

## 4. O gênero autobiográfico

### 4.1 Reflexões sobre si

Se minha intenção fosse buscar o favoritismo do mundo seguramente haveria de me adornar com belezas pedidas de empréstimo: desejo aqui ser visto como me pareço em minha própria maneira genuína, simples e comum, sem erudição ou artifício, pois *é a mim mesmo que pinto*. Dessa forma meus defeitos serão fielmente observados, assim como quaisquer imperfeições da minha natural disposição, até onde a reverência pública o permita. (...) Assim, Leitor, *sou eu mesmo a matéria do meu livro* [meus grifos]: não há nenhuma razão para que tu empregues teu lazer sobre um tema tão frívolo e fútil. Então, adeus. De Montaigne, 12 de junho de 1580.<sup>242</sup>

Em 1580 Michel de Montaigne publica uma obra denominada **Ensaaios**, na qual, como podemos ver acima, o autor afirma ter como objetivo a análise de si. Apenas este prefácio do livro já nos indicia o motivo através do qual Montaigne tornou-se, para muitos, o “precursor e prenunciador de formas posteriores de autotematizações autobiográficas.”<sup>243</sup> A partir de ensaios referentes ao mundo exterior, o autor gradativamente deslocava-se para o interior do próprio pensamento, no intuito de, através de sua experiência, responder, sempre transitoriamente, à interrogação: “quem sou eu”. Através da análise de trechos de sua obra poderemos entender melhor esse empreendimento.

O homem (com sinceridade) é sujeito maravilhosamente fútil, inconstante e instável, de quem é muito difícil formar qualquer juízo uniforme e correto. Pois Pompeu haveria de perdoar toda a cidade dos Mamertinos, sendo furiosamente incensado contra isso, por conta da virtude e magnanimidade de um único cidadão, Zenão, o qual assumia completamente as faltas do povo; nem sequer pediu outro favor, senão sofrer sozinho o castigo de todos: e ainda o anfitrião de Sila, tendo na cidade de Perugia manifestado a mesma virtude, nada obteve por ela, para si mesmo ou para os seus concidadãos.<sup>244</sup>

A citação acima nos demonstra que o autor parte da análise de um acontecimento externo para chegar a conclusões sobre a própria interioridade, sem nunca se esquecer da constante mutabilidade, da qual estamos todos fadados a sofrer. Sua conclusão quanto à provisoriedade e instabilidade do homem deve-se,

---

<sup>242</sup> MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaaios**. P.11 Disponível em: <http://portugues.free-ebooks.net/ebook/Ensaaios-Vol-I/pdf/view> Consultado em: 07-01-21015.

<sup>243</sup> STRAUB, Jorgen. Memória Autobiográfica e identidade pessoal. In: **Em primeira pessoa**. Abordagens de uma teoria da Autobiografia. São Paulo: Fapesp; USP, 2009. p.83.

<sup>244</sup> MONTAIGNE. Op. Cit. P. 12

por exemplo, à volubilidade que o cercava, pois ao analisar a impossibilidade de se estabelecer critérios objetivos que pusessem por terra as divergências religiosas do século XVI – entre católicos e protestantes – Montaigne questiona a capacidade humana em desvendar uma verdade universal.

Mas dos efeitos do hábito julgamos melhor pelas estranhas impressões que produzem em nossos espíritos, menos resistentes do que o corpo. Tudo pode sobre nossos juízos e crenças. Deixemos de lado a questão religiosa, a que misturam tantas imposturas de que se imbuíram tantas grandes nações e tantos e tantos homens capazes, questão tão alheia à nossa pobre razão humana, que somos desculpáveis, a menos que sejamos esclarecidos por mercê de Deus, se nela nos perdemos. Haverá em qualquer outro assunto opinião, por mais estranha, que o hábito não tenha introduzido e feito sancionar pelas leis sempre que o julgou necessário? E como é justa esta exclamação de certo autor latino: "Que vergonha para um físico, que deve investigar sem desfalecimento os segredos da natureza, apelar para o costume a fim de provar a verdade!" [Cícero].<sup>245</sup>

Como podemos ver no trecho acima, Montaigne não apenas defende as limitações da razão humana para esclarecer os assuntos da fé, como também afirma a relativização dos conhecimentos mundanos, já que nossa perspectiva permanece maculada pelos hábitos e costumes. Sua crítica ao etnocentrismo da época nos permite compreender essa relatividade que enforma sua reflexão:

Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles; é o que compreenderíamos, após ter refletido sobre os exemplos que nos apresentam o passado e os países longínquos, se nos puséssemos a meditar sobre os de nosso próprio meio e comparássemos com objetividade. A razão humana é um amálgama confuso em que todas as opiniões e todos os costumes, qualquer que seja a sua natureza, encontram igualmente lugar. Infinita em suas matérias, infinita na variedade de formas que assume<sup>246</sup>.

Esse fascínio pela transitoriedade permeia toda a sua obra e ressalta o destino de sua própria busca: a incompletude, decorrente da instabilidade do mundo e, concomitantemente, a inconstância de sua perspectiva de si.

O acaso é meu senhor: a oportunidade, a companhia; o próprio fogo das minhas palavras atuam sobre meu espírito que produz então muito mais do que quando com ele me isolo, o consulto e o obrigo a trabalhar. (...) E advém disso que não me encontre onde me procuro, e mais me descubra por acaso, do que apelando para a inteligência<sup>247</sup>.

<sup>245</sup> MONTAIGNE. Op. Cit. p. 41

<sup>246</sup> MONTAIGNE. Op. Cit p. 41

<sup>247</sup> MONTAIGNE. Op. Cit. P.22

Montaigne não nos dá certeza sobre sua autoimagem, demonstrando que sempre pode descobrir algo de si, quando menos se espera. Mas essa descoberta não parte de uma reflexão sobre sua vida, mas sim sobre exemplos variados, experiências, as quais não remetem ao foro íntimo do autor, nem mesmo à sua vivência direta. Para chegar à conclusão de que o conhecimento sobre si muitas vezes o arrebatava em situações fortuitas, deveu-se, por exemplo, à análise de experiências de outros autores, como Papa Clemente e Severo Cássio. Soma-se, portanto, observações do comportamento de outros personagens para a configuração de uma análise transitória de sua própria condição. A reflexão de Montaigne não parte do sujeito para expô-la e confrontá-la com o mundo, mas sim, o oposto disso, uma vez que é através da análise das experiências múltiplas do mundo que Montaigne opina quanto à condição humana. De acordo com a análise de Christine Delory-Momberger sobre heteronomia e autonomia nas construções de si, podemos compreender os **Ensaaios** de Montaigne como uma narrativa que se apresenta como autônoma, ao defender a transitoriedade do sujeito, e focar em uma narrativa em primeira pessoa, mas se mantém heterônoma, ao tentar edificar uma reflexão baseada em princípios externos à própria constituição do autor. Segue abaixo a reflexão sobre os conceitos supracitados:

No plano da tipologia da narrativa, ao modo da heteronomia, correspondem as narrativas convencionadas e estereotipadas como a vida de santo (hagiografia) ou a crônica real, nas quais os acontecimentos da vida do indivíduo são inteiramente interpretados pelo enquadre estrutural de sua existência coletiva e das representações de sua função genérica.<sup>248</sup>

A vivência de Montaigne em uma França conturbada por guerras civis e religiosas<sup>249</sup>, além do confronto com a alteridade dos povos do dito Novo Mundo, através dos inúmeros relatos de viagem, fizeram-no refletir sobre a diversidade cultural e relativização dos valores de cada região. O autor, por exemplo, faz uma severa crítica ao etnocentrismo europeu ao questionar em seus ensaios as tradições greco-romanas, ao contrapô-las aos costumes dos “bárbaros”:

---

<sup>248</sup> DELORY-MOMBERGER, Christine. Filiações e rupturas do modelo autobiográfico na pós-modernidade. In: **Em primeira pessoa**. Op. Cit.p.100.

<sup>249</sup> MONTAIGNE. Ensaaios vol.II p.293.

Muitos povos, menos bárbaros do que os gregos e os romanos que assim os chamavam, achavam horrível e cruel torturar alguém cuja culpabilidade não estivesse estabelecida. Que culpa terá ele de nossa ignorância? Não somos injustos em obriga-lo a suportar coisa pior do que a morte, a fim de não mata-lo sem razão?<sup>250</sup>

No entanto, apesar de sua grande contribuição na relativização do conhecimento, no questionamento da dita superioridade de determinados povos e valores, sua autoimagem não questiona a existência de uma natureza humana conformada a quadros estruturais externos ao próprio sujeito, apenas questiona nossa capacidade em alcançá-la. Para o autor, a imperfeição do homem o impede de conhecer-se totalmente. Em *“Sobre a experiência”*, ele retoma a afirmação de Aristóteles que “não há desejo mais natural que o desejo de conhecimento” e, a partir daí, exhibe as dificuldades que a pluralidade de valores nos apresenta: “tantas interpretações dissipam a verdade e a quebram”. Essa impossibilidade de se deparar com duas opiniões idênticas o leva a defender que o mais prudente consiste na apreciação da própria experiência e o exame de si – “Somos essencialmente tão pobres, tão necessitados, tão imperfeitos, que nossa preocupação constante deve ser a de trabalhar continuamente para melhorarmos.”<sup>251</sup>

De fato, essa autoanálise possui recursos de individuação – ao enfatizar a interiorização e valorização do discurso em primeira pessoa – que parece nos indicar a origem de um trabalho autônomo. No entanto, não podemos confundi-lo com a origem de uma construção autobiográfica moderna, pois os **Ensaio**s não consistem em uma reflexão sobre a vida e/ou as experiências do autor, mas sim uma reflexão sobre as experiências do mundo. Um discurso subjetivo, porém fincado em um fideísmo cético, o qual explica a pluralidade de visões do homem como resultado da impossibilidade humana de alcançar o conhecimento – “é somente a fé que nos revela os inefáveis mistérios de nossa religião e nos confirma sua verdade”<sup>252</sup> -, ao invés da consciência de uma singularidade, própria a cada sujeito.

<sup>250</sup> MONTAIGNE. Ensaio. P. 179.

<sup>251</sup> MONTAIGNE. Ensaio. vol II. P. 288

<sup>252</sup> MONTAIGNE. Apud CAVALCANTE, Berenice; KAMITA, João Massao; JASMIN, Marcelo & PATUZZI, Silvia. **Modernas Tradições**: percursos da cultura ocidental, séculos XV-XVII. Rio de Janeiro: Acces, 2002.p. 53.

George Gusdorf não concordaria com essa análise, pois defende que a tendência de voltar ao passado com o único propósito de narrar a própria vida, essa consciência da própria singularidade, a qual não reconhecemos ao analisar a obra de Montaigne, é o produto de seu tempo:

A aparência da autobiografia implica uma nova revolução espiritual: o artista e o modelo coincidem, o historiador aborda-se como objeto. Isso quer dizer, que ele se considera uma grande personalidade, digna de lembrança mesmo que na verdade ele seja apenas um intelectual mais ou menos obscuro. (...) Montaigne, tinha uma certa proeminência, mas era descendente de uma família de comerciantes; Rousseau, não mais do que um comum cidadão de Genebra, era uma espécie de aventureiro literário; ainda assim, apesar de suas humildes posições no palco do mundo, consideravam seus destinos dignos de serem dados como exemplo<sup>253</sup>.

