupla acentuação* produzida pelo *sujeito investido em si* — nos termos em que já o referimos a propósito do caso emblemático dos artistas (Conde, 1993a; 1994) —, acentuação tanto *particularista* relativa às marcas de uma específica “visão do mundo” deixada no estilo, retórica, perspectiva ou “tom” com que fala de si, como sobretudo uma acentuação *personalista* própria das falas de indivíduo. Pelo que até na falas com menor grau de individuação nos dará então falas de actor *activo* e figura *agente*.

No entanto, a contextualização e relativização impõem-se quanto ao uso dessas categorias porque denotam-se efeitos de personalização em parte análogos mesmo junto de outros perfis sociais. A título de ilustração serve-nos o estudo de Isabelle Bertaux-Wiame (1981, em particular pp. 256-257) sobre histórias de vida de casais migrantes vindos de meios rurais para uma grande cidade. O contexto de referência é, pois, popular, herdeiro de uma cultura tradicional de raiz muito menos individualista e marcado pela forte institucionalização dos papéis sociais, masculino e feminino, consagrados ambos à respectiva funcionalidade no seio da família (por seu turno mais alargada que nuclear). Dessa institucionalização de papéis advém que homens e mulheres diferem não só em termos de vidas vividas, mas ainda nos diferentes modos de as contar. Relativamente aos *conteúdos* da enunciação, enquanto os homens falam de si por referência ao trabalho — trabalho no exterior —, guardando uma memória detalhada que cronologicamente lembra entradas e saídas, postos e tarefas, etapas

e passagens no trajecto profissional, já as mulheres têm por epicentro o domicílio e a domesticidade (trabalho “não trabalho”). Nelas o conteúdo discursivo central passa pela criação dos filhos, gestão da casa e das relações familiares a seu cargo, sendo que, mesmo quando empregadas fora de casa, de novo reincidem muito mais na esfera da sociabilidade/alianças femininas no meio laboral, enquanto os homens quase se circunscrevem ao desempenho profissional.

Ambos usam o *eu*. Todavia, na condição de *enunciadores*, embora globalmente se possam colocar na *fala de actor* dado confinarem-se muito às prescrições do papel, na verdade não constituem falas de actores semelhantes. Para um diferente grau de *protagonismo* (a distinguir, contudo, do individualismo, ou pelo menos a distinguir do individualismo das citadas “culturas subjectivas”), o *eu masculino* pertence à fala de um actor agente/activo, contrastando com a de um actor passivo no *eu feminino* menos voluntarista. É que este último não só resulta mais plural com as mulheres a falarem conjuntivamente (“os meus pais e eu”; “o meu marido e eu”; “eu e os meus filhos”; “a minha/nossa família e eu”) no sentido do *nós* ou num sentido colectivo genérico (“On” em francês); nelas também sobressai a remissão mais incondicional à função de acompanhamento conferida pelo papel feminino com a sua quota-parte de uma identidade pessoal “dependente”. De resto, essa função de acompanhamento até se manifesta na situação de entrevista: quando as mulheres — solicitadas pelo marido ou não — interferem com correcções/lembranças/esclarecimentos, enriquecendo a tal cronologia profissional masculina, cabendo-lhes ainda a elas aludir à rede de apoios e influências em parte “esquecida” pelos homens, mas que contribui para contextualizar e relativizar os sucessos da biografia profissional dos maridos. Ora, se os homens se “esquecem” mais de falar disto, tal também se deve a um efeito de papel na fala de actor, revendo-se eles mais do que elas na função de comando “decisional” da vida, com a consequência enfatizarem assim o seu activismo “isolado”.

Ressalvada a variabilidade possível de sentidos implicada no uso de cada categoria discursiva, deve ainda acrescentar-se que, quanto mais para o sujeito a respectiva experiência social da subjectividade corresponder também a uma *experiência de maior diferenciação social* — designadamente pela sincronização de múltiplos papéis em organizações e meios sócio-culturais complexos, papéis de institucionalização também menos rígida —; quer dizer, quanto mais o sujeito conhecer a experiência de uma identidade compósita ou fragmentária, tanto mais nele se tornará presente a *problematicidade do sujeito* (Conde, 1993:124sq). Ou a cons-

ciência da complexidade constitutiva da identidade pessoal cuja unidade ou coerência passa a ser atravessada por hibridismos e mesmo contradições.

Eis um *eu* tornado poliedro de muitas faces ao entrecruzar diversos *eus* numa experiência social multívoca que, jogando vários, justamente *pour cause* ganhará maior “distância relativa face ao (cada) papel”. Mas também, e por efeito de uma paradoxalidade apenas aparente, eis condições que favorecem o *primado do indivíduo como sujeito investido em si*, indivíduo que nos seus “recursos de personalidade” autónoma encontra uma base auto-integradora susceptível de resistir ao fraccionamento — e heteronomia — provocado pelo desempenho dos seus muitos papéis sociais. Ora, uma capacidade assim aumentada para em simultâneo praticar egocentrismo *vs* descentramento, auto-remissão *vs* auto-distanciamento analítico (de que o protótipo se encontra no indivíduo *blasé* há muito referido por Simmel), justifica a expectativa de se encontrar neste tipo de experiência social da subjectividade discursos pessoais com maior *propensão/desenvoltura* para sobrepôr e fazer uso transversal das várias falas. Que servem ao enunciador como recursos discursivos para a auto-colocação de acordo com os seus também vários referenciais de vida.

### 3. “Self-making” ou os modos de (se) construir

De resto, no quadrante do “self-making” ou auto-projecção biográfica relativo às “fabricações” da identidade pessoal no desenrolar expositivo e auto-reflexivo da narração, serão também os sujeitos socialmente atreitos a uma subjectividade “epidérmica” os mais sensíveis às faces possíveis de um “self divisível”, com liberdade para a auto-determinação, auto-emulação e auto-decepção. Cada uma destas, com a sua quota-parte *cognitiva* no relato da experiência de vida e a sua quota-parte *moral*, rasteada em culpas ou louvores, refutações ou validações, verificações aprovadoras ou “falhadas da versão de si” (Polonoff, 1987:45-53). *In extremis*, aliás, tanto quanto mais for explorada a disponibilidade introspectiva no curso da interlocução biográfica, também mais se pode esperar assistir à espiral do *hetero-criticismo auto-biográfico* como num diálogo tipo “tribunal” cruzado de “selfs reais” com “selfs ideais e alternativos”. Isto é, *alter-egos do ego* por ele confrontados ao contar-se face a um *alter*, investigador-interlocutor ouvindo-o numa audição que, no limite, recolhe o seu modelo do “divã” com um calado atento ao envolvimento do outro consigo mesmo nos moldes que Michael Walzer (1987:34,40,42) descreve assim: “olho criticamente para mim, e então olho-me aprovando olhar-me criticamente. Talvez o meu criticismo me

deflaccione’, mas eis que o espectáculo de mim próprio volta a ‘inchar-me’ (...) O self imagina-se melhor (então) como um círculo rodeado de selfs críticos que subsistem em diferentes momentos temporais e espaciais”.

Aqui ainda interfere decerto a influência da imagem que o enunciador supõe ser o padrão aceitável (ou censurável) junto do auditor, tal como interferem as próprias condições específicas da audição biográfica. É que o sujeito pode fazer uso oportuno dos *efeitos enfáticos* de uma singularidade pessoal advindos até do próprio *isolamento testemunhal* requerido por este tipo de interlocução (“...apenas eu e a minha vida...logo diferente da de todos os outros e por isso a mim pedida...”), pois para a recolha de uma biografia o investigador-interlocutor confia na palavra autorizada *em nome pessoal* da testemunha solitária que é “juíz” de si mesma. Sem entraves no direito à defesa para “depor” num “julgamento” cuja verdade repousa em última instância na *sua versão da sua vida*; portanto, no horizonte virtual e legítimo de uma *incoincidência interpretativa* entre verdade(s) subjectiva(s) ou interior(es) e verdade factual ou objectiva da existência. Ora, quando antes defendemos (Conde,1993) o recurso à biografia pautado por três tipos de teorias auxiliares processuais — teoria do instrumento, teoria das relações sociais de observação por ele tipicamente produzidas e teoria das experiências sociais da subjectividade — tinha-se inclusivamente em vista a detecção destes específicos *efeitos de sentido* gerados pela pesquisa/interlocução biográfica, e de cuja percepção tanto depende a compreensão como os controlos (possíveis) por parte do investigador-interlocutor<sup>8</sup>.