O autor defende que a escrita autobiográfica é limitada em tempo e espaço e que o marco de origem da consciência da singularidade, em oposição à antiga consciência da coletividade, encontra-se na revolução copernicana, na qual o homem passa a se reconhecer como agente do mundo<sup>254</sup>. Portanto, na análise de Gusdorf a obra de Montaigne é considerada uma obra autobiográfica. Contudo, apesar dos *Ensaio*s de Montaigne demonstrarem esse anseio em lidar com o mistério da própria personalidade, as *Confissões* de Rousseau, escritas quase duzentos anos mais tarde, diferem ao enfatizar a análise das etapas da formação de sua própria individualidade, uma prospecção de seu desenvolvimento interno. Este processo de individuação, muito mais desenvolvido do que o discurso subjetivo de Montaigne, já pode ser visto nas primeiras frases da obra do autor, ao clamar pela originalidade de sua pessoa:

Eu não sou feito como qualquer um com quem tenho sido familiarizado, talvez como ninguém na existência; se não melhor, pelo menos reclamo originalidade; e se de fato a natureza sabiamente quebrou o molde com o qual me formou, só pode ser determinado depois de lido este trabalho.<sup>255</sup>

Assim como Montaigne, Rousseau também está preocupado com a pergunta “quem sou eu?”, mas a maneira de alcançá-la difere do método do autor francês. Ao invés de analisar fatos aleatórios, externos à sua vida privada, para que, através de sua perspectiva e opinião possamos compreendê-lo, Rousseau nos

<sup>253</sup> GUSDORF, George. Conditions and Limits of Autobiography. In: OLNEY, James. **Autobiography**: essays theoretical and critical. Princeton: Princeton University Press, 1980. p. 31

<sup>254</sup> Apud GUSDORF, George. Conditions and Limits of Autobiography . Op.Cit.p. 31

<sup>255</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. **The Confessions of Jean Jacques Rousseau**. Londres: Aldus Society, 1903. p.1

traz uma reflexão de sua intimidade, para que, através dela entendamos o que o constitui – “(...) *assim, tenho eu agido; estes foram os meus pensamentos; tal era eu*”<sup>256</sup>. Enquanto para Montaigne a pergunta “quem sou eu” apenas torna-se relevante ao estar em consonância com a proposta coletiva “quem somos nós, homens”, Rousseau se separa dos demais, pois seu foco está em sua formação e sua autonomia perante tal coletividade. Será, portanto, nas narrativas de formação do século XVIII que encontraremos o padrão autobiográfico da modernidade – “o modelo da narrativa de formação é herança da Europa das Luzes e do movimento de pensamento que se desenvolveu na Alemanha em torno da noção de *Bildung*.”<sup>257</sup>

Apesar das diferenças já citadas, podemos ver um ponto em comum em ambos os autores: o pensamento torna-se central para a compreensão do indivíduo. No entanto, apesar desta convergência, a exposição reflexiva para Rousseau limita-se à sua própria experiência, enquanto para Montaigne, refere-se a experiências diversas, precisamente o que o mantém aprisionado ao discurso heterônomo. Diferente desta consciência da coletividade, na qual Montaigne analisa casos externos para validar a inconstância do sujeito, a partir do século XVIII, vemos surgir autores que refletem sobre sua própria singularidade, acreditando ser esta digna de atenção. Se a importância da reflexão de Montaigne encontra-se em sua ênfase à interiorização, a qual nós podemos perceber pela valorização de um discurso em primeira pessoa, a excessiva transitoriedade e pluralidade na condução do discurso impossibilita o autor à modelagem de um Eu. De acordo com Luiz Costa Lima, como a “autobiografia supõe o reconhecimento do valor do eu individual, só uma concepção anacrônica deste pôde levar à postulação do gênero autobiográfico em um tempo que o ignorava”<sup>258</sup>.

Antes de passarmos a nos ater unicamente à análise das **Confissões**, precisamos destacar mais uma diferença entre Montaigne e Rousseau: na obra do primeiro temos a sensação de que há maior relativização quanto ao conhecimento de si. O autor enfatiza a volubilidade do sujeito, como podemos perceber nesta

<sup>256</sup> Ibid. p.1

<sup>257</sup> DELORY-MOMBERGER, Christine. Filiações e rupturas do modelo autobiográfico na pós-modernidade. In: **Em primeira pessoa**. Op.Cit. p.100

<sup>258</sup> COSTA LIMA. **Trilogia do Controle**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2007. p.465.

passagem de sua obra: “Aquilo que eu gosto uma hora, me é detestável na seguinte. (...) Minha faculdade de julgamento não progride em uma forma constante, oscila, é jogada aqui e ali.”<sup>259</sup> De acordo com Jürgen Straub<sup>260</sup>, o eu retratado por Montaigne é caracterizado por sua instabilidade, um eu em transição. Starobinski também observa essa inconstância na representação do autor:

A identidade apresentada aqui não é mais um acordo tácito entre similar e similar, em que o ser interior é fortalecido e reforçado: ela inclui diferenças e as apoia, traz sobre si mesmo os perigos da aparência do devir e da linguagem. A diferença, a não-identidade, não podem ser evitadas<sup>261</sup>.

Ao lermos essas frases fica difícil não enxergar a representação de Montaigne através de nossa concepção contemporânea de sujeito fraturado – “sujeito cogitante, em vez de uno, é dissonante e desarmônico, que avançando em um campo, pode ser retrógrado em outro (...)”<sup>262</sup>. No entanto, apesar de ambas as percepções questionarem a unicidade do indivíduo, elas partem de entendimentos de mundo completamente diversos. Em Montaigne essa incapacidade de explicar a volubilidade humana significa a incapacidade do homem em apreender um conhecimento que só cabe a Deus: consiste, portanto, em um fideísmo cético, o qual já referimo-nos anteriormente. Em Rousseau, essa incapacidade não existe, pois o autor oitocentista incorre na postura oposta: a crença narcísica no total conhecimento de um “eu” uno e imutável. O surgimento deste sujeito moderno acompanhou a criação deste espaço literário, cujo objetivo consistia na expressão de sua individualidade e autonomia. A autobiografia, narrativa centrada no autor, “simultaneamente ponto de partida e objeto do texto”<sup>263</sup> atualiza este indivíduo na medida em que se constitui como espaço específico para a reflexão quanto às suas experiências particulares.

<sup>259</sup> MONTAIGNE. **Ensaaios**. Livro II. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Hucitec, 1987. Cap XIII.

<sup>260</sup> STRAUB, Jürgen. Memória autobiográfica e identidade pessoal. In: **Em primeira pessoa**. Op.Cit.p.80

<sup>261</sup> STAROBINSKI. Apud STRAUB, Jürgen. Memória autobiográfica e identidade pessoal. In: **Em primeira pessoa**. Op.Cit. p.59.

<sup>262</sup> COSTA LIMA, Luiz. **Frestas**. A teorização em um país periférico. Rio de Janeiro: Editora Contraponto,2013. p. 360.

<sup>263</sup> ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 7, p. 66-81, 1991. p.69

As **Confissões** de Rousseau são um exemplo deste tipo de narrativa, na qual “o eu se fala na intimidade e se põe a nu [ou melhor, acredita se pôr a nu], à disposição do julgamento dos leitores.”<sup>264</sup> Ao apresentar os motivos que o levaram a escrever tais confissões Rousseau afirma:

O verdadeiro objeto de minhas confissões é comunicar um conhecimento exacto do que interiormente sou e tenho sido em todas as situações da minha vida. Prometi a história da minha mente, e para escrevê-la fielmente eu não preciso de outras memórias: só será suficiente entrar em meu coração, como tenho feito até agora.<sup>265</sup>

Diferente de Montaigne que inicia seus escritos a partir da impotência que sente perante a pergunta “quem sou eu?”, Rousseau mostra-se muito à vontade para respondê-la, deixando claro em várias passagens de seu livro, que utiliza apenas a sua memória para recontar os acontecimentos. Ele reforça ser o único material necessário, uma vez que tem total discernimento e consciência de seus atos. É claro que o autor não acredita ser capaz de narrar com exatidão todos os acontecimentos de sua vida, no entanto, para dar confiança ao seu público leitor quanto à veracidade de suas reminiscências, Rousseau adverte:

Eu escrevo absolutamente de memória, sem notas ou materiais para ajudar a minha lembrança. Alguns eventos são tão frescos na minha ideia, como se tivessem acontecido recentemente, mas há certos abismos que não consigo preencher, tão confuso como os restantes vestígios do que se referem. É possível, portanto, que eu talvez erre em ninharias e talvez outra vez, mas em cada assunto de importância, posso responder que a conta é fielmente exata, e com a mesma veracidade pode acreditar o leitor o será cuidado para continuá-lo<sup>266</sup>.

Se Rousseau admite que muitas vezes sua memória falha, pois não consegue preencher certos vazios ao evocá-la, como permanece tão confiante sobre a veracidade de seus escritos? Dois motivos explicam essa confiança de Rousseau em suas lembranças do passado: a primeira delas consiste na noção de sujeito moderno. Para o autor e seus contemporâneos, a identidade de uma pessoa era totalmente revelável para si, ou seja, o indivíduo era entendido como possuidor de total consciência sobre seus atos e seus sentimentos – “Onde sou o mestre de meu próprio destino e do livro que escrevo (...)”<sup>267</sup>. Isso explica porque o autor afirma possuir algumas lembranças tão vívidas que parecem ter acontecido

<sup>264</sup> ALBERTI, Verena. Op.Cit. p.69

<sup>265</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op.Cit. p 260

<sup>266</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op.Cit. p. 123

<sup>267</sup> Ibid. p. 385



recentemente, é a confiança deste em sua capacidade de retraçar sentimentos e reflexões que ocorreram em um tempo distante.

Eu posso omitir fatos, transpor eventos e cair em alguns erros de datas; mas eu não posso ser enganado no que eu senti, nem no que eu fiz; e me relacionar com isso é o objetivo final do meu trabalho atual<sup>268</sup>.

Vemos na citação acima, que mais importante do que o recontar preciso de cada fato encontra-se uma preocupação em retraçar a trajetória de seus sentimentos, daqueles momentos que o marcaram, situações as quais, acredita terem alterado de alguma maneira sua personalidade, uma história, portanto da formação de seu caráter. O sujeito, para Rousseau, era capaz de possuir total consciência sobre suas ações e é nesse momento que a revelação do segundo motivo torna-se necessária: tal consciência só tornar-se-ia possível através da reflexão sobre tais atos. Por isso, uma história de sua mente, como mencionado acima, uma história que não apenas amontoa fatos passados, mas reflete sobre eles, sobre a importância deles para a formação daquele que os reconta. Retornamos assim, a noção de *Bildung* (*formação*), já referida acima.

Entre os iluministas germânicos, *Bildung* significava um processo de formação de si, o qual, tal qual um germe, “cresce e se expande segundo suas próprias forças e disposições, adaptando-se às pressões de seu ambiente.”<sup>269</sup> Assim como a autobiografia, surge nessa mesma época o romance de formação, no qual as etapas de desenvolvimento do herói assemelham-se à gradativa conscientização deste sobre sua individualidade e seu lugar no mundo. Um conhecimento que possibilita a tão esperada sensação de harmonia consigo mesmo e com o entorno em que vive.

Ao mencionar um episódio de sua infância, Rousseau nos demonstra sua credulidade nesta concepção de formação gradativa. Sob a superioridade reflexiva perante as etapas do passado, na qual o autor pretensamente encontra-se, ele demonstra possuir onisciência sobre seus sentimentos ao explicar os motivos que o levaram a tomar determinadas decisões. Além disso, tenta elucidar ao leitor

---

<sup>268</sup> Ibid. p. 259

<sup>269</sup> DELORY-MOMBERGER. Op.Cit. p.101

como tais episódios juvenis o marcaram, tornando-o o indivíduo que os evoca no presente da escrita.

Minha razão não foi suficientemente estabelecida para permitir-me pôr no lugar de outros, e julgar o quanto as aparências condenaram-me, eu só vi o rigor de um castigo terrível, infligido por um crime que não cometi; ainda verdadeiramente posso afirmar, o que eu sofri, embora violento, era desprezível em comparação com o que eu senti de indignação, raiva e desespero<sup>270</sup>.

A passagem assemelha-se à explicação sobre as características do romance de formação: uma sequência de episódios, cujo principal propósito consiste em demonstrar ao leitor essa progressiva formação do autoconhecimento - ou da razão, como utiliza Rousseau, na citação acima – e da maturidade do personagem principal. Tal criação narrativa pode ser encarada como uma trajetória teleológica, na qual episódios do passado são encarados como mera etapa para se compreender o momento presente, um degrau para se alcançar um determinado conhecimento sobre a vida e sobre si mesmo –o que chamarei mais tarde de torção metonímica. “A dinâmica da narrativa, entre uma situação inicial de inocência e uma situação terminal de maturidade e maestria, encadeia os acontecimentos segundo uma casualidade final.”<sup>271</sup>

Esse tipo de narrativa, focada em um sujeito autoconsciente, capaz de aprender com seus erros para, finalmente, enxergar em seu passado uma trajetória finalista e vitoriosa, também pode ser compreendida através da análise da consolidação de uma visão de mundo burguesa no século XVIII. Devido ao aumento de poder político e econômico desta classe social, vemos o fortalecimento da nova concepção de sujeito originária da revolução científica do século XVII: *o homo faber*. Diferente do antigo nobre e suas tradições ligadas a terra e ao nome de família, o homem burguês teve de se fazer por si mesmo, um ser que se considera autônomo e responsável por seu próprio “destino”. “Essa representação de um devir individual portador de *trans-formação* integra as noções de concorrência, risco, de luta pela vida, mas também de amostragem de possíveis alternativas, de escolha.”<sup>272</sup>

<sup>270</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op.Cit. p 23

<sup>271</sup> DELORY-MOMBERGER. Op.Cit. p.102

<sup>272</sup> DELORY-MOMBERGER. Op.Cit. p.102

Esta capacidade do homem de pensar-se e de desvelar e transformar o mundo em que vive se tornou o alicerce para a existência da ciência como conhecimento infalível. A objetividade da pesquisa científica tornou-se contrapartida da constância e centralidade do sujeito que a demonstra. A verdade, portanto, passou a ser encarada como certeza da representação e é a partir dessa transformação do mundo em imagem da concepção do existente em objeto, que o homem converte-se em sujeito solar.

Compreendida essencialmente, imagem do mundo assim não significa imagem do mundo, mas sim o mundo captado como imagem. O existente, em seu todo, é então tomado agora como o que é existente apenas e na medida em que é fixado pelo homem que representa e produz.<sup>273</sup>

Contudo devemos nos perguntar sobre a verdadeira relevância desta centralidade do sujeito para a constituição de uma filosofia da história, uma vez que ambas estão apartadas por um período temporal de quase cem anos. De acordo com Ernst Cassirer, apesar das diferenças entre o pensamento do século XVII e XVIII, não há uma ruptura entre tais teorias do conhecimento, pois, pelo contrário, o que vemos é uma continuidade que parte das pressuposições estipuladas pela lógica cartesiana em particular. A autoconfiança da razão em momento algum fora abalada, assim como também não o fora sua coesão, posto que “antes de tudo, foi a exigência de *unidade do racionalismo* que conservou todo o seu poder sobre os espíritos.”<sup>274</sup> A solaridade do sujeito, portanto, mantém-se como base inquestionável para a construção do conhecimento do século XVIII.

De tudo o que precede sobressai que, comparando o pensamento do século XVIII com o do século XVII, em nenhum ponto verifica-se uma verdadeira ruptura entre eles. (...) A diferença que existe entre essas duas formas de pensar não representa uma radical mutação; apenas exprime uma espécie de deslocamento de acento. Cada vez mais o acento desloca-se do geral para o particular, dos “princípios” para os “fenômenos”. (...) A ideia de unidade e a de ciência continuarão sendo intercambiáveis.<sup>275</sup>

Para o século XVII a tarefa do filósofo consistia na criação de sistemas concatenados através da dedução rigorosa e do encadeamento lógico. O século

<sup>273</sup> HEIDEGGER apud LIMA, Luiz Costa. **Mímesis: Desafio ao pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p 78

<sup>274</sup> CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1992, p.44

<sup>275</sup> Ibid.pp.43-44

XVIII por sua vez, renunciou ao método dedutivo desta explicação sistemática e buscou na física contemporânea de Newton o modelo para o seu novo método filosófico - “A via newtoniana não é a da dedução pura, mas sim a da análise”<sup>276</sup>. Apesar da manutenção da centralidade deste homem capaz de alcançar verdades absolutas, o método filosófico setecentista parte da definição de princípios e axiomas, os quais levam ao conhecimento do particular. O filósofo agora tomará o caminho inverso, no qual os fenômenos tornam-se objetos de análise para que através deles se alcance os princípios axiomáticos da razão.

Esta valorização da razão humana como capaz de desvendar o mundo, trouxe consigo uma perspectiva otimista quanto ao futuro: a possibilidade de pensá-lo através das lentes do progresso. A história passa a ser vista como um processo de reflexão de experiências passadas, enquanto o futuro transforma-se no espaço do aperfeiçoamento dentro desta trajetória universal de racionalidade. De acordo com Hegel as mudanças históricas diferem das naturais uma vez que, apesar da diversidade do mundo natural, “nada de novo sob o sol é produzido”<sup>277</sup>, enquanto na História, as transformações caracterizam-se como um progresso para o melhor. Ao partir dessa constatação sobre a diferença determinante entre manifestações naturais e espirituais, nosso autor conclui que tal diferenciação deve-se a “uma real capacidade de transformação”<sup>278</sup> presente no fenômeno espiritual, o qual é por ele denominado de impulso de perfectibilidade. A filosofia da história, para Hegel, não trata de assuntos passados, e sim do eternamente presente, uma vez que constitui os graus necessários para a compreensão do momento da narração, o agora essencial do espírito. Podemos concebê-la, portanto, como uma narrativa autoreflexiva que presentifica as ações do passado, ao ressignificá-las através de um processo teleológico construído, no intuito de determinar o estágio presente do espírito, ou seja, a identidade filosófica que o autor construiu para sua contemporaneidade.

Pierre Bourdieu nos alerta sobre a “ilusão biográfica” originária do século XVIII, uma pressuposição de que a vida de um indivíduo pode ser encarada tal

---

<sup>276</sup> CASSIRER, Ernst. Op.Cit. p.45

<sup>277</sup> HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Brasília: Editora UNB, 2008. p.53

<sup>278</sup> Ibid. p.53

qual a história universal da mesma época: um caminho linear, possuidor de uma finalidade.

Isto é aceitar tacitamente a filosofia da história no sentido de sucessão, de acontecimentos históricos, *Geschichte*, que está implícita numa filosofia da história no sentido de relato histórico, *Historie*, (...). Essa vida organizada como uma história transcorre segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica (...).<sup>279</sup>

O relato autobiográfico moderno, tal qual a história filosófica, tem a pretensão de organizar-se em uma sequência ordenada, como se o biografado possuísse um sentido de vida, o qual daria significado aos acontecimentos que a preenchem. A noção de vida como uma história, um caminho linear possuidor de começo, meio e fim pressupõe uma finalidade para essa “trajetória”, um sentido que a torne coerente e orientada. O cerne da proposta autobiográfica moderna encontra-se, portanto, na mobilização da memória a serviço da busca e reivindicação de uma identidade, pois a consistência do projeto depende desta evocação, fornecedora dos indícios do passado, cujo encadeamento lógico configura as circunstâncias do presente. São essas circunstâncias que envolvem os valores e preconceitos do indivíduo; projeto e rememoração associam-se para dar significado a suas ações.

De acordo com Alfred Shutz<sup>280</sup>, projeto é o resultado de uma indagação consciente de seu proponente e de sua relação com o campo de possibilidades, no qual está inserido. Ou seja, a identidade que se deseja edificar depende dessa complexa e permanente interação entre o projeto, o sujeito e sua sociedade. O processo de rememoração não apenas intervém na ordenação dos vestígios mnemônicos, como também faz uma releitura deles. Quando narramos um fato passado inscrevemos essa experiência em uma temporalidade que não é a do ocorrido, pois a experiência de narrar está atrelada ao tempo presente. Evocar, portanto, não é apenas receber uma imagem do passado; implica uma ação que a modifica. Portanto, assim como a filosofia da história de Hegel, o gênero autobiográfico proveniente do século XVIII não trata de assuntos passados, mas sim do eternamente presente.

---

<sup>279</sup> BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In Ferreira, Marieta de Moraes. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. p.184

<sup>280</sup> SHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

De acordo com Aristóteles, o ato de evocar difere do de lembrar.<sup>281</sup> A memória detém uma cena do passado, ao passo que a evocação tenta reaver este fragmento retido. Para “resgatar” o que fora esquecido ou o que permanece adormecido, torna-se indispensável instituir uma associação de ideias, ou seja, estabelecer um “ponto de partida”. Luiz Costa Lima defende que o par “lembrança-evocação” associa-se com a *phantasia* devido a uma orientação que, ao invés de focar no passado volta seus olhos para um planejamento futuro. Contudo, devemos ressaltar que Aristóteles não compreendia o par desta forma, pois não concebia uma imaginação criadora - a *mimesis* aristotélica reconfigura o que o cosmo já dispõe. Ao submeter a evocação à uma “torção temporal”, Costa Lima transpõe o horizonte preso ao passado, próprio da cosmogonia grega, e libera a evocação para elucubrar uma cena diferente da que lhe foi oferecida pela memória e, assim, ultrapassa as fronteiras impostas à *mimesis* por Aristóteles. A evocação, portanto, passa a ser compreendida como uma representação mimética, um ver interpretativo o qual já não pode mais ser entendido como mera coincidência com a ação passada. O ausente torna-se presente devido do fenômeno de reconhecimento, no qual o indivíduo ao tentar reconhecer-se na ação passada transforma-a em um passado presente. O que foi armazenado na memória, por meio da torção temporal decorrente da necessidade do sujeito de reconhecer-se neste passado, modifica-se na tentativa de adequar-se às afeições que o sujeito possui no presente. Há, portanto, um intento, mesmo que inconsciente, de apagar suas inconstâncias em busca de uma identidade subjetiva homogênea, que assegure a coesão do que foi percebido e agora evocado. A concepção de um sujeito uno - ou de uma razão una se nos referirmos à filosofia da História – torna-se o elo entre as etapas da vida, ou da humanidade. Somente a partir de uma concepção de consciência totalizante do sujeito presente, ou de sua contemporaneidade, é que o autor concebe-se capaz de selecionar os momentos que acredita como essenciais para sua história e direcioná-los progressivamente à imagem que possui de si no momento da narração. Podemos compreender essa modelagem do passado, como uma torção metonímica, a qual, através da evocação, transforma as memórias do autor em parte de um todo, de uma identidade progressivamente composta pela construção narrativa.