Contrariamente, porém, à ideia de que a profusão de “selfs” liquida a possibilidade de “agarrar o eu”, este transparece no que perdura a essa “configuração de mudança”, como diria Walzer. De modo idêntico, reconhecendo embora que o “condensado de uma história social individual” sujeita-se a diferentes “apresentações” consoante os móveis e contextos que a mobilizam, Michael Pollak (1986:52) reafirma não se poder imaginar uma extensão ilimitada das versões pessoais: “encontra-se a concepção de si e o sentido da identidade expresso por uma *variabilidade restrita*” no centro da qual pontifica como referência estável e recorrente um “núcleo duro” constituído pelo conjunto de “acontecimentos-chave que são *leitmotiv*”. Nesta perspectiva, “self-making” de modo algum significa uma construção “fiduciária” e/ou “fantasmática” do sujeito, como se a exposição/projeção autobiográfica desse lugar a uma espécie de “encenação fenomenológica”. *Construir-se*, para além de *imaginar-se*, quer dizer também *exprimir-se* e *registar-se* em variantes discursivas marcando a narrativa com os sinais de uma identidade pessoal poliédrica, contingente e reversível — tal como se vive na própria vida. Nunca a

imagem é duplo claro da realidade, mas nunca a realidade existe sem essa vinculação performativa com a imagem — em que cada um “é como é” também porque “é como se imagina ser” —, sendo então nesta intersecção ambígua e ambivalente que interessa atender, no quadrante do “self-making”, à *produção identitária* impressa no *récit*. Quer com o seu excesso de palavra, quer com lugar ao silêncio num *récit* que, porque dá a ver e esconde, lembra e esquece, vive da dialéctica entre “gestão do dizível” e a “fala” do indizível, como aponta Michel Pollak.

Sobre a relação entre dizível e indizível, o exemplo que o autor dá é a todos os títulos notável: com a presença de um “passado mudo”, menos “fruto de esquecimento” e mais de uma “gestão da memória segundo as possibilidades de ligação a um determinado momento da vida” ou, por outras palavras, segundo *as próprias (im)possibilidades de uma identidade*. Exemplo de um “silêncio estruturado” — e, *a contrário*, mais “falante” assim, na sua falta de palavra — lembra bem como à capacidade reflexiva, competência e disponibilidade expressiva para falar de si na vida se junta essa outra variável relevante, a própria (in)comunicabilidade da experiência. E vale a pena citá-lo associando-lhe um segundo — exemplo a um tempo contrário e complementar — até porque, abstraindo da sua muito peculiar e dramática situação empírica — o campo de concentração onde uns vivem para matar e outros para morrer —, ambos podem figurar variantes para ideal-tipo de um “sistema limite” de identidade em que, por um efeito de máxima *tensão* entre dois pólos de referência pessoal, *expressão* ou *preenchimento* inversamente coincidem com *destituição* ou *esvaziamento*.

Ruth, alemã e judia por casamento, deportada sobrevivente que passou pelo extremo traumático da experiência concentracionária — no limite do possível e do dizível porque no limite do humanamente viável onde a preservação de si como ser se reduz quase tão só ao esforço de preservar uma elementar integridade física — é ainda uma mulher com tão pesado desdobramento na sua *identidade antinómica*, privando-a afinal da assumpção de uma identidade, que para falar de si só o silêncio ou quase silêncio parece um recurso. E quando não fala o silêncio, a palavra surge discursivamente expressa numa visão de si e do mundo transcendendo em simultâneo a óptica do carrasco (alemão) e da vítima (judia). É que, por *duplamente ser*, mas com duas “pátrias” que por causa da II Guerra e do campo de concentração já não pode ter — sentir-se alemã deixa de se poder rever por inteiro na identidade judaica, e como deportada foi vítima judia de carrascos alemães, pares de nacionalidade —, a *dupla denegação de uma também dupla identidade* leva a que justamente por isso o “núcleo

duro” daquela visão recaia numa concepção *apátrida* de si. De quem só pode ser e é uma *pessoa* no mundo.

A fuga para a pertença à humanidade como qualidade abstracta e transcendente permite a Ruth-pessoa esquivar-se à sua dupla pertença, podendo então conter-se no julgamento directo sobre as acções concretas de indivíduos situados e, numa conversão do pessoal/particular no geral/universal, falar de “crimes cometidos contra a humanidade” na II Guerra Mundial. Sobre a sua própria experiência, a fala vem agravada pela dificuldade em fazê-lo; dificuldade em falar sobre algo no limite do (in)descritível e conseqüentemente do (in)comunicável porque nunca o drama do relato pode coincidir com o drama do facto que foi a convivência com a morte no campo de concentração. Nela, portanto, já não aparece a dificuldade em falar mas dobrada da necessidade de o fazer como acontece junto de deportados (só) judeus. Quando Ruth se cala *por não esquecer, mas para esquecer*, estes últimos rompem o silêncio sobre lembranças penosas: *contrariando a vontade pessoal de esquecer sob o imperativo ético de lembrar* aquilo que serve de prova do Holocausto, e produzir um testemunho que acuse para prevenir repetições da tragédia histórica. Testemunho que também lhes serve — mas já não a Ruth — para os reparar como pessoas, numa espécie de catarse (“luto do eu”) a um tempo individual e colectiva<sup>9</sup>.

Curiosa e “perversamente”, um tipo parente de identidade antinómica a rondar também a destituição pessoal de identidade foi observado do outro lado da barricada (Luchterland e Wieland, 1981:271-277). No caso de Lenz, por exemplo, que já havia sido ordenado pastor de uma paróquia quando se juntou ao partido Nazi em 1930, para dobrar assim em si a experiência de um *duplo conflito de papel*. Conflito *inter-papel* por primeiro ter sido “ministro de Deus” e, depois, responsável num campo de concentração nessa condição de padre; e conflito *intra-papel* quando, já à frente do campo, sentia ter de conciliar o inconciliável, a ideologia nazi e ser cristão. Antes da entrada no campo já investira duas posições colidentes, a de pastor da Igreja e a de membro do partido; depois reúne-as numa única, passando a “pessoa focal” cujo desempenho do papel tanto terá de ser regulado por uma gestão subjectiva da contradição, como pela gestão das expectativas de dois grupos de referência contrários. Os superiores SS e os prisioneiros, aqueles esperando dele que se comporte como um verdadeiro nazi; estes, como um verdadeiro cristão.

Em Lenz, o conflito interno ao papel parece duplamente resolvido: por um lado, jogando com a própria ambiguidade *sui generis* de padre-nazi, introduz pequenas transformações “humanitárias” no desempenho do papel; por outro, o conflito gerador de uma situação pessoal pesada

induz a uma *tensão cognitiva e moral* própria da dificuldade do indivíduo em responder à dupla ordem de expectativas, mas agora, e muito ao contrário do silêncio de Ruth, será uma tensão discursivamente manifestada pelo *esforço cognitivo* em dar sentido ao conflito precisamente pelo recurso prolixo à palavra. Uma palavra reparadora que, respondendo a manobras auto-legitimadoras, nos dá um Lenz a multiplicar-se em explicações: argumentos médicos, psiquiátricos, etc., passíveis, no seu entender, de justificar o injustificável, o genocídio.

Servindo aqui os propósitos de um ideal-tipo, é claro que a tensão identitária dos casos de Ruth e Lenz pertence à esfera do extraordinário: já na fronteira de um (des)equilíbrio privando a primeira de um elementar “trabalho de identificação” com uma alteridade de referência, e gerando no segundo um curioso efeito de exteriorização sobre si próprio. Mas enquanto ideal-tipo o duplo exemplo instrui como padrão de medida *extremo* para aferir sobre *identidades divididas* ou *contraditórias* que, não obstante, os indivíduos gerem com as suas particulares *fórmulas de síntese* no cenário mais quotidiano, e identidades que interferem, ora na disponibilidade comunicativa, ora na natureza da auto-exposição narrativa. Quando não “fala” o silêncio ( e o silêncio pode falar com o aumentar quer da incomunicabilidade da experiência, quer da reserva em comunicar, pois que uma coisa é não *conseguir* falar de uma dor ou trauma pessoal, e outra é não *querer* falar , por exemplo da esfera íntima), podem falar, e com frequência fazem-no, *racionalizações* mais ou menos estratégicas que, na senda do “valor da coerência”, visam a preservação da integridade pessoal. Nessa medida, as racionalizações de que o *récit* dá testemunho não-de mostrar como o indivíduo identitariamente investe na passagem da multiplicidade/contradição à sincronia/integração, ou passagem do *desdobramento* ao *entrosamento*.

Na verdade, todos nós conhecemos — mesmo se em parte e pelo menos de forma pontual em certas conjunturas ou para certos domínios/ dimensões da vida — a experiência de uma identidade dividida, hesitante ou até pendular com o seu apelo à conciliação de contrários. Não nos é pois estranha uma ilustração como o caso deste “pintor de letras” (de anúncios publicitários) ouvido por Bernard Zarka (1986) amalgamando os dois pólos de referência que informam a sua prática. *Artesão* bem sucedido com agressividade empreendedora, atesta a disposição pequeno-burguesa na defesa da competitividade individual e da meritocracia fundada em valores naturalistas do “temperamento”, lado a lado como valores de competência a jogar no mercado onde se salvam os melhores na



“luta pela sobrevivência”. Mas ao mesmo tempo *comunista* que tira o seu modelo de referência da classe operária, na melhor tradição desta última apela a valores de solidariedade/luta política tal como guarda o gosto pelo “trabalho bem feito”, *justamente* não feito a qualquer preço na “alienação” selvagem do mercado contra a qual investe os argumentos de comunista contra o “sistema capitalista”. Ora, se se decide pelo exercício solitário do “métier”, é porque isso lhe parece coerentemente resolver, tanto a recusa em explorar o outro (como comunista que é, contra o assalariamento), como a recusa em se deixar explorar (coerente com a mentalidade de patrão que também tem).

As racionalizações que vão ancorando estas fórmulas de síntese são variáveis em função de princípios identitários a investigar em cada caso. Só para dar um exemplo cite-se as que procedem por *acomodação oportuna* face ao que o indivíduo propõe *relevante* no curso da vida como justificativo *relevante* para si. Eis uma ilustração possível neste toxicómano ouvido agora por Patrice Pinell (1986) que, socialmente elevado à pequena-burguesia bem estabelecida pelo casamento com uma estudante universitária por vezes dada ao consumo de drogas, com ela teve acesso ao esquerdismo “festivo-intelectual” herdado dos anos 60 e, por conseguinte, ao discurso relativista sobre a toxicodependência. Um discurso despenalizador, até sensível ao consumo de drogas como fuga a “problemas familiares” e retiro da “sociedade” — inclusivé espécie de contra-resposta “ao sistema” segundo o imperativo ético da “resistência/transgressão”. Ora, toxicómano “intelectualizado” por empréstimo que faz suas as palavras dos estudantes do *campus* universitário, vêmo-lo furtar-se em boa parte à auto-responsabilização como se esse consumo, externamente provocado, lhe acabasse por ser algo “involuntário” (embora a dimensão dos seus “problemas” aparentemente não tivesse transcendido o que é comum aos adolescentes...). E isto num relato em que mais parece tudo lhe ir acontecendo ao sabor das circunstâncias, com efeito de esbater a lógica da decisão, a assumpção do protagonismo e a carga de responsabilidade pessoal. Nestas condições não surpreende a entrada num meta-discurso sobre o “paraíso perdido” da vida social “sem o sistema”, “paraíso” compensatória e “justificadamente” procurado algures “fora do sistema” na alucinação alucinogénica. Colectivamente endossada a culpa, que culpa tem ele?

Existe, pois, na narração autobiográfica todo um repertório possível de procedimentos de *apresentação, representação e reparação* de si, a cuja detecção se presta o quadrante analítico do *self-making*. Convirá contudo insistir que tais *estratégias ontológicas* do sujeito longe de

apenas se deverem a um mero exercício fiduciariamente egocentrado, relevam e revertem num sentido mais profundo: mais do que tão só liberdades de auto-imagem consentidas à “produção” de si, informam sempre sobre a própria natureza da identidade no mesmo tipo de relação que existe sempre entre *identidade virtual* e *identidade real*, esta matriz originária que abre e condiciona aquela. E naturalmente, por egocentradas que sejam ou pareçam, tais estratégias também só se compreendem em função do seu relativo sociocentramento porque a identidade pessoal, auto-imagem e memória individual não independem de uma referência ancorada em variantes da identidade social, hetero-imagens e memória colectiva.

Quanto a essas estratégias ontológicas, a que faz menção Agnes Hankiss (1981:203-209), existem como operações específicas ou “rearranjos metodológicos” com papel instrumental, auto-referencial e auto-regulador para um *ego* balizado pela “mitologia secreta de si” que lhe serve de “metodologia” para a respectiva auto-produção. Em suma, a “mito(do)logia” na qual repousa uma causalidade susceptível de conferir coerência pessoal e permite ainda incorporar o passado na “escrita presente” da história de vida, garantindo desta forma uma “relação simbiótica” entre o “antes” e o “depois”, o “velho” e o “novo”. Vários são os modos pelos quais se procede a uma tal unificação interpretativa à luz da “teoria ontológica subjectiva” com a sua crença na natureza de *como* somos e no conjunto de factores que acreditamos terem-nos feito *assim*; a “teoria” que gere afinal a dualidade entre padrões pré-fixados e a reafirmação permanente de escolhas pessoais, entre as heranças e as mudanças, ora devedoras de adaptações ao contingente fluir da vida, ora devidas à vontade de ruptura com a teleologia de um destino. Em qualquer dos casos, a compreensão dessa “teoria” do sujeito requer o conhecimento do seu percurso situado face às trajectórias modais de referência no seu horizonte de vida.

Uma comparação reveladora deste tipo de avaliações projectivas do sujeito pode ser encontrada no confronto entre a auto-imagem actual e a imagem que o indivíduo tem da sua infância ligadas, segundo Agnes Hankiss que as estudou junto de operários, por pelo menos quatro tipos de estratégias ontológicas. Numa *estratégia dinástica* — para uma boa imagem da infância e uma boa auto-imagem actual —, a situação presente surge na causalidade directa da situação fundadora por seu turno embelezada para reforçar a auto-apreciação de valores tidos por “bem” herdados e “bem” transportados<sup>10</sup>. Mas já numa *estratégia antitética* — com boa auto-imagem e má imagem da infância — domina a consciência

positiva do auto-desenvolvimento apesar de condições originais adversas, primando aqui o sentimento de realização pessoal graças ao empenho de quem apenas pôde contar consigo. Paralela e paradoxalmente, contudo, se por um lado irrompe o “revanchismo” ressentido do adulto (que “há-de mostrar-lhes...”), vingou sobre a penúria ou incúria do passado), por outro também acontece pretender “salvar” a infância, até porque a qualidade do presente contribui para aperfeiçoar e relativizar a imagem do passado nos seus efeitos de ilusão e idealização retrospectiva.

Em terceiro lugar existe a hipótese de uma *estratégia compensatória* — agora com má auto-imagem e boa imagem da infância — quando a infância aparece idealizada para contrabalançar a crise actual do sujeito nos seus fracassos ou indecisões, infância que lhe serve para contrapontos sistemáticos evidenciando uma “vida com uma série de revezes”. Racionalizando-os como acidentes que se lhe foram impondo, o sujeito pode então desresponsabilizar-se da degradação da situação presente onde sente faltar tudo o que, inversamente, é lembrado de forma enfática na infância: afecto, harmonia, solidariedade familiar; bem estar material, reconhecimento social e estabilidade pessoal. Por fim ter-se-à uma *estratégia auto-absolvente* — tanto com má auto-imagem como com má imagem da infância — propondo uma conexão linear entre origem e desfecho, mas justamente na direcção contrária da estratégia dinástica: “depois de uma infância como a minha, todos os meus insucessos se compreendem...”. A causa para tudo virá devolvida ao “mal original” e a uma ordem de constrangimentos posterior demasiado pesada ou transcendente para poder ser contrariada pelo voluntarismo pessoal, sendo também assim que o sujeito se pode considerar “por natureza” disponível, afectivo e competente, mas que dos outros só recebe incompreensão, incúria, ingratidão<sup>11</sup>.

#### 4. Memória, “eu” e “nós”

Porém, quando alguém volta à infância, como a qualquer outra fase ou circunstância da vida, pese embora *imaginá-la* a favor de projecções retrospectivas implicadas na noção de estratégia ontológica, na verdade está igualmente a *rememorar-la* em traços básicos que foram guardados. Mas desde logo na origem, para o dizer como Maurice Halbwachs (1968:5sq) que aqui vamos seguir de perto, guardados com a sua quota-parte de “lembranças reais” e “lembranças fictícias”, as duas “séries distintas” que chegam interpenetradas até ao presente, *por causa* do presente, em “lembranças empacotadas” por períodos ou quadros da vida onde se “encaixam” pessoas, situações, eventos. “Contar a sua história de

vida não é só falar para lembrar, mas um acto, um encontro com o passado” (Bertaux-Wiame,1981:258), um passado que, continua Halbwachs, corresponde a uma “imagem imobilizada do tempo”. Pelo que o mais importante consiste em não perder de vista a *duplicidade imagem-lembrança* convocadas por mediação de uma memória tanto activada — porque solicitada — como activa — porque funcionalmente orientada enquanto recurso emocional e cognitivo susceptível de voltar a servir a acção.

Entreposto de síntese multi-referencial e sempre marcada pela *contingência* do quadro de referências que a chama para a fazer agir, a memória ainda é *conjuntiva* pelo que reúne ao lembrar e *disjuntiva* pelo que exclui no mesmo lance em *annésias* estruturadas. Constitui então esse “princípio de coordenação” que, no dizer de Halbwachs, com uma concepção própria, interior do tempo (dissemelhante da do tempo linear, enumerativo da cronologia), põe em conexão diferentes “regiões da experiência” — precisamente centros de interesse pessoal por representarem o *tempo vivido*. Ora, tal como em trabalho anterior se sugeria (Conde,1994a), a interlocução biográfica deve primeiro deixar a memória correr livremente ao sabor do que quer e pode lembrar para, depois, confrontando-a também com as suas próprias imagens, procurar fazer falar os silêncios fornecendo-lhe de empréstimo pontos de ancoragem susceptíveis de preencher mais densamente uma rememoração lacunar.