---

<sup>281</sup> ARISTOTELES apud LIMA, Luiz Costa. **Mimesis**: Desafio ao Pensamento. Op.Cit. p. 133

A filosofia da História rejeitaria essa narrativa particular, pois a vida de um indivíduo consiste apenas em contingência, uma vez que o essencial encontra-se na análise do progresso da razão, evolução da autoconsciência do espírito ao invés de autoconsciência do sujeito. Contudo, embora, inicialmente paradoxal, autobiografia e filosofia da história estão intrinsecamente interligadas, pois ambas constituem um exercício de autoreflexão perspéctica, apenas deslocando-se do particular, o indivíduo, para o geral, o qual Hegel denomina de espírito de uma época. A tentativa de homogeneizar o sujeito está presente em ambas, uma vez que toda evocação pressupõe uma torção temporal que presentifica o passado.

Em ambos os gêneros narrativos oitocentistas, podemos perceber que o progresso encontra-se na consciência (do indivíduo ou do espírito) desvelada no tempo. A autobiografia moderna apresenta-se através deste processo de autoconsciência, que tem o sujeito solar como base para sua edificação; tanto a razão quanto o sujeito são unos e completamente conscientes de si, pois é devido a essa possibilidade de se reconhecer através da reflexão sobre o passado, que se torna possível escrever uma autobiografia do sujeito ou do espírito, ou seja, tornar sua identidade inteligível através dos estágios temporais. Reinhart Koselleck nos ajuda a compreender o progresso como o cerne deste discurso reflexivo, originário do século XVIII:

O dito cristão da Idade Média vem à mente: ninguém é perfeito se não se esforçar por aperfeiçoar-se. Este princípio, primeiro envolvendo a alma individual, agora é transformado. Ele visa o futuro terrestre e, enquanto estiver preso à consciência humana, confere uma direção na história. É, por assim dizer, o progresso que supera qualquer regressão. "*Progresso*" torna-se um conceito processual de reflexão [grifo meu]<sup>282</sup>.

O progresso da razão humana torna-se o vetor da história e seu alcance completamente indefinido, já que a única certeza consiste na existência de um aperfeiçoamento constante, o qual só pode ser percebido através da reflexão sobre o passado, ou seja, pela tomada de consciência. O progresso do sujeito, por sua vez, encontra-se na reflexão sobre suas memórias, na reflexão sobre as evocações que fizera durante esta construção narrativa. Será a partir da torção metonímica, a qual conforma as evocações, estas presentificações de eventos passados, em

---

<sup>282</sup> KOSELLECK, Reinhart. **The practice of Conceptual History**. California: Stanford University Press, 2002. p. 228

pequenas partes de um todo homogêneo, que o indivíduo oitocentista mostra ao público a consciência de sua trajetória e consegue alcançar uma resposta à pergunta que Montaigne não se sentiu apto a responder: quem sou eu?

Rousseau foi um destes homens que tentaram evocar o passado para refletir sobre seu posicionamento no mundo. Em muitas passagens podemos perceber que, mais importante do que recontar eventos de sua história, encontra-se a necessidade de refletir sobre estes e sobre a sua contribuição para a formação do que muitas vezes chama de caráter. Em uma citação sobre sua infância, por exemplo, o autor afirma que, apesar de não lembrar especificamente de inúmeros eventos importantes, como aprender a ler, é capaz de refletir sobre seus efeitos em sua formação:

Não tenho conhecimento de que passou antes do meu quinto ou sexto ano; Eu não lembro de aprender a ler, só me lembro que efeito produziu o primeiro exercício considerável na minha mente; e a partir desse momento eu saí com um conhecimento ininterrupto de mim mesmo. Todas as noites, depois do jantar, nós líamos uma parte de uma pequena coleção de romances que tinha sido de minha mãe. (...) Eu logo adquiri, com este costume perigoso, não só uma extrema facilidade em ler e compreender, mas, para a minha idade, um conhecido muito íntimo das paixões. Uma infinidade de sensações eram familiares para mim, sem possuir qualquer ideia precisa dos objetos aos quais eles estavam relacionados. Esta confusa sucessão de emoções não retardou os futuros esforços de minha razão, embora eles adicionaram uma noção da vida humana, que experiência e reflexão nunca foram capazes de erradicar <sup>283</sup>

Vemos claramente nesta citação a tentativa do autor em dar uma finalidade para suas evocações do passado. Retornamos assim, a ideia de *Bildung* já referida neste capítulo e podemos perceber como a torção metonímica será a maneira através da qual essa trajetória de formação será construída pelo discurso reflexivo. Ele incute todas as noções de virtude de sua época às suas evocações e constrói um discurso, no qual tenta explicar ocasiões de sua vida a partir destes valores de seu presente. Podemos destacar, por exemplo, os momentos em que reflete sobre a gravidez de sua mulher Teresa. Rousseau tenta convencer o leitor – e talvez convencer a si próprio – de que a escolha de entregar seus filhos aos cuidados do Estado não foi uma ação egoísta, mas sim racional e virtuosa:

Enquanto eu estava filosofando sobre os deveres do homem, um acontecimento me fez refletir melhor sobre os meus próprios. Theresa ficou grávida pela terceira

<sup>283</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op.Cit. p.13



vez. Muito sincero comigo mesmo e demasiado altivo em minha mente para contradizer os meus princípios, eu comecei a examinar o destino dos meus filhos. (...). Se eu fosse um dos homens infelizmente nascidos surdos à voz da natureza, em quem nenhum sentimento de Justiça ou a humanidade já tomou raiz, esta obstinação seria natural. Mas esse calor no coração e forte sensibilidade, (...) Não, eu sinto e abertamente declaro que isso seria impossível. Nunca em toda a sua vida podia J. J. ser um homem sem sentimento. (...) Eu me satisfaço, observando que o meu erro foi tal, que, em abandonar meus filhos à educação pública para se tornarem operários e camponeses, ao invés de aventureiros e caçadores de fortuna, eu pensei que eu agi como um cidadão honesto e um bom pai e me considerava um membro da República de Platão.<sup>284</sup>

Apesar de percebermos claramente esta modulação da memória para conformar-se à imagem que pretende apresentar-se no presente, não devemos inculcar à Rousseau a total consciência deste ver interpretativo do passado. Para o autor, sua metodologia não pode ser considerada um constructo da imaginação, pois permanece fiel à consciência de si:

Ainda vou continuar fielmente a afirmar o que J. J. Rousseau foi, fez e pensou; sem explicar, ou justificar, a singularidade de seus sentimentos e ideias ou me esforçar em descobrir se outros pensaram e agiram como ele o fez.<sup>285</sup>

Rousseau reconhece que a memória pode falhar e que por isso, alguns eventos podem estar cronologicamente errados, ou alguns outros omitidos, mas defende que o mais importante para sua autobiografia permanece intacto: a fidelidade aos seus sentimentos, ao seu eu interior.

Eu tenho apenas um guia fiel, no qual posso confiar: esta é a corrente dos sentimentos pelos quais a sucessão de minha existência tem sido marcada (...). Posso omitir fatos, transpor eventos e cair em alguns erros de datas; mas eu não posso ser enganado no que eu senti, nem no que por sentimento eu fiz; e refletir sobre isso é o objetivo final de meu trabalho. O verdadeiro objeto de minhas confissões é comunicar um conhecimento exato do que interiormente sou e tenho sido em todas as situações da minha vida. Prometi a história da minha mente, e para escrevê-la fielmente eu não preciso de outras memórias: entrar em meu coração, como tenho feito até agora, será suficiente.<sup>286</sup>

Vemos na citação acima que, para Rousseau, há uma clara diferença entre fato e ficção. Ele acredita que, ao ter como objetivo comunicar fielmente o que chama de “eu interior”, sua narrativa correlaciona-se ao gênero historiográfico: uma história de sua mentalidade, daquilo que sente e pensa sobre si; uma história, portanto, de sua autoconsciência. Apesar de reconhecer que sua memória pode

<sup>284</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. Op.Cit. p 341.

<sup>285</sup> Ibid. p. 626

<sup>286</sup> Ibid. p. 260

falhar, ela não é a autobiografia em si, apesar de indispensável. A reflexão sobre seus sentimentos, a reflexão sobre aqueles episódios, os quais considera importantes, uma vez que marcaram e se fixaram em sua memória, estas são, para o autor, o verdadeiro foco autobiográfico.

Barret J. Mandel afirma que a autobiografia é uma tentativa de pôr em escrito a “consciência autobiográfica” do autor:

Lembranças, memórias, sua consciência "autobiográfica" estão inscritos no serviço de capturar a quintessência do que ele quer dizer agora, no presente, sobre sua vida. (...) Memórias são indispensáveis para a autobiografia, mas eles não são a coisa em si.<sup>287</sup>

A verdade dos fatos, portanto, torna-se nesse sentido subordinada à verdade interior do homem que narra, ou seja, o autor é considerado capaz de ser completamente fiel ao revelar a sua intimidade. Retornamos assim a concepção moderna de um sujeito autocentrado, pois somente a antiga crença nesta solaridade possibilita que o gênero autobiográfico tenha como aporia algo semelhante à história: a busca pela verdade.

Como já havíamos discutido no primeiro capítulo, a antítese fato/ficção está pautada nessa confiança moderna de que o sujeito é capaz de alcançar a verdade do ocorrido, como se a linguagem fosse um mero espelho que retrata fielmente a intenção do autor que narra. Devido a isso, a autobiografia, ao invés de ser encarada como um gênero narrativo próprio, dissociado da ficção e da história, passou a ser encarada, primeiramente, como uma narrativa integrada ao campo historiográfico. Luiz Costa Lima nos elucida melhor essa concepção moderna da escrita autobiográfica:

(...) autêntica ou forjada, a autobiografia não só há de conter uma matéria histórica como há de ser uma peça histórica, ou seja, uma peça que, correta ou incorretamente, foi integrada em um campo historiográfico. Desde antes o termo literatura não era aí sequer mencionado, muito embora, se o texto sob análise foi considerado um embuste, ser-lhe-ia cabível o nome “ficção”, no patente negativo.<sup>288</sup>

<sup>287</sup> MANDEL, Barret J. Full of Life Now. In OLNEY, James. **Autobiography**: essays theoretical and critical. Op.Cit. p. 60.

<sup>288</sup> LIMA, Luiz Costa. **Frestas**. Op.Cit. p. 354

Leonor Arfuch também situa esta certeza quanto à fidelidade da autoimagem narrada, como principal característica do que denomina por hipotética origem da autobiografia moderna:

O surgimento dessa voz autorrefencial (...), sua “primeiridade” (“Acometo um empreendimento que jamais teve exemplo”), a promessa de uma fidelidade absoluta (“Quero mostrar a meus semelhantes um homem em toda a verdade da natureza, e esse homem serei eu”) e a percepção aguda de um outro como destinatário, cuja adesão é incerta (...), traçavam com veemência a topografia do espaço autobiográfico moderno.<sup>289</sup>

Será apenas no século XX, que essa crença na transparência da linguagem e no total controle do sujeito sob sua obra será questionada. Se durante a modernidade o universalismo afirmou-se como a forma dominante de pensamento político, filosófico e científico, a pós-modernidade consagrou-se pela rejeição à unicidade e valorização de discursos fragmentários. Durante os anos de 1960 vemos surgir um movimento intelectual defensor do que ficara conhecido como giro linguístico: "o abandono do paradigma da filosofia da consciência, para centrar-se no signo como único ponto de referência do significado e do sentido"<sup>290</sup> A autobiografia como a história de uma autoconsciência passou a ser rechaçada, através da alegação do teor representacional da narrativa e da própria consciência de um indivíduo. Isabel Cristina Carvalho nos indicia alguns dos problemas do pensamento contemporâneo instaurados durante o giro linguístico dos anos 60:

Os questionamentos à autonomia da Razão, bem como as suspeitas sobre um sujeito portador de uma consciência autônoma e uma vontade asseguradas por essa Razão, tem levado a crise das categorias metafísicas onde se funda o humanismo moderno. Neste momento de profunda interrogação sobre as possibilidades da Razão, o pensamento contemporâneo enfrenta o desafio de buscar pistas e saídas, ainda que parciais, para as antinomias que emergem com a relativização da Razão e o problema da fundamentação da verdade e do conhecimento. As relações entre sujeito e objeto, universal e particular, indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, linguagem e experiência, discurso e referência, são algumas das várias instâncias de formulação destas antinomias que marcam, de forma contundente, o campo problemático contemporâneo<sup>291</sup>.

<sup>289</sup> ARFUCH, Leonor. **O Espaço biográfico**. Dilemas da Subjetividade Contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. pp 48-9.

<sup>290</sup> ARAMAYO, R.R.(org). **El individuo y la história**. Antinomias de la herencia moderna. Barcelona: Paidós, 1995.p.288

<sup>291</sup> CARVALHO, Isabel Cristina. Os Sentidos do "Ambiental": Uma Contribuição Hermenêutica para a Pedagogia da Complexidade. Disponível em: [http://www.isabelcarvalho.blog.br/pub/capitulos/sentidos\\_do\\_ambiental.pdf](http://www.isabelcarvalho.blog.br/pub/capitulos/sentidos_do_ambiental.pdf) 5/1/2015.

Para compreendermos melhor os questionamentos que propiciaram essa virada linguística, ou seja, o debate sobre a linguagem e sua real possibilidade de se referenciar a algo, iremos analisar a obra de Jaques Derrida, **Salvo o Nome**. A primeira versão deste texto foi publicada sob o título *Post-Scriptum* e fora dedicada ao estudo da teologia negativa. Derrida decidiu criar um diálogo fictício para analisar o tema em questão e acabou por ampliar o debate para algo que aqui nos interessa: o problema da linguagem e, o que defende por indecidibilidade.

Ao analisar a obra de Angelus Silesius, Derrida começa a discorrer sobre uma pequena citação do autor em questão, que aqui destaco:

Freund es ist auch genug. Im falt du meher wilt lessen,  
Soh geh und werde selbst die Schrifft uns selbst das Wesen  
(Amigo, já basta. Se quiseres ler além,  
Vai e torna-te tu mesmo escrito e tu mesmo a essência)<sup>292</sup>

Ao referir-se a esta pequena passagem, Derrida não faz apenas uma análise do texto de Silesius, mas sim, passa a discorrer sobre o significado da leitura de uma maneira geral:

Ao amigo é pedido, recomendado, ordenado prescrito ir, pela leitura, além da leitura: além ao menos. Da legibilidade do legível atual, além da assinatura final – e para isso escrever. Não escrever isto ou aquilo que cai fora de sua escritura como uma nota ou um post-scriptum que deixa, por sua vez, cair a escritura atrás do escrito ou a Escritura, ele mesmo a essência da qual a escritura terá tratado. Há mais lugar a partir daí, há mais lugar além, mas nada mais nos é dito além, por um post-scriptum. Este será a dívida ou o dever. Ele deverá, ele deveria ser reabsorvido em uma escritura que não seria outra senão a essência que não seria outra senão o ser-amigo ou o devir-amigo do outro. (..) O devir, o devir-amigo, o devir escritura e a essência seriam aqui a mesma coisa.<sup>293</sup>

Derrida está apenas anunciando a complexidade do ato de ler: quando lemos um livro tornamo-nos o “amigo” referido acima, o qual é convocado pelo autor a ir além da leitura e escrever. Ora, o problema inicia-se quando vemos que a referência à leitura passada, considerada como a essência, a escritura, da qual faremos o post-scriptum, também já fora post-scriptum de uma leitura antecedente, de uma “essência” anterior. Percebemos, assim, que a futura escrita, o devir, também será a essência para um futuro leitor. O exemplo para chegar a tal conclusão parte da própria Escritura. Como já mencionamos no primeiro capítulo,

<sup>292</sup> SILESIUS. Apud DERRIDA, Jacques. **Salvo o nome**. São Paulo: Papyrus, 1995.p. 17

<sup>293</sup> DERRIDA, Jacques. Op.Cit. pp.17-18.

a interpretação figural era a maneira através da qual, a figura – ou como Derrida menciona sobre os escritos de Silesius, “metáforas difíceis”<sup>294</sup> - poderia ser útil à religião e, portanto, aceita. O leitor, ao meditar sobre as Escrituras era conclamado a tornar-se parte da própria história da Salvação, ir além da leitura e agir no mundo, atuar como post-scriptum, ou seja, ser também uma figura que remeteria à essência: as palavras de Deus. Contudo, para Derrida, se um texto sempre remete a uma prefiguração de uma essência anterior, devemos nos perguntar se tais referências múltiplas não acabam por impossibilitar a própria concepção da linguagem como referência a algo externo à mesma.

Vamos ler outra passagem da obra, para a tentarmos compreender melhor o que Derrida denomina por indecidibilidade:

Como pensar esse devir? Werden: ao mesmo tempo nascimento e mudança, formação e transformação. Esse vir a ser do nada e como nada, como Deus e como Nada, como o Próprio Nada, esse nascimento que se apresenta ele próprio sem premissa, esse devir-o-mesmo como devir-Deus – ou Nada - eis o que parece impossível, mais que impossível, mais impossível que o impossível se o possível é a simples modalidade negativa do possível.<sup>295</sup>

Essa hiperimpossibilidade faz com que o autor chegue à conclusão que, salvo o nome – daí o título do livro-, nada mais pode significar aquilo que nomeamos, ou seja, há uma desertificação da linguagem. Aqui vemos a completa crítica ao pensamento dos séculos XVIII e XIX. Se naquela época o homem era capaz de controlar tudo que estava ao seu redor, compreender o sentido do mundo, da história e de si, no século XX ele decai radicalmente e passa a não ser capaz de expressar nada, daí a indecidibilidade do discurso: a impossibilidade de significar algo, o sujeito torna-se aniquilado pela própria impotência. Coloquemos mais uma citação de Derrida para concluir sua explicação quanto à linguagem e sua intrínseca relação com a própria concepção de sujeito:

(...) se o nome jamais pertence, originariamente e em todo rigor, a quem o recebe, já não mais pertence, desde o primeiro momento, a quem o dá. (...) o dom do nome dá aquilo que ele não tem, aquilo em que consiste talvez, antes de mais nada, a essência, isto é, para além do ser, a inessência do dom.<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> Ibid. p. 16

<sup>295</sup> DERRIDA, Jacques. Op.Cit. p. 19

<sup>296</sup> Ibid. p. 76

O sujeito, portanto, anteriormente capaz de dominar sua escrita e a recepção de que dela o leitor faria, agora passa a viver na obscuridade do indescritível, da impossibilidade de nomear, de significar suas ações e a si próprio. Essa alegada “morte” do sujeito trouxe conseqüências para a história e para a autobiografia. No entanto, apesar de criticarem a antiga binaridade verdade/ficção e a ilusória determinação oitocentista de se alcançar a verdade, seja do mundo ou de si, através da linguagem, tal oposição prevaleceu durante o século XX. A valorização da busca pela “verdade” deu lugar à valorização da liberdade e indecidibilidade linguística, presentes no campo ficcional. Se durante o século XVIII a escrita de si pautava-se pela metodologia historiográfica, agora será considerada parte do campo ficcional. Para compreendermos melhor tal denominação nos remeteremos à obra de um escritor, o qual se dispôs a publicar o que passou a ser denominado por narrativa autoficcional, Roland Barthes.

Começemos pela primeira parte de seu livro, **Roland Barthes por Roland Barthes**<sup>297</sup>, na qual o autor escreve uma pequena introdução para as imagens de sua infância e vida adulta:

Não se encontrarão, pois aqui, mescladas ao romance familiar, mais do que as figurações de uma história do corpo – desse corpo que se encaminha para o trabalho, para o gozo da escritura. Pois tal é o sentido teórico dessa limitação: manifestar que o tempo da narrativa (da imageria) termina com a juventude do sujeito: não há biografia a não ser a da vida improdutiva. Desde que produzo, desde que escrevo é o próprio Texto que me despoja (felizmente) de minha duração narrativa. O Texto nada pode contar, ele me carrega para outra parte, para longe da minha pessoa imaginária, em direção a uma espécie de língua sem memória que já é a do Povo, da massa insubjetiva (do sujeito generalizado), mesmo se dela ainda estou separado por meu modo de escrever.<sup>298</sup>

Ao referir-se à sua obra, ele afirma escrever a história do corpo, uma maneira de demonstrar ao leitor que Roland Barthes, tematizado na narrativa, difere do autor que a escreveu. Não há mais unicidade, portanto, entre autor e personagem como havia na época iluminista. A única semelhança de Barthes, escritor, e Barthes, criação ficcional de seu livro, consiste no corpo que reconhece, apesar de passado o tempo, nas fotos que dispôs ao público. Para Roland Barthes há um completo hiato entre autor e obra, pois, como menciona acima, “o texto

<sup>297</sup> BARTHES, Roland. **Roland Barthes por Roland Barthes**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

<sup>298</sup> Ibid. p. 14

nada pode contar”. Retornamos, assim a ideia de desertificação da linguagem defendida por Derrida: não há nenhuma ligação, menor que seja, entre locutor e locução. O leitor preenche tal vácuo da linguagem e é por isso que Barthes afirma ser seu escrito uma espécie de livro “sem memória”, ou seja, um sujeito generalizado a receberá sem captar nada referente ao escritor, em nada compartilhará das memórias e reflexões, as quais tomou por base para criar tal narrativa.

Em outra passagem percebemos que não é apenas a solaridade do sujeito que Barthes critica ao criar sua dita autoficção. A concepção de uma linearidade, uma história coesa, cujo objetivo consiste em demonstrar a trajetória de formação do indivíduo a um ponto final, telelogicamente construído, também é denunciada pelo autor.