Paradoxal mas ontologicamente, aliás, essa rememoração lacunar constitui o melhor indicio da natureza em paralelo social ou colectiva de toda a memória individual ou auto-biográfica. Pois embora ter e fazer agir a memória pessoal pareça condição de “solidão” em cada um de nós — o enclave em que mais somos o que só a nós devemos — o facto é que apenas a podemos ter e fazer agir *por causa* dos múltiplos laços que em nós se cruzam: “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória colectiva, ponto de vista que muda segundo o lugar aí ocupado, lugar que muda segundo as relações que eu mantenho com os outros grupos (...) Por estranho e paradoxal que possa parecer, as lembranças que nos é mais difícil evocar são as que apenas nos concernem, que constituem o nosso bem mais exclusivo, como se só pudessem escapar aos outros na condição de nos escapar também” (Halbwachs,1968:31-33).

A memória pessoal resulta então numa *configuração de efeitos* produzidos na *interioridade* por presenças, acordos e dissídios relacionais com a *exterioridade*. Porque se o *eu* só se pode lembrar a si próprio em função de experiências e sentimentos, espaços e tempos vividos com outros, necessariamente lembra-se como *eu junto ao nós*, com ou *contra* alguém que nesses lugares da memória esteve perto de si. Na óptica das diferentes experiências sociais da subjectividade, poder-se-à ainda

acrescentar que em indivíduos dos mais portadores de uma “cultura subjectiva” é possível tanto a acentuação introspectiva como a polarização egocentrada da memória pessoal mesmo quando se recorda(m) a(s) sua(s) alteridade(s). Ou dito de outro modo, a alusão a essas hetero-referências virá governada, numa lógica interpretativo-reconstrutiva do passado, pela *particularidade* com que o indivíduo sente aí ter participado. No entanto, neste como em qualquer outro tipo de indivíduo enquistam-se as duas “espécies” de memória dialecticamente permeáveis mesmo se mutuamente “resistentes” — memória individual/pessoal e memória social/colectiva —, pelo facto da consciência as clivar e o indivíduo poder adoptar na rememoração “atitudes” distintas face a uma e a outra consoante se colocar mais num ou noutro “ponto de vista”.

O que acontece é que, continua Halbwachs, por não estarmos na “dependência exclusiva” de apenas uma das várias “influências e correntes de pensamento colectivo” que nos atravessam, temos a “ilusão” perceptiva da “independência do acto”; da memória pessoal autónoma apesar de na realidade estar eivada de “memórias colectivas encaixadas”. É a ilusão da autonomia que também contrapõe a “unidade” à “multiplicidade”: “em vez de supôr (a memória pessoal como) um objecto pesado suspenso no ar por uma quantidade de fios retesados e entrecruzados, (julga esse objecto) suspenso no vazio onde se auto-sustenta por si”(idem:34). Mas apesar de “resistir” ao “pensamento colectivo”, o “pensamento individual” no fundo lembra-se lembrando-o: “para melhor me lembrar, volto-me para eles (os outros), adopto momentaneamente o seu ponto de vista, reentro no seu grupo do qual continuo a fazer parte, pois que ainda lhe sinto do impulso e encontro em mim ideias e maneiras de pensar que não poderia ter aprendido sózinho, e pelas quais permaneço em contacto com eles” (idem: 3). Claro que não me lembro de tudo de mim com eles nesse espaço/tempo conjuntamente vivido no passado. Simplesmente, para que a lembrança possa ser reconstruída, e reconstruída até por meio de um pequeno fragmento metonimicamente despoletador da memória, só o pode na base de dados ou noções *ainda* sentidas como comuns. É verdade que a própria lembrança trabalha com “*efeitos claro-oscuros*”, como se antes nem todas as faces dos outros tivessem sido inteiramente apercebidas ou compreendidas. E isto até porque a lembrança *reflecte* sobre lembranças, imputando assim novos tipos de visibilidade consciente sobre o passado de acordo com o sistema de relevâncias do presente — por onde não deixa de passar a prospectiva contida ou difusa do futuro. Contudo, a lembrança não pode existir com “*efeitos de descontinuidade*”, pois “para que a nossa memória se ajude com a dos outros, não basta que estes nos tragam os seus testemunhos: é preciso ainda que ela não tenha cessado de

se acordar com as suas memórias e que hajam bastantes pontos de contacto entre uma e as outras para que a lembrança que eles nos lembram possa ser reconstruída” (idem:7,62,13).

E desta forma, se na verdade nunca estamos sós com a nossa identidade, memória e narração, muito menos estaremos nessa *experiência de intersubjectividade diádica e fusional* onde “um se torna o outro” que é o *casamento* com o *laço conjugal*. Autêntico “instrumento contra a anomia” — por isso, “instrumento nómico” —, o casamento instaura, como diz Peter Berger (1988), primeiro uma dupla “ruptura nómica” junto de cada um dos membros para, depois a dois, inaugurar um “novo processo nómico” criador de um outro mundo: já sem dois “nomos” mas uno, com a sua própria “definição da realidade” num presente mutuamente reconstruído, um passado mutuamente reinterpretado e um futuro mutuamente reprojectado<sup>12</sup>. O casamento configura, pois, o quadro sexo-social da memória que alia à memória pessoal uma outra espécie: a *memória conjugal* a que se referem François de Singly e Gilda Charrier (1988), memória especificamente diádica onde, pelo facto de “um ter de ser o outro”, “só quando (já) é suficientemente sólida pode suportar a co-presença de uma outra memória” (individual), e só assim este pensamento/passado unilateral pode reaparecer sem ameaçar o “nomos” entretanto constituído.

“Um tem que ser o outro” mas, bem entendido, “o *moi* conjugal não abafa o *je* inicial”. Com o casamento, “o actor possui outros recursos, dispondo de outro ponto de vista para apreender o universo”. Não deixa de o apreender segundo outras “correntes de pensamento” trazidas por relações (familiares, profissionais, de sociabilidade, etc) anteriores ao casamento. Irá “aumentar, isso sim, o *número* de correntes de pensamento circulando no leito da memória pessoal”. Todavia, nem todas terão idêntico “grau de possibilidades (e) nem todas as combinações são possíveis” porque a memória “não funciona segundo o princípio da *acumulação* (mas sim) o da *actualidade*” das nossas pertenças (e interesses a elas associados). Nestas condições será dominante a “corrente de pensamento” propriamente conjugal, subordinando a relação do actor com as outras possíveis. Ora, se o pensamento individual já não é homogêneo, menos será o do *indivíduo enquanto cônjuge* que dobra em si *pensamento celibatário* e *pensamento conjugal*. E que em si terá de travar o risco daquele irromper, fracturando este último em que *um se torna o outro*, com ambos os membros do laço conjugal de algum modo tornados “estranhos” aos respectivos “*si(s)*” anteriores. Em compensação, porém, o pensamento conjugal põe em simultâneo à disposição de cada um *novos meios* para *cada um se tornar a si próprio* (idem:1988:47-48; Singly,1988)

A memória conjugal regista efeitos da divisão sexual do trabalho e correlativo diferencial no investimento amoroso junto de cada parceiro. É neste sentido que se pode falar em dois “princípios de concorrência ou variação entre correntes de pensamento”. O primeiro refere-se à *desigual diversidade de correntes de pensamento que atravessam cada parceiro*. Nos homens há uma maior diversidade devido à também maior dissociação a que procedem entre o seu papel de cônjuges e outros papéis. A sua memória profissional, por exemplo, revela-se mais pronunciada que a das mulheres — rememorando menos que elas a memória conjugal, pelo menos diante de um observador externo —, e tal deve-se justamente ao facto de investirem menos o papel de “membro da equipa conjugal para olhar o mundo” na sua totalidade. Não se apercebem tanto como maridos e pais na esfera profissional, ainda que ao sucesso profissional possa estar associada a inserção doméstica. Já nas mulheres essa diversidade diminui na medida em que retiram mais do casamento o sentido de orientação no mundo e, invasor assim de todas ou quase todas as dimensões da sua vida, qualquer mudança de rumo sentida aí será tida por importante a todos os níveis. Dependência e maior peso da memória conjugal tornam-se então complementares nas mulheres apesar de ajustamentos possíveis: nem o homem tem de jogar por obrigação e com exclusividade o papel masculino, assim como elas se podem ficar parcialmente pelo seu consoante o respectivo perfil social e horizonte de vida.

Daqui chega-se ao segundo princípio, relativo à *variação sexual da memória*. “Conscientemente ou não, as mulheres tendem a transformar a sua maior dependência em mais forte engajamento amoroso, o que garante maior lugar para a dimensão conjugal da sua memória”. Na *identidade pessoal* masculina e feminina há assim diferente peso para o *eu conjugal*. “Memória masculina e feminina diferem. As lembranças que o homem conserva enquanto membro do grupo conjugal são aquelas em que conseguiu impressionar o outro ou por ele foi impressionado. Na sua construção, pensa-se como membro do casal, mas sobretudo não omitindo de aí incluir o olhar positivo do seu cônjuge (sobre ele). Dá a sua pessoa para que o outro conserve uma boa imagem dele. É, no limite, uma memória conjugal de segundo grau: (porque corresponde à) inclusão na memória do homem casado (...) da memória conjugal da sua parceira. Esta última presta sentido jogando o papel de acompanhante, papel que em retorno lhe fornece a si mesma o sentido da sua existência. Os fios das duas memórias misturam-se; esta confusão pode então criar a impressão fugidia de uma memória conjugal única deste ‘insasissable’ corpo comum” (idem, 1988:49-51).