Escrever por fragmentos: os fragmentos são então pedras sobre o contorno do círculo: espalho-me à roda: todo o meu pequeno universo em migalhas; no centro o quê? (...) essa escolha justificava-se então à maneira de Gide “porque a incoerência é preferível à ordem que deforma.”<sup>299</sup>

A fragmentação da escrita é uma tentativa de expor as inconstâncias da vida narrada, um questionamento do relato linear, daquilo que chamou de círculo, em contraposição às pedras, as migalhas, as quais desvendariam a incoerência de uma vida despossuída de um sentido último. Barthes não é o único a denunciar essa “ilusão biográfica”, como chamou Bourdieu:

A invenção de um novo modo de expressão literária faz surgir a contrario o arbitrário da representação tradicional do discurso romanesco como história coerente e totalizante, e também da filosofia da existência que essa convenção retórica implica.<sup>300</sup>

Mas será que a renúncia a uma história totalizante, a crítica ao sujeito solar e à linguagem como mero espelho da intenção daquele que se expressa devam significar a completa renúncia ao sujeito e a referencialidade lingüística, como percebemos em Derrida e Roland Barthes? O problema de renúncias extremadas é o risco que se corre em tornar-se uma teorização radical, tal qual a reflexão que se pretendia negar. Como já havíamos explicado no primeiro capítulo, a

<sup>299</sup> Ibid. p. 108

<sup>300</sup> BOURDIEU, Pierre. Ilusões autobiográficas. In **Usos e Abusos da História Oral**. Op.Cit. p. 185

preocupação exacerbada com a negação do representacionalismo determinista, acaba por levar ao extremo do anti-representacional, uma posição paradoxal, pois retoma a centralidade do sujeito, ao tentar anulá-lo da significação linguística. Se a linguagem é encarada como um corpo opaco, a recepção do leitor pode preenchê-la da maneira que bem entender, o que significa o retorno ao total controle da recepção do texto, um tipo de solaridade, o qual, ao invés de cair sobre autor, recai agora sobre leitor.

Ao analisar os riscos desta teoria anti-representacional, Luiz Costa Lima nos aponta outra possibilidade de combater a exaltação do sujeito-autor ou sujeito-leitor: a indeterminabilidade. Ao invés da completa negação do sujeito e suas representações, Costa Lima sugere uma nova reflexão, que se afasta desta centralidade cartesiana, instaurada por Descartes, para repensá-lo como sujeito fraturado. A recepção da obra passa a ser entendida como uma transferência, possuidora de uma indeterminabilidade do sentido, ao invés de indecidibilidade, como defendera Derrida: “o ato de leitura crítica implica a recolha de sinais e marcas, que sem recuperar o real, como implicitamente se afirma na concepção antiga da *mimesis*, o indiciam”.<sup>301</sup>

As representações deste sujeito, agora concebido como fraturado, inconstante e desarmônico nunca serão um espelho daquilo que fora previamente concebido durante o ato de criação, portanto, não resgata sua posição como central, “proprietário, por sua intencionalidade, dos objetos que produz”<sup>302</sup>. Porém, também não o descarta da análise crítica, uma vez que o sujeito fraturado tornar-se-á uma das variáveis a serem consideradas ao analisar a recepção de uma obra. A introdução desta nova concepção de sujeito, agora fraturado, traz como principal consequência, a reconfiguração do conceito de representação. Ao invés de encará-la como algo externo ao leitor, passamos a compreendê-la como representação-efeito. A representação, portanto não lhe é entregue, já objetivamente configurada, pelo contrário, o leitor agora é compreendido como agente na construção de seu sentido.

<sup>301</sup> LIMA, Luiz Costa. **Mimesis**. Desafio ao pensamento. Op.Cit. p 398

<sup>302</sup> LIMA, Luiz Costa. **Mimesis**. Desafio ao pensamento. Op.Cit. p. 23



(...) a representação-efeito, provocada não por uma cena referencial, mas pela expressão da cena em alguém e que impede que se confunda *mimesis* e *imitatio*. Pela representação-efeito, o olho se torna uma modalidade de tato<sup>303</sup>.

Através da reconfiguração da *mimesis* aristotélica, Costa Lima pôde alcançar a proposta de indeterminabilidade da recepção da linguagem. Ele aliou às concepções de sujeito fraturado e representação-efeito à revisão da *mimesis*, a fim de compreendê-la como uma pulsão subjetiva autônoma, no entanto corrompida pelo real. Esta noção de representação-efeito não considera apenas as fraturas do sujeito, uma vez que o leitor – receptor e criador - também se constitui por fraturas, o que nos impede de considerar sua leitura como algo objetivo. A indeterminabilidade, portanto, destrói a ideia de um texto encerrado em si mesmo e cria a possibilidade do meio-termo, do equilíbrio em meio a dois polos antagônicos e igualmente radicais: o sentido determinado pela resolução do significado e a abertura infundável da ordem do significante. A retomada da *mimesis* por Costa Lima partiu da defesa da ação mimética como independente do real, porém capaz de absorver e deformar a maneira como o real é compreendido por autor e leitor. Não surge da necessidade de adaptar-se a um objeto externo ao sujeito, pois seu nascedouro consiste em um impulso cego em busca de uma identificação irrealizável de tentar apagar as próprias fraturas e inconstâncias, inerentes ao homem.

Irreflexiva, cega, produto de uma carência indentificatória, em seu processo, contudo, ela se concretiza em um mímema, produto que efetua um sujeito para si mesmo, de cuja fenda derivam representações, por certo não coincidentes com as que serão depois vistas por outros sujeitos, igualmente fraturados em seu produto<sup>304</sup>.

Luiz Costa Lima denominou de *mimesis* zero esta pulsão para uma identidade subjetiva, a qual precede o ato de criação. No entanto, ao conscientizar-se desse impulso, o sujeito já passa a desfigura-lo devido à internalização da representação-efeito do mundo, no qual está inserido. Esse meio, através do qual o mímema recebe, muitas vezes sem a plena consciência do autor e leitor, suas figurações do real, pode ser compreendido como a principal diferença entre as leituras indecidíveis e indeterminadas.

<sup>303</sup> Ibid.p. 24

<sup>304</sup>LIMA, Luiz Costa. **Mímesis**. Desafio ao pensamento. Op.Cit. p. 148

A indecidibilidade obriga o analista a uma posição defensiva – desconstruir as armadilhas do texto sem incorrer na tentação de ser seu mestre, de ser o portador do diagnóstico sobre a “doença do texto”. A indeterminabilidade sem permitir a figura do mestre – “eis a interpretação certa” – admite o sentido, é certo que sempre provisório, e não só a sua desconstrução.<sup>305</sup>

Após esta pequena explicação sobre a teoria de Luiz Costa Lima sobre a indeterminabilidade da leitura, podemos retomar a nossa discussão sobre o gênero autobiográfico e a suposta possibilidade em concebê-la como autoficção. Retornemos, pois, ao texto de Roland Barthes para continuar nossa análise e, assim, defender nossa hipótese: a impossibilidade de conceber a autobiografia como um gênero ficcional.

Pela pobreza ele foi uma criança dessocializada, mas não desclassificada: não pertencia a nenhum meio (a B., lugar burguês, só ia nas férias: em visita, e como a um espetáculo); não participava dos valores da burguesia, que não podiam indigná-lo, já que eles só eram. A seus olhos, cenas de linguagem, pertencentes ao gênero romanesco; ele participava apenas de sua arte de viver. Essa arte subsistia, incorruptível em meio às crises de dinheiro; conhecíamos não a miséria, mas o aperto (...). Dessa privação suportável saiu talvez uma pequena filosofia da compensação livre, da sobredeterminação dos prazeres, do à vontade (...).<sup>306</sup>

Independente de ter abandonado a linearidade e tentar afastar-se da metodologia típica de uma autobiografia moderna, Barthes, mantém a análise de episódios de sua vida e, mais importante do que isso, reflete sobre como tais episódios afetaram-no como indivíduo no presente. Apesar disso, defende que sua narrativa não é autobiográfica, mas sim ficcional, uma vez que sua linguagem, autoreferencial, esgota-se em si mesmo. Como podemos ver, a defesa da autoficção pauta-se por uma questão ideológica: a indecidibilidade da linguagem, a impossibilidade de existir qualquer tipo de ligação entre autor e escrita. Contudo, se repensarmos a linguagem através da tese da indeterminabilidade de Luiz Costa Lima, tal proposta de conceber o gênero autobiográfico como autoficcional torna-se impossível.

Como vimos no primeiro capítulo, a narrativa ficcional apesar de ter o real como base, desloca-se dele, pois não possui um compromisso em indiciá-lo. Encontra-se assim, aberta à possibilidade de tornar-se *mimesis* de produção, a qual ultrapassa os limites do quadro referencial que estava inserido, ao valorizar o

<sup>305</sup> NIETZSCHE. Apud LIMA, Luiz Costa. **Mimesis**. Desafio ao pensamento. Op.Cit. p 399

<sup>306</sup> BARTHES, Roland. **Roland Barthes por Roland Barthes**. Op.Cit. p. 58

vetor da diferença, presente na representação mimética. A autobiografia, por sua vez, não liberta o imaginário, pois se mantém fiel ao discurso reflexivo sobre si, ou seja, um compromisso não com o real, mas sim com a consciência de uma identidade provisória, frágil e fraturada que possui. Como, então, manter um discurso reflexivo sobre sua vida e, ao mesmo tempo, defender que tal narrativa nada se assemelha com um real comprometido a tal reflexão? Mesmo se o autor não acreditar estar comprometido a esta reflexão de si, somente se o concebermos como um sujeito solar ele poderia ter a certeza de estar falando de um outro. Se a retomada da *mimesis* por Luiz Costa Lima nos autoriza a conceber a linguagem de outra maneira que não a desconstrucionista; se a linguagem não é um vazio que nada assume e nada diz, Barthes não poderia ser capaz de elaborar uma construção ficcional, ou seja, dar liberdade ao imaginário da *mimesis* de produção e ao mesmo tempo manter-se colado à reflexão sobre sua singularidade. Apenas com total autocontrole sobre sua própria imagem, um sujeito seria capaz de criar um discurso fictício sobre a reflexão de sua memória autobiográfica, sem, de fato, tomar consciência de sua própria singularidade, inconstâncias e fragmentações. O sujeito fraturado, portanto, impossibilita essa recusa, impossibilita a criação ficcional de uma reflexão de si que, como a de Barthes, mantém-se fiel à sua memória autobiográfica. Somente um homem com total certeza sobre o que é de fato, um sujeito cartesiano, portanto, seria capaz de refletir sobre episódios de sua vida e assertivamente denominar tal discurso como ficcional.

Devemos ressaltar que a presença de traços ficcionais não é a mesma coisa que ficção. Há uma hierarquia durante o ato de criação e durante a recepção da obra, os quais a impedem de ser recebida ao mesmo tempo como dois gêneros narrativos diversos. Uma obra historiográfica possui traços ficcionais e mantém-se comprometida em indiciar o real; uma obra ficcional pode tematizar acontecimentos históricos, mas mantém-se descomprometida com o real, pois liberta a imaginação para o poder de criação de seu autor e, com isso, acaba por transgredi-lo. Uma autobiografia, por sua vez, pode possuir uma reflexão sobre o seu tempo ou traços de ficcionalidade que apurem a narrativa, no entanto, como defendo aqui em minha tese, constitui-se como um gênero narrativo próprio. Sua aporia não é a liberdade imaginativa do criar, nem mesmo o compromisso com a

busca irrealizável de uma “verdade” do ocorrido, mas sim o compromisso em refletir sobre si, tentando ou não apagar as fraturas que o constituem, fiel ou não ao indício do real.

Apesar das décadas 1950 e 1960 terem sido cruéis com o sujeito e a autobiografia, Beatriz Sarlo nos assinala um movimento contemporâneo, denominado em meados dos anos setenta, de guinada subjetiva, um retorno à valorização do testemunho na sociologia cultural, que tomou o lugar das estruturas:

Restaurou-se a razão do sujeito, que foi, há décadas, mera ideologia ou falsa consciência, isto é, discurso que encobria esse depósito escuro de impulsos ou mandatos que o sujeito necessariamente ignorava. Por conseguinte, a história oral e o testemunho restituíram a confiança nessa primeira pessoa que narra sua vida (...) para conservar a lembrança ou para reparar uma identidade machucada.<sup>307</sup>

Sarlo analisa os motivos que levaram ao retorno à subjetividade e a confiança no testemunho como voz privilegiada para narrar um determinado período histórico: a ditadura militar na Argentina e na maioria dos países da América Latina. Foi através do testemunho, que o terrorismo de Estado pôde ser condenado, uma maneira de reconstruir um passado, no qual as fontes foram destruídas pelos responsáveis por tais atos atroz. A condenação destes só foi possível devido aos atos de memória, por isso que, apesar de apontar suas falhas e a fragilidade do testemunho, Sarlo não apaga sua importância.

Que relato da experiência tem condições de esquivar a contradição entre a firmeza do discurso e a mobilidade do vivido? A narração da experiência guarda algo da intensidade do vivido, da Erlebnis? Ou simplesmente, nas inúmeras vezes em que foi posta em discurso, ela gastou toda a possibilidade de significado? (...) A atualidade dessas perguntas vem do fato político. (...) Os regimes que se estabeleceram praticam atos que consideramos inéditos na história política desses países. (...) Mas além de ter sido a base probatória de julgamentos e condenações do terrorismo de Estado (...) o testemunho se converteu num relato de grande impacto fora do cenário judiciário. É onde ele opera cultural e ideologicamente que se passarão as tentativas de resposta às perguntas do parágrafo anterior.<sup>308</sup>

Em seu livro **A memória, a história e o esquecimento**, Ricoeur também disserta sobre este retorno ao discurso memorialista, o qual possui diversas fragilidades, pois consiste em um terreno movediço no qual o indivíduo que

<sup>307</sup> SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. P.19

<sup>308</sup> SARLO, Beatriz. **Tempo passado**. Op.Cit. pp.. 23-4.

rememora, ainda que reclame fidelidade ao passado, está sujeito às armadilhas do imaginário. Contudo, assim como Beatriz Sarlo, a preocupação do autor reside na análise dos relatos que buscam dar voz aos silenciados e defende que esse olhar sobre o passado possui uma grandeza cognitiva – “sentimos que algo se passou, que algo aconteceu, nos implicou como agentes, como pacientes, como testemunhas”.<sup>309</sup> A memória, reduzida a rememoração, possui, para Ricoeur, este valor cognitivo, uma vez que o autor reconhece a lembrança, a imagem retida do passado, como fiel ao próprio passado. O “pequeno milagre do reconhecimento” nos permite que ainda nos reconheçamos como sujeitos da experiência passada, mesmo que a afeição primeira – o que sentimos durante a vivência do ocorrido - não seja, de fato, a mesma, ou seja, ela não é fidedigna à afeição no momento do reconhecimento pela rememoração. “A partir de uma marca afetiva, o ato da rememoração se torna possível.”<sup>310</sup>

Apesar desta “razão do sujeito” ter retornado ao debate intelectual, devido à necessidade de restaurar a confiança no testemunho por conta de problemas políticos como as ditaduras militares e os governos totalitários, as respostas ao movimento desconstrucionista não foram muitas precisas. Alguns ignoraram a discussão, outros simplesmente aceitaram a linguagem como um vazio e passaram a tratar a autobiografia como um gênero híbrido, entre história e ficção. James Olney, ao retrair o debate entorno da questão autobiográfica, demonstra as dificuldades que os escritores encontraram para definir esse gênero: enquanto uns a determinam de maneira esquemática, outros acabam tornando-se vagos na tentativa de fugir de tal rigidez.

Como os críticos que adotam uma abordagem genérica para outros modos literários, os críticos do gênero de autobiografia frequentemente tentam conter o respectivo objeto com uma matriz de gráficos, tabelas, setas, ponteiros e outros dispositivos esquemáticos (texto de Lejeune é situado com eles desde o início), e eles tendem para uma linguagem quase legalista de contratos, direitos, obrigações, promessas, expectativas e pactos.<sup>311</sup>

<sup>309</sup> RICOEUR apud Sabina Loriga. *A tarefa do historiador*. In: GOMES, Ângela de Castro. **Memórias e narrativas autobiográficas**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. P. 20.

<sup>310</sup> LORIGA, Sabina. Op.cit.p. 20.

<sup>311</sup> OLNEY, James. *Autobiography and the Cultural moment*. In: OLNEY, James. **Autobiography: essays theoretical and critical**. Op.Cit. p 17.

Vejamos alguns exemplos de escritores que se propuseram a discutir e analisar a narrativa autobiográfica. Começamos com o autor mencionado por Olney na citação acima: Phillippe Lejeune. A definição do autor sobre o gênero autobiográfico reside em uma proposição metodológica: uma narrativa retrospectiva, escrita em prosa, na qual uma pessoa real narra sua vida e a história de sua personalidade<sup>312</sup>. O autor defende o método autobiográfico como semelhante ao método historiográfico e afirma que o diferenciador do gênero consiste em um pacto criado entre autor e leitor.

A autobiografia se inscreve no campo do conhecimento histórico (desejo de saber e compreender) e no campo da ação (promessa de oferecer essa verdade aos outros) tanto quanto no campo da criação artística. (...) O fato de a identidade individual, na escrita como na vida, passar pela narrativa não significa de modo algum que ela seja um trabalho da ficção. (...) Se a identidade é um imaginário, a autobiografia que corresponde a esse imaginário está do lado da verdade. Nenhuma relação com o jogo deliberado da ficção<sup>313</sup>.

Como podemos perceber na citação acima, a oposição verdade/ficção orienta a análise de Lejeune quanto à autobiografia e, por isso, para afastar-se da concepção autobiográfica como uma obra ficcional, passa a defendê-la como um método historiográfico. Além disso, no pacto autobiográfico defendido por ele, o leitor compromete-se a identificar autor e personagem como um só, assim como autor compromete-se a falar a “verdade”. Mas e se nos depararmos com uma obra como a de Barthes? O autor deixa claro logo no início de sua obra que sua narrativa não está compromissada com pacto algum, que fala de um corpo ausente. A proposta de Lejeune acaba por nos deixar em uma encruzilhada: ou aceitamos unicamente a proposta do autor: se afirma ser autobiografia então o é, independente da recepção do leitor; ou devemos, pelo contrário, apontar que apenas o leitor estabelece o pacto: se acredita existir tal contrato, a posição do autor passa a não ter importância para a recepção da narrativa.

Leonor Arfuch, socióloga argentina muito conhecida nos atuais debates brasileiros sobre biografia e autobiografia, concorda com Olney sobre a rigidez da análise de Lejeune e apóia-se na tese bakhtiniana para refletir sobre o gênero autobiográfico:

<sup>312</sup> LEJEUNE, Phillippe. **O Pacto autobiográfico**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p.49

<sup>313</sup> Ibid. p.104

Adquire uma ênfase especial, na reflexão bakhtianiana, o vínculo não mimético entre linguagem e a vida, sobretudo em relação às formas de expressão da própria experiência através da obra artística. (...) Já nos referimos a seu conceito de valor biográfico que constitui talvez uma das melhores explicações para se entender a proliferação de narrativas vivenciais e seu impacto na reconfiguração da subjetividade contemporânea. (...) é a fábula da própria vida, narrada uma e outra vez o que constitui em verdade objeto de toda biografia.<sup>314</sup>

Como podemos ver, ela não se distancia da proposta de desertificação da linguagem defendida por Derrida e, por isso, não diferencia a análise de uma autobiografia, de uma biografia ou de um romance autobiográfico<sup>315</sup>. Seu foco de atenção reside no tema do discurso, como se não houvesse nada que pudesse diferenciá-los durante o ato de criação. A preocupação da autora não consiste em diferenciar os gêneros, mas sim uni-los dentro um campo heterogêneo centrado na narrativa vivencial, o espaço biográfico:

Neste espaço densamente povoado, desdobram-se contemporaneamente tanto os gêneros tradicionais, (...) quanto as escritas das margens, que vivem uma espécie de primavera editorial, (...) sem deixar de fora, por certo o da política<sup>316</sup>.

Para Arfuch, portanto, o objeto central de um discurso biográfico ou autobiográfico, já que, de acordo com a autora, não há diferença entre eles, consiste na “fábula da vida”. Como sabemos, a fábula é uma modalidade narrativa associada ao campo do fictício, portanto, percebemos que, sob a concepção teórica de Leonor Arfuch, ficção e linguagem estão diretamente associadas e, por conta disso, autobiografia nada mais é do que mais uma modalidade discursiva própria do campo ficcional.

James Olney, apesar de constatar esta dificuldade que os autores possuem em singularizar o gênero autobiográfico –“Deixa-pelo menos com a percepção de que o que é a autobiografia para um observador é história, filosofia, psicologia ou poesia lírica (...) para outro.”<sup>317</sup> - acaba por cair na mesma defesa vaga, que anteriormente denunciara, ao afirmar que a autobiografia, por recusar-se a permanecer imóvel, não se encaixa em gênero narrativo algum.

<sup>314</sup> ARFUCH, Leonor. **O Espaço biográfico** Op.Cit. pp. 70-71

<sup>315</sup> Para Arfuch, *mimesis* e *imitatio* são sinônimos.

<sup>316</sup> ARFUCH, Leonor. O espaço biográfico na (re)configuração da subjetividade contemporânea. In: **Em Primeira Pessoa** Op.Cit.p. 114.

<sup>317</sup> OLNEY, James. *Autobiography and the Cultural moment*. In: OLNEY, James. **Autobiography: essays theoretical and critical**. Op.Cit. p.5

Autobiografia, como a vida reflete, se recusa a permanecer por muito tempo para que os críticos do gênero a ajustem, com as necessárias regras, leis, contratos e pactos; recusa-se, simplesmente, a ser um gênero literário como qualquer outro.<sup>318</sup>

Ao tentar enquadrá-la em um gênero preexistente, seja historiográfico, sociológico, ficcional dentre outros, Olney chega a conclusão que a autobiografia é indefinível, devido à sua constante mobilidade. Apesar de concordar com a mobilidade discursiva do gênero autobiográfico - mobilidade essa presente em qualquer discurso, uma vez que a concepção de história e ficção também se alterou com o tempo - defendo que a narrativa autobiográfica consiste em um gênero narrativo singular. O gênero narrativo não deve ser determinado por metodologias rígidas ou por um debate sobre o grau de veracidade ou ficcionalidade do relato, mas sim pela aporia própria do discurso e compromisso, durante o ato de criação, com esta reflexão de si. Esse ato de reflexão originário do século XVIII, mas que ainda permanece presente na atualidade e nos impele a criar uma autoconsciência, mesmo que transitória e incompleta, sobre nossa singularidade no mundo.