De modo análogo à reflexão que antes se propôs, o caso empírico singular de Ruth-Lenz citado com o estatuto de ideal-tipo para pensar, em termos de limites, a *problemática da identidade pessoal*, agora, mas já empiricamente omnipresente, a memória conjugal pode também ser tomada por ideal-tipo oportuno para pensar a *problemática da memória compartilhada* a partir dessa variante extrema. É que, mesmo levando em conta as diferenças internas ao par no modo como homem e mulher participam no laço conjugal, existe aí na memória conjugal — e muito mais do que noutras experiências de intersubjectividade fusional — a contiguidade por mútua assimilação de *memória comum* e *memória colectiva*. Uma distinção útil que, na linha de um primeiro confronto entre “memória operária” e “memória do movimento operário” por exemplo (avançado por Daniel e Isabelle Bertaux), Yves Lequin e Jean Métral (1980) recuperariam no seu estudo sobre tipos de memória colectiva em meios operários. Clarificando, a memória comum releva da *compartilha* de traços básicos de vida em certos quadros sociais e contextuais; nos *récits* virá restituída por temas ou conteúdos que descritivamente se referem a valores, práticas e modos de vida específicos. Mas para a memória colectiva já concorre sobretudo o *envolvimento* de indivíduos implicados em redes de interacção com protagonismos próprios — como acontece no caso da mobilização sindical e política entre operários —, pelo que, no seio de uma mesma memória comum se podem configurar várias memórias colectivas possíveis em função das jurisdições de diferentes grupos ou círculos de referência. A *existência*, pois, de uma memória comum, embora “previamente” condição necessária, não parece suficiente em si para a *assumpção* de uma ou mais memórias colectivas ainda activas no seu interior.

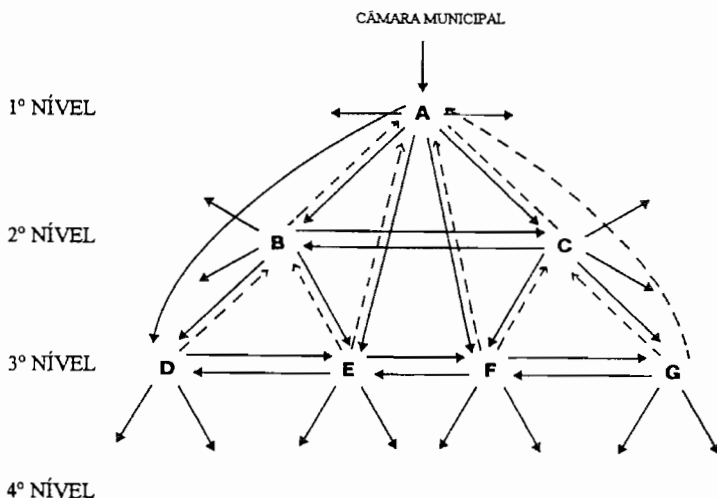
O que os autores fizeram foi aproveitar os efeitos do método “bola-de-neve” em que os indivíduos procedem a remissões recíprocas, directas ou indirectas, não só (ou não tanto) na intenção da “saturação” temática típica no uso das histórias de vida (em que os temas ou conteúdos recorrentemente se vão “saturando” história a história), mas sobretudo com o objectivo de chegar a uma matriz de referências (“nomes”) relacionais, entrecruzadas, fisicamente corporizadas numa malha mutuamente remissiva de protagonistas. Tal pôde ser conseguido por via de um *duplo traçado*: um traçado *vertical* relativo à *rede de informantes* (privilegiados) que os entrevistados, sucessivamente de nível para nível, consideravam localmente “autorizados” como “portadores de memória”; e um traçado *lateral*, relativo agora às remissões para outros indivíduos que iam aparecendo como menções (de sentido diverso) na *matriz de informações* compulsadas por essas entrevistas.



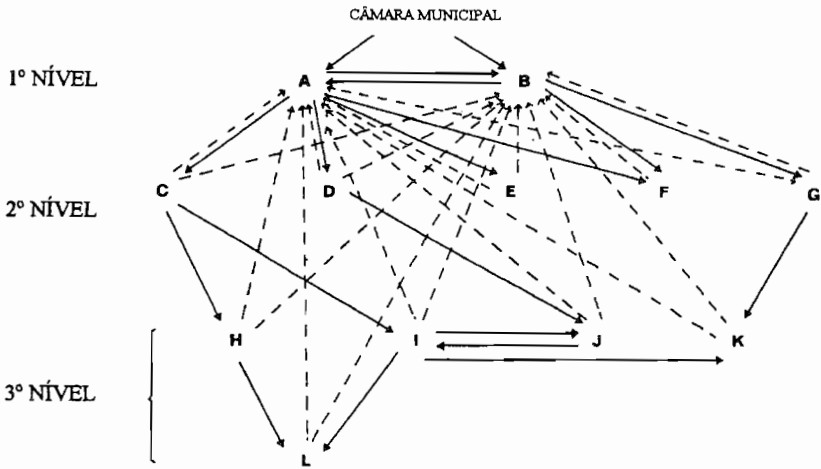
Dirigindo-se aos informantes, o investigador vê então “tecer-se para além dos homens, uma malha de memórias parciais ou especializadas que se completam, se cruzam, se recortam e se hierarquizam também. E que revela — não o poderíamos ver à partida — uma forma desconhecida de sociabilidade através do próprio funcionamento da lembrança silenciosa e ressuscitada”. É a propósito desta dinâmica que se pode falar efectivamente de memória colectiva. Assim, cada memória individual participa no seu escalão numa memória de grupo — este que pode não ter existência própria, mas “vive através do conjunto de todas as memórias tanto únicas como solidárias”. Nos reenvios “laterais”, supostos em cada informação, vê-se então “jogar a sensibilidade sob uma dupla espécie de simpatia ou antipatia. Dirige-se a um amigo para que ele confirme ou complete (a informação); envia-se também para um adversário ou a um antigo camarada do qual se foi separado por um diferendo de ordem pública ou privada (...) O procedimento é, aliás, complexo: mistura o rancor e a curiosidade pois, as entrevistas fazendo-se frequentemente de forma simultânea, espera-se ter ecos do discurso do outro. É uma espécie de diálogo múltiplo por gravadores entrepostos, e que contribui, de maneira diferente da remissão para os portadores reconhecidos da memória, para traçar também as linhas de uma comunidade informal, na condição de nela não ver uma irreal comunhão de pensamento e sentimento, mas de observar que ela se pode organizar parcialmente em torno de um (ou vários) conflitos” (idem, 1980:160).

Nesta perspectiva, e no contexto de uma memória comum (a que se chama “memória operária”), os autores reconstituíram pelo menos dois tipos de memória colectiva (com e sem grande “memória do movimento operário”) — visualizadas nas Figuras I e II — junto de metalúrgicos e vidreiros. Ora, enquanto os metalúrgicos apresentavam uma rede de tal modo densa e simetrizada, com mútuas remissões verticais e laterais, que foi possível abstrair um modelo teórico empiricamente muito fiel para a sua memória colectiva; e enquanto também os seus *récits*, passados os silêncios e lacunas iniciais de memórias individuais “moleculares” face ao estímulo provocado pelo que os outros já haviam contado, eram ricos (em variantes de prismas pessoais mostrando o envolvimento dos indivíduos num movimento de comparsas, embora não sem antagonismos internos), o mesmo já não acontecia junto dos vidreiros. Com uma taxa de sindicalização medíocre, menor mobilização política (na luta colectiva como greves, por exemplo) e maior polarização dos discursos nos conteúdos da vida na fábrica assim como nas relações com o “patrão” (de resto, nem sempre evocado criticamente), por um lado forneciam *récits* mais pobres (menos complexos na descrição da vida operária e menos abertos

a prisms pessoais na interpretação do movimento “da classe”), ao mesmo tempo que, por outro, ainda delegavam mais a sua memória colectiva nos “portadores” autorizados (A e B) por um “efeito de comodidade”. Falhando mais as remissões laterais da rede, e como esta acabou por ser pouco densa, pôde ser mantida na figura com todos os envios e reenvios. (A Figura I relativa aos metalúrgicos já se tornaria ilegível caso se representassem todos as remissões). Em tais condições, concluem os autores, a rede fechou-se rapidamente sobre si mesma e a pesquisa terminou por “esgotamento natural”. Eis, sem dúvida, uma interessante sugestão metodológica a realizar na pesquisa que assente não na “biografia única” mas use uma “rede de biografias” (Conde,1993:46-47; 1994a: 206-207)



**Figura 1:** Rede (teórica) dos metalúrgicos



**Figura 2:** Rede (real) dos vidreiros

Memória pessoal, memória comum, memória colectiva... Na narração participam ainda duas “espécies” — ou talvez melhor, dois estádios, incorporado e objectivado — da memória de referência societária: *memória social* que Halbwachs (1968:37,68,70) distingue de *memória histórica*, esta última que “começa quando um período cessa de interessar o período que se segue”. Ou que “começa onde acaba a tradição, momento onde se apaga ou decompõe a memória social”: então, “lidos nos livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são escolhidos, aproximados e classificados segundo necessidades e regras que não se impuseram aos homens que aí aparecem como depósito vivo”. À narração pessoal pode servir como “saber abstracto” de referência posicional ou ancoragem sócio-histórica. Mas enquanto a memória social, tecida de memórias comuns e colectivas, é uma “corrente contínua, uma actividade que nada tem de artificial pois só retira do passado o que ainda vive ou é capaz de viver na consciência do grupo que a detém e, por definição, não ultrapassa os limites deste grupo”, já a memória histórica institucionalmente objectivada — memória tornada assim morta, com um passado redundantemente passado ao *passado* da história — para além de “descontínua”, será mais “extensa”. Cobre um espaço/tempo potencialmente lato (séculos e nações) e monumentalizado segundo uma reconstrução que, nesse passado, “divide a sequência dos séculos em períodos como se distribui a matéria de uma tragédia em vários actos”<sup>13</sup>.

Todavia, Halbwachs (idem: 66) acrescenta algo de não menos relevante para pensar em indivíduos integrando certas categorias sociais onde grupos restritos como as elites — de que os artistas, por exemplo, representam um caso particular — aparecem investidos de uma *operância institucional*: quer dizer, investidos de uma capacidade de interferência susceptível de induzir a efeitos sociais extensos, seja nas formas de organização social, económica, cultural e política, seja nas estruturas da sensibilidade colectiva (Conde, 1993a: 127sq). É quando Halbwachs diz que para sentir *viva* a memória histórica *morta*; ou “para que a história assim extensa, mesmo se muito detalhada, nos ajude a conservar e a reencontrar a lembrança de um destino individual, é preciso que o indivíduo considerado tenha sido ele próprio um *personagem histórico*”.

Ora, para qualquer “cidadão” são raros os momentos — como as revoluções por exemplo — propensos à maior suspensão dos interesses particulares a favor de um ideário global dilatando quadros de referência e sentimentos de pertença quotidianamente circunscritos a esferas próximas (família, amigos, colegas, vizinhos, conterrâneos); momentos que, num movimento de “efervescência colectiva”, justamente mais fundem individual e social para depois poderem ser rememorados como *memória histórica activamente participada*<sup>14</sup>. Existe no entanto o caso singular de categorias com membros em cujo protagonismo e subjectividade individual institucionalmente se revê o papel de “actor histórico”, como acontece com a *intelligentsia* e corpos políticos — elite pensante e governante; categorias em que, implícita ou explicitamente, os indivíduos se pautam pelo *valor ideal* da *relevância histórica* (história política ou história da arte, por exemplo), mesmo se na prática forem muito desiguais as condições objectivas e a capacidade de interferência pessoal.

E nessa medida, por convicção velada e de foro sobretudo intimista ou assumida com maior frontalidade quando exteriormente legitimada, a tais indivíduos abre-se a possibilidade de se poderem sentir, ou pelo menos aspirar a sentir, na pele de personagens — principais, secundários, figurantes — que actuem com o seu *carácter* na tal “matéria da tragédia”. De modo que, se “em toda a autobiografia se pode encontrar — falando metaforicamente — diversas ‘camadas’ de informação de diferente ‘espessura’” (Szeclpanski, 1981: 229), sobressai então aqui mais uma espécie de “camada” com a sua específica “espessura” a não esquecer quando for alguém emblemático desta experiência social da subjectividade a nos falar de si na vida.

## Notas

<sup>1</sup> Note-se que com a noção de experiências sociais da subjectividade parece possível *especificar* em função de diferentes perfis ou meios sociais o modo apesar de tudo não inteiramente semelhante de viverem e praticarem o “projecto reflexivo do self” que Anthony Giddens (1994) *generaliza* como traço da “auto-identidade na modernidade tardia”. O próprio autor alerta para relativizações eventualmente necessárias, no entanto fora dos seus objectivos: “Em geral, o tom deste livro é mais analítico que descritivo e em certos pontos-chave assenta em procedimentos ideal-típicos de modo a substantivar os argumentos. Tento identificar alguns aspectos estruturantes no âmago da modernidade que interagem com a reflexividade do self: mas não me debato em pormenor o quão longe alguns destes processos foram em contextos específicos, ou quais as excepções ou tendências contrárias que existem” (1994:2).

<sup>2</sup> Maurizio Catani (1984:108) refere pelo menos sete categorias para classificar recolhas (auto)biográficas de extensão e profundidade diferente, diferentes também quanto ao grau de espontaneidade na auto-exposição vs directividade imprimida pelo auditor-investigador: 1) relatos de práticas específicas limitadas em curtas séries de tempo; 2) seqüências biográficas tendo em vista a sua inserção numa dada cronologia pessoal; 3) entrevistas ou relatos tematicamente centrados (na vida familiar, vida profissional, etc) sem necessariamente considerar as suas relações com toda a cronologia; 4) auto-apresentações ou mini-histórias de vida em relatos curtos e condensados produzidos sob um impulso narrativo; 5) história de vida social com uma série de relatos colhidos em várias entrevistas no curso das quais o narrador se assume como tal, compara, avalia e re-conta segundo a ordem que lhe convém; 6) reconstrução biográfica em pesquisa de terreno prolongada em que o investigador procede à “montagem” das informações; 7) auto-biografia com recurso ao registo escrito por parte do narrador (eventualmente pedido pelo investigador), mas registo que “elimina a presença constitutiva do auditor e fecha o redactor num universo unicamente subjectivo de onde toda a relação imediata é banida”. Sobre este último procedimento na tradição sociológica, a começar na célebre autobiografia de Wladek de Konin surgida em 1919 como terceiro volume de *The Polish Peasant in Europe and in America* de W.Thomas e F.Znaniecki, cf. José Chalansinski (1981:121-131). Onde se mostra, e logo a começar no caso de Wladek, como a prática diarística solicitada pelo sociólogo pode confundir a expressão de uma identidade pessoal (intimismo e investimento “literário” do narrador) com a expressão de uma identidade social. É, que, querendo, por exemplo, ter acesso a esta última (pedir autobiografias com o objectivo de conhecer uma dada visão e experiência do mundo, camponesa ou rural no caso citado), o retrato fornecido por essas auto-biografias acaba sobrepondo o personalismo do narrador-escritor, já algo exterior ao seu originário quadro de referência.

<sup>3</sup> Partindo destas “mini-histórias de vida” é de notar *combinações/deslocações* possíveis na enunciação “artística” da relação entre si, a obra e a vida. Porque se uns falam de si falando mais da obra que da vida (Milan Kundera, por exemplo, que a pretexto da autobiografia expõe a sua “teoria do romance”), outros falam de si vivendo literalmente a vida da obra no acto de se fazer (Fellini, por exemplo, numa descrição muito “feliniana” do que é realizar, vivendo com o filme). Outros estabelecem o compasso, ponto por ponto, entre duas paralelas tangentes aqui e além, a obra e a vida; outros, ainda, desnudam mais introspectivamente o *eu* (Sylvie Monfort, por exemplo, num registo muito “caractereológico” de si); outros, enfim, adoptam sobretudo o *eu* na verdadeira versão do “*si*” pelo facto de devolverem à identidade pessoal a sua conotação ou ancoragem “extrínseca”, cultural, política, sócio-histórica (Carlos Fuentes, por exemplo, ao restituir em si o enredo problemático de uma identidade hispânico-americana e de referência

européia). Quanto ao tipo de causalidade imputada na relação entre a obra e a vida, pode variar pelo menos entre duas hipóteses polares: a de um “*fio condutor*” subterrâneo ou explícito, retrospectiva e coerentemente reestabelecido na narração, e a de uma *contin-gência episódica* de que as *Memórias* do coreógrafo contemporâneo Jean-Gallotta (1990), por exemplo, dão testemunho numa espécie de breviário da aleatoriedade com que decorrem as situações da vida, propensas a pontualmente interferir na esfera da criação.

<sup>4</sup> Obviamente qualquer experiência social da subjectividade sofre efeitos de mudança sócio-histórica. Cf. por exemplo J. Chalansinski (1981) sobre o modo como a progressiva e relativa “des-tradiconalização” de uma sociedade rural/camponesa (na Polónia) iria reflectir-se, em três gerações de “escritores” rurais/camponeses (das tais auto-biografias referidas na nota 2): progressivamente, maior *universalismo* a favor de uma “imagem de uma cultura rural nacional” com o abandono do “mito messiânico da cultura camponesa” no contexto de uma sociedade mais moderna e urbanizada; assumpção, também, de um maior *igualitarismo* cuja percepção do mundo rural vai deixando de apresentar a “divisão absoluta entre senhores e camponeses”, “a escrita da mais nova geração (à entrada dos anos 60) tornara-se uma forma de participação na cultura democratizada” (1981:126); enfim, marcas de um maior *personalismo* nessa escrita que não deixa de exprimir ambições individuais de mobilidade numa sociedade mais aberta, escrita de subjectividade muito mais egocentrada depois de ter sido décadas atrás predominantemente sociocentrada. Com o passar do tempo tornaram-se “escritores” cuja identidade pessoal começa a manifestar uma reduzida polarização político-ideológica (ao invés do que acontecera aquando de anteriores movimentos sociais nos campos), já sem tirar a sua filiação nem do “velho” camponês, nem mesmo do “recém-operário”. Até o clero cessara de comandar tais “diaristas” com a sua visão religiosa, social e moral do mundo. Mais de cinco décadas depois da escrita do famoso Wladek, os modelos de referência para esta escrita popular parecem tirados da “literatura e seus criadores, e (dos) jornais. Neste contexto social, a *escrita espontânea* aparece como uma forma natural de expressão, servindo a *auto-realização do autor*” (Chalansinski, 1981:130-131)

<sup>5</sup> Por estranho que pareça, estas noções fomos buscá-las a uma interessante análise da hageografia feita por Paulo Meneses (1987:66sq) a propósito da *Visão de Tundal*, texto de meados do século XII relatando os percursos da “alma” investida no cavaleiro-protagonista, análise cujos conceitos parecem úteis para eventuais transposições. O autor refere aí uma sobreposição de “vozes narrativas”: narração *heterodiegética* do autor-escritor do texto, simples “dispensador da história” que conta o que aconteceu a alguém, e à qual também se pode chamar *extradiegética* por estar fora da intriga; narração *intradiegética* do protagonista (o cavaleiro Tundal) mas que, se por um lado é protagonista no relato dos factos vividos por si, por outro a sua “alma” é o “verdadeiro protagonista” comandando pelo “espírito” um corpo-instrumento num percurso que leva à conversão final. Finalmente, existem ainda as *falas do anjo* numa narração de “segundo grau” ou narração *hipodiegética* desse “companheiro de viagem da alma” tendo por papel “esclarecê-la sobre estados e acções do relato”. Mas anjo que, tomando por vezes directamente parte nos acontecimentos como agente interferente, pontualmente ganha — falando assim por vezes — o estatuto de narrador *homodiegético*.

<sup>6</sup> Conceptualmente, o termo *pessoa* compreende uma amplitude semântica (Rorty, 1987:55sq) conotável com uma entidade biológica, o indivíduo político-moral, a *persona* jurídica, o ser racional ou o ser existencialmente único. A estas conotações juntam-se as da própria sociologia: a pessoa como ser interaccional; *dramatis persona* na pessoa como actor a desempenhar um ou vários papéis sociais; a pessoa como tipo ou *standard* colectivo (de um grupo, categoria ou classe; estilo de vida ou padrão de conduta). Sobre conotações e a evolução de noções como as de pessoa/indivíduo, cf. também Morton Sosna e David E. Welbery (eds) (1985).

- <sup>7</sup> Na análise discursiva de relatos de vida tem todo o interesse explorar uma semântica qualitativa e quantitativa (Bruner, 1987:27) aplicada à distribuição de temas/conteúdos, paralelamente ao levantamento de outro tipo de indicadores: uso da voz passiva/voz activa, de verbos transitivos/intransitivos, repertório vocabular, cômputo de substantivos/adjectivos, etc. Uma ilustração aparece em Paulo Monteiro (1985) — autor de uma verdadeira história de vida colectiva, a de grupos de emigrantes sem retorno — na análise de cartas trocadas entre um emigrante que partiu e a mulher que ficou.
- <sup>8</sup> Para Maurfzio Catani (1981; 1984:108-109) são estas as propriedades de uma “história de vida social”: 1) situação de “assumpção do eu” pautada pela “individualização”, nela o *récit* apresenta a consciência do *devoir* por parte de um narrador avaliando/comparando “os diversos momentos da sua vida à luz da sua realização pessoal” e ordenando com estes “valores” elementos que parecem multiformes ao auditor; 2) a própria transmissão ritualizada do *récit* permite a “afirmação do *devoir* individual e a possibilidade de a exprimir socialmente”; 3) Sendo que o desenrolar do *récit* é obra do narrador, ao auditor cabem os relançamentos; 4) introduzido por uma auto-apresentação que dá linhas directoras, o *récit* segue-se em várias entrevistas que as exploram (em algumas semanas, enquanto que “as entrevistas de controle podem durar anos”); 5) numa história de vida social o *récit* também é (ou pode ser) “coral”, com a participação de membros associados ao narrador (cônjuge, ascendentes, descendentes, etc). Nestas condições, “a questão da *veracidade* do *récit* não é pertinente. O narrador, por altura desta troca durável, também fala consigo próprio (...) Não se trata, pois, de veracidade em si, mas de *coerência* pessoal e social”. Terminada a “troca” narrador-auditor em que ambos passaram pela “aprendizagem da alteridade” numa relação interpessoal específica, chega o momento da publicação em que “a transmissão inverte as posições estatutárias” com papel agora central do auditor. No entender de Catani a publicação deve manter as entrevistas na íntegra com os pontos de referência então fornecidos pelo auditor por forma a se poder reconstituir cronologicamente o agenciamento do pensamento do narrador, assim como deve informar sobre o contexto de recolha.
- <sup>9</sup> Falando com vontade de esquecer, o discurso dos deportados sobreviventes representa uma verdadeira “prova de resistência”; coincide então com o discurso produzido nos “*máximos constrangimentos da enunciação*”, como mostra a análise a todos os títulos notável de Michel Pollak e Nathalie Heinich (1986) sobre esta enunciação plena de silêncios e “zonas-sombra” em que o tipo de testemunho varia de acordo com os modos da sua solicitação. Como se o testemunho só pudesse falar *em função* da pressão e da lógica com que o relato é pedido, e justamente falar para (só ou quase só) *responder a uma função*. Entre as variantes consideradas os autores referem a *deposição judiciária* com “relatos de prova” mínimos e estrategicamente orientados para o testemunho histórico comandado pelo imperativo ético-político de falar, mesmo se penosamente dobrados da dificuldade pessoal em fazê-lo: os *relatos biográficos* estribados agora na vontade de lembrar como “trabalho de reparação e catarse”, ao mesmo tempo que “trabalho de transição e adaptação” a uma nova identidade pessoal pós-campo de concentração (relatos estes produzidos sobretudo por sobreviventes dos mais letrados e dos que no campo envergavam de algum modo funções de “assistência social” entre prisioneiros, como é o caso de médicos, enfermeiras, etc., sentindo-se pois aqui o maior “silêncio dos dominados”); o *romance da experiência* de investimento quase literário; ou ainda o tipo de testemunho classificável no quadro da *história oral* muito a cargo das “Associações de Vítimas” com o seu próprio “trabalho de enquadramento” e “prescrições de verdade-prova”. É que, definindo conteúdos e modos de falar, estas instituições também estabelecem implicitamente “silêncios estruturados”: designadamente, quanto aos “compromissos” comprometedores durante a estadia no campo que, para a sua sobrevivência, alguns prisioneiros menos “heróicos” estabeleciam com os nazis. Operam como

organizações homogeneizadoras, neutralizando pois a diversidade de experiências/identidades pessoais num único tipo de identidade colectiva em que todos se devem rever: *ser vítima*.

- <sup>10</sup> O conceito de estratégias ontológicas parece igualmente útil se por vezes transposto para o plano das identidades colectivas. Por exemplo, numa versão societária da “estratégia dinástica” pode ver-se o caso dos actuais jovens alemães de extrema-direita (Inowlochi, 1986) que, por idealização retrospectiva da Alemanha de antes de 1934, reestabelecem uma continuidade cultural nacional entre a geração dos bisavós/avós e a sua própria geração. “Esquecendo” as gerações do meio para repararem um passado negro, ao recusarem a ideia de uma Alemanha criminosa pós-34 e ante-46 e assim se verem herdeiros directos de uma “nobre” genealogia alemã não interrompida.
- <sup>11</sup> Uma tipologia como esta das estratégias ontológicas — que naturalmente se pode imaginar muito mais complexa e com categorias híbridas — ganha inteligibilidade quando cruzada com os vários tipos de trajectórias (ascendentes, estacionárias, declinantes; lineares, fásicas, pendulares, etc). Vejam-se no estudo de Isabelle Bertaux-Wiame (1981:258-259,262) sobre migrantes rurais em sede urbana as diferenças quanto ao modo como falam e estabelecem a relação entre presente e passado. Diferenças a compreender consoante as respectivas trajectórias pois que, tanto o sentido conferido ao passado, como o próprio acto de falar, dependem dos ganhos relativos numa dada trajectória. Aqueles que foram bem sucedidos na migração rural-urbano podem olhar para trás a partir da posição actual e distensamente aludir às privações do passado; outros, pelo contrário, já não mostram essa distância compensatória e contemplativa com idêntica desenvoltura porque, com um presente de menor sucesso e menor distância objectiva face ao passado, sentem que falar mal do passado significa também falar mal do presente. Note-se ainda dois aspectos a valorizar neste trabalho. Primeiro, e na linha do “self-telling”, ter a perspectiva de que tão importante como os factos relatados é a organização discursiva das histórias de vida, indicador também de “relações sociais em acção, estruturas culturais e ideologias”. Segundo, e na linha do “self-making”, informar sobre a reconversão de identidades: concretamente, mostrando como, por um efeito de migração, os particularismos locais de origem (na “terra”: pertenças “familiares, clánicas, adeãs” clivando num mosaico a unidade “regional”) tendem a ser suspensos aquando da chegada à cidade numa unitária identidade de referência colectiva, a identidade colectiva “regional”.
- <sup>12</sup> Continuando com os termos de Peter Berger, o espaço conjugal constitui de facto um “atelier” específico de “fabricação social”, isto é, da realidade af interactivamente “inventada” desde que o casamento abre ao “carácter mútuo da adaptação” e um passa a ter o outro por omnipresente em quase todos os cenários da vida quotidiana. A respectiva “definição da realidade” ganha a consistência e congruência de um “mundo” na interacção do casal (cujo grau de intensidade aumenta com o menor número de membros familiares) e nas conversas (assistidas depois pelo “coro” das crianças). Quanto mais houver plausibilidade, estabilidade, duração e intensidade, mais se assiste ao *endocentramento* deste “mundo” — características que vai adquirindo por ajustamentos de “mútua restrição” e mesmo “liquidação” unilateral de outras referências como acontece, por exemplo, no rearranjo de grupos de pares entre os amigos da mulher e do marido.
- <sup>13</sup> Articulando a distinção entre ambas as noções com a perspectiva de Paul Connerton (1993) no seu trabalho sobre “como as sociedades recordam”, a memória histórica poderá *coincidir* então com a memória social se e só se, embora ritualizada em actos/instrumentos comemorativos mas não confinada aos limites meramente formais e “ritualistas” do rito, seja reactualizada (nas “cerimónias comemorativas” e em “práticas corporais”) com uma natureza *ainda* socialmente performativa. Quer dizer, *ainda significativamente vi-*



vida como memória não abstracta mas memória de referência participada. Sobre a memória, assim como sobre a dupla problemática da memória e esquecimento, cf. AA.VV (1989) e AA.VV. (1984). Para uma visão psicológica sobre a percepção e memória individual a considerar para um eventual confronto com a noção sociológica de memória pessoal e social, cf. também R.Hastie *et all* (1980)

- <sup>14</sup> A pensar nessas conjunturas raras de suspensão do “individual” a favor do fusionismo colectivo, e sobretudo para observar como em tais circunstâncias se esbatem as fronteiras entre uma visão pessoal e uma visão histórico-societária do mundo, veja-se a título ilustrativo o ensaio “de escrita cuidada, fina e redonda aprendida nas aulas da Belle Époque” que o funcionário reformado François Carlotti (1986) um dia manda ao historiador Robert Darnton. Visão inflamadamente “francesa da história francesa”, “marcada pelo choque da Grande Guerra”, e com “um olhar sobre os acontecimentos talvez, à sua maneira, tão importante como os próprios acontecimentos”, diz o historiador que viria a publicar esse ensaio nas *Actes de la Recherche...*

## Referências citadas

- AA.VV., “Memória — História”, *Enclopédia Einaudi*, (1), Lisboa, INCM, 1984.
- AA.VV., “La mémoire et l’oubli”, *Communications*, nº 49, 1989.
- Peter BERGER, “Le mariage et la construction de la réalité”, *Dialogue*, nº 102, 1988.
- Isabelle BERTAUX-WIAME, “The life history to the study of internal migrations” in Daniel Bertaux (ed), *Biography and Society — the life history approach in social sciences*, Londres e Beverly Hills, Sage, 1981.
- Pierre BOURDIEU, “Avenir de classe et causalité du probable”, *Revue Française de Sociologie*, vol.25, nº 1, 1974.
- Pierre BOURDIEU, “Espace social et génèse des ‘classes’”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nºs 52-53, 1974.
- Jérôme BRUNER, “Life as narrative”, *Social Research*, vol. 54, nº1, 1987.
- François CARLOTTI, “ In memoriam”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 62-63, 1986.
- Maurizio CATANI e Suzanne MAGÉ, *Tante Suzanne — une histoire de vie sociale*, Paris, Méridiens, 1982.
- Maurizio CATANI, “Social-life history as ritualized oral exchange” in Daniel Bertaux (ed), *op cit.*
- Maurizio CATANI, “De l’enseignement centré sur l’écoute et l’expression de soi à l’approche biographique orale”, *Éducation Permanente*, nº 72-73, 1984.
- Joséf CHALANSINSKI, “The life records of the young generation of polish peasants as a manifestation of contemporary culture” in Daniel Bertaux (ed), *op cit.*
- Idalina CONDE, “Problemas e virtudes na defesa da biografia”, *Sociologia — Problemas e Práticas*, nº 13, 1993.
- Idalina CONDE, “O nosso comum saber biográfico” in *Estruturas Sociais e Desenvolvimento* (Actas do II Congresso Português de Sociologia), 2º vol., Lisboa, Ed. Fragmentos, 1993a.
- Idalina CONDE, “‘Uma casa com janelas para dentro’. Metonímia biográfica numa trajetória fásica”, *Análise Social*, nº 121, 1993b.
- Idalina CONDE, “Mitologias dos artistas na biografia de louvor”, 1994, no prelo.
- Idalina CONDE, “Falar da vida (I)”, *Sociologia — Problemas e Práticas*, nº 14, 1994a.
- Frédéric de Coninck e Francis Godard, “L’approche biographique à l’épreuve de l’interprétation. Les formes temporelles de la causalité”, *Revue Française de Sociologie*, XXXI, 1989.

- Paul CONNERTON, *Como as sociedades recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993.
- Jean-Claude GALLOTTA, *Mémoires d'un dictaphone*, Paris, Plon, 1990.
- Anthony GIDDENS, *Modernidade e identidade pessoal*, Oeiras, Celta, 1994.
- Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.
- Agnes HANKISS, "Ontologies of the self: on the mythodological rearranging of one's life history" in Daniel Bertaux (ed), *op cit.*
- R. HASTIE, T. OSTROM, E. EBBESEN, R. WYER, D. HAMILTON e D. CARLSTON (eds), *Personal memory: the cognitive basis of social perception*, New Jersey, Lawrence Erlbaum, 1980.
- Lena INOWLOCKI, "Denying the past: right wing extremist youth in West Germany", *Récits de Vie/Life Stories*, n° 1, 1985.
- Yves LEQUIN e Jean MÉTRAL, "À la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors" in AA.VV., "Archives orales: une autre histoire?", *Annales — Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 1, Jan-Fev 1980.
- Elmer LUCHTERLAND e Norbert WIELAND, "The focused life history in studying involvement in a genocidal situation in Nazi Germany" in Daniel Bertaux (ed), *op cit.*
- Paulo MENESES, "Le récit hagiographique, expression de la spiritualité médiévale", *Diogene*, n° 139, 1987.
- Gérard MONTASSIER, *Le fait culturel — les créateurs, l'industrie culturelle, la culture pour quoi faire et pour qui*, Paris, Fayard, 1980.
- Paulo MONTEIRO, *Terra que já foi terra — análise sociológica de nove lugares agropastoris da Serra da Lousã*, Lisboa, Salamandra, 1985.
- Patrice PINELL, "Le paradis perdu", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, 1986.
- Michel POLLAK, "La gestion de l'indicible", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, 1986.
- Michel POLLAK e Nathalie HEINICH, "Le témoignage", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, 1986.
- David POLONOFF, "Self-deception", *Social Research*, vol.54, n° 1, 1987.
- Amelie Oksenberg RORTY, "Persons as rethorical categories", *Social Research*, vol.54, n° 1, 1987.
- François de SINGLY, "Un drôle de Je: le Moi conjugal", *Dialogue*, n° 102, 1988.
- François de SINGLY e Gilda CHARRIER, "Vie commune et pensée célibataire", *Dialogue*, n° 102, 1988.
- Morton SOSNA e David E. WELBERY (eds), *Reconstructing individualism: autonomy, individuality and self in western thought*, Stanford, Stanford University Press, 1985.
- Jan SZCZEPANSKI, "The use of autobiography in historical social psychology" in Daniel Bertaux (ed), *op cit.*
- Michael WALZER, "Notes on self-criticism", *Social Research*, vol.54, n° 1, 1987.
- Bernard ZARCA, "La vie militante d'un peintre en lettres: l'idéologie contre "entreprise", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 62-63, 1986.