Olney defende a possibilidade de uma total liberdade do imaginário durante a criação de um discurso autobiográfico. Enxerga em Valéry essa possibilidade de uma criação pura da consciência que não remete ao passado. Uma autobiografia que pensa a vida sem o uso da memória.

O poema de Valerys [La jeune Parque] não vê nenhum uso para memória e, em um comentário sobre La Jeune Parque, o poeta desmentiu o mínimo desejo de exercer sua memória ou utilizar qualquer forma de recordar o passado. Então, qual é a “bios” deste poema que ele chamou a sua autobiografia? Não é nada diferente de consciência pura, atemporal ou consciência ou sensibilidade ativa (...).<sup>319</sup>

De certa maneira, concordo com o autor em afirmar que a autobiografia não precisa necessariamente remeter-se às evocações do passado, durante o ato de criação; pode ser, portanto, uma reflexão momentânea sobre o eu, esse momento fragmentário que tenta, mesmo consciente de sua própria incapacidade, se expressar durante o momento da escrita, sem abordar, necessariamente, as

<sup>318</sup> OLNEY, James. *Autobiography and the Cultural moment*. In: OLNEY, James. **Autobiography**: essays theoretical and critical. Op.Cit. p.25

<sup>319</sup> Ibid.p. 252



memórias episódicas de sua vida. A memória episódica orienta-se ao passado e possibilita as evocações de um tempo subjetivo.

A recordação episódica define-se por um conjunto de características fenomenais: revivência do evento original; senso de “viajar de volta no tempo”; crença em que o evento realmente aconteceu; e lembrança do evento em lugar de “saber” da sua ocorrência.<sup>320</sup>

De acordo com Tulving<sup>321</sup> há uma taxonomia de capacidades de memória que distinguem as características funcionais de cada fenômeno em particular: a memória procedural, a qual permite que o indivíduo lembre como efetuar determinada tarefa, como, por exemplo, dirigir um carro; a memória implícita, que reconhece uma informação anteriormente percebida; a memória perceptiva, com a qual reconhecemos estímulos; a memória semântica, a qual consiste em nossa capacidade de recordar fatos genéricos e descontextualizados e, por fim a memória episódica, a qual possibilita lembrar que um evento aconteceu e que faz parte de suas experiências pessoais passadas. “A memória episódica relaciona-se ao conhecimento de acontecimentos e ações; memória semântica trata do conhecimento do mundo, que ao contrário da primeira é independente do passado pessoal do sujeito.”<sup>322</sup> A principal diferença entre a memória episódica e a memória semântica reside no caráter subjetivo da primeira, uma recordação que termina com um reconhecimento da experiência passada como algo experienciado pelo próprio sujeito e não por um outro. Retornamos assim à concepção de torção temporal, defendida por Luiz Costa Lima quanto ao ato de evocar, a memória passada adequa-se às sensações presentes para que haja o reconhecimento: “isto aconteceu comigo”. Paul Ricouer, como já mencionamos anteriormente, também analisa esta singularidade da evocação e a denomina “milagre do reconhecimento”, um momento no qual o sujeito é capaz de se reconhecer como o mesmo que vivenciou tal episódio no passado<sup>323</sup>.

<sup>320</sup> GAUER Gustavo; GOMES, William. **Recordação autobiográfica: reconsiderando dados fenomenais e relatos neurais**. Disponível em:

[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-03942008000100004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942008000100004)

<sup>321</sup> TULVING, E. (2005). Episodic memory and autoevidence: Uniquely human? In H. S. Terrace, & J. Metcalfe (Eds.), **The Missing Link in Cognition** (pp. 4-56). New York, NY: Oxford University Press.

<sup>322</sup> Gauer, G. & Gomes, W.G. (2006). A experiência de recordar em estudos da memória autobiográfica: aspectos fenomenais e cognitivos. *Memorandum*, 11, pp. 102-112. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/gauergomes01.pdf> 11 /1 /15 ,

<sup>323</sup> RICOER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora Unicamp, 2000.

Esta capacidade de tomar ciência de suas próprias experiências e de discerni-las de eventos generalizados que ocorreram no passado, é denominada por Tulving como consciência auto-noética.

Os processos auto-noéticos, isto é, de conhecimento de si, dividem-se em duas classes: uma consciência do tempo subjetivo (auto-noetic consciousness), e um conhecimento dos estados subjetivos (auto-noetic awareness). A consciência auto-noética está ligada à capacidade que o sujeito tem de “viajar no tempo”, experimentando no presente vivências que fazem parte do seu passado.<sup>324</sup>

A memória episódica depende desta consciência auto-noética, pois é esta consciência de um tempo e um estado subjetivo que possibilita a distinção de uma memória dos acontecimentos do mundo e uma memória de acontecimentos privados. De acordo com William Gomes e Gustavo Gauer, a memória autobiográfica, por sua vez, seria a capacidade de organizar estes episódios em uma narrativa.

A memória autobiográfica é a capacidade de experienciar conscientemente uma representação mental, por exemplo um evento específico no passado; julgar o evento como real e não imaginado (Johnson e col., 1993); construir imagens visuais e auditivas do evento (Rubin e col., 2003); experimentar no momento presente da recordação o estado afetivo em que nos encontrávamos no momento do acontecimento original (Pasupathi, 2003; Destun & Kuiper, 1999); e relatar o evento através de palavras e histórias – linguagem e narrativa (Greenberg & Rubin).<sup>325</sup>

Então podemos conceber a autobiografia como o relato dessa memória autobiográfica, ou seja, desta seleção de momentos episódicos em uma organização narrativa, a qual seria chamada de história da vida? Acredito que isso seria simplificar a capacidade do gênero autobiográfico, pois, mais do que organizar e selecionar memórias episódicas, a autobiografia, desde seus primórdios, consistiu na reflexão sobre tais eventos e não em sua mera narração. É claro que estamos conscientes que qualquer evocação da memória, por si só já

<sup>324</sup> Gauer, G. & Gomes, W.G. (2006). A experiência de recordar em estudos da memória autobiográfica: aspectos fenomenais e cognitivos. *Memorandum*, 11, pp. 102-112. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/gauergomes01.pdf> 11 /1 /15 ,

<sup>325</sup> Gauer, G. & Gomes, W.G. (2006). A experiência de recordar em estudos da memória autobiográfica: aspectos fenomenais e cognitivos. *Memorandum*, 11, pp. 102-112. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a11/gauergomes01.pdf> 11 /1 /15 ,

contém um poder de transformação, pois “nem mesmo o passado é poupado da voracidade do Cronos ou da mutabilidade e da transitoriedade.”<sup>326</sup>

Contudo, se a autobiografia consistisse em uma simples evocação e narração de fatos passados, selecionados pelo autor, qualquer época da história poderia conter um relato autobiográfico, no entanto, a autobiografia utiliza a memória autobiográfica como documento e vai além. Passa a refletir sobre sua singularidade, sobre sua identidade, o que torna a memória autobiográfica um poderoso instrumento para auxiliá-lo nesta empreitada. Autobiografia, portanto, transforma, durante o ato de criação, o mero narrar de memórias passadas em um discurso reflexivo, no qual pequenas partes passam a dar a vida ao que denominamos por identidade – seja esta concebida como algo homogêneo ou heterogêneo, dependendo da época em que é criada. Denomino essa empreitada de torção metonímica: a criação, portanto, de uma identidade temporária - síntese do heterogêneo<sup>327</sup> - através de uma reflexão de histórias múltiplas evocadas pelo autor durante o ato de criação da narrativa autobiográfica.

A partir dessa pequena digressão sobre memória episódica e memória autobiográfica, retornamos a questão de Olney: somos capazes de refletir sobre nossa singularidade sem nos remeter a memória autobiográfica? Não me recordo de um escritor que tenha enfrentado tal desafio, no entanto, acredito ser possível, desde que o foco de sua criação narrativa consista na reflexão e tomada de consciência sobre sua identidade fragmentada e transitória. Denominamos aqui por identidade não um todo homogêneo e solar, mas sim uma unidade aberta e dinâmica, atualmente ciente de suas próprias fraturas. Jürgen Straub nos ajuda a compreender melhor o conceito de identidade nos estudos contemporâneos das ciências sociais:

Como conceito teórico das ciências sociais e culturais (incluindo aqui a psicologia), identidade relaciona-se à forma ou estrutura da auto-relação comunicativa do indivíduo. (A diferenciação entre forma e conteúdo é essencial para qualquer conceito mais sofisticado de identidade). Essa forma (estrutura) há muito tempo tem sido considerada uma unidade aberta e dinâmica (...). O

<sup>326</sup> STRAUB, Jürgen. Memória autobiográfica e identidade pessoal. In: **Em Primeira pessoa**. Op.Cit.p. 85

<sup>327</sup> STRAUB, Jürgen. Memória autobiográfica e identidade pessoal. In: **Em Primeira pessoa**. Op.Cit.p. 85

autonarrar, o refletir e o trabalhar sobre isso (...) está basicamente vinculado à idéia normativa de autonomia.<sup>328</sup>

Ainda que informados sobre a impossibilidade de se alcançar uma totalidade devido às mutabilidades e inconstâncias do sujeito, a autobiografia empreende uma reflexão sobre si mesmo, seus atos, memórias ou pensamentos, na tentativa de se autonomizar ou até mesmo de apontar sua singularidade perante os demais.

Retornando à questão anterior, apesar de concordar com Olney na capacidade de se criar uma obra autobiográfica que não se pautar nas memórias passadas do autor, devemos aqui parar um instante para refletir sobre outra assertiva presente em sua citação: poetizar a vida seria o mesmo que refletir sobre si? James Olney não é o único a entrelaçar autobiografia e ficção como discursos semelhantes. George Gusdorf também defende que a autobiografia constitui-se por um discurso ficcional, uma vez que a verdade do homem, sua fidelidade à sua intimidade, transforma sua narrativa em uma expressão da subjetividade, tal qual, de acordo com o autor, as obras ficcionais:

Críticos decidiram classificar as obras de escritores e procurar uma ordem cronológica e buscar em cada uma uma expressão da situação real, reconhecendo, assim, o caráter autobiográfico de toda a criação literária. Para entender a la recherche du temps perdu, é necessário reconhecer a autobiografia de Proust. Henry Green é a autobiografia de Gottfried Keller, tal como Jean-Cristophe de Romain Rolland.<sup>329</sup>

Barret Mandel critica esta inserção do discurso autobiográfico no campo ficcional e denuncia o problema: a dicotomia falso/verdadeiro acaba por empurrar a autobiografia para um gênero que não é o dela. Ele defende que os críticos não devem ignorar a recepção do público quanto às obras autobiográfica, pois eles sabem, instintivamente, que autobiografia e romance não são a mesma coisa – “autobiografias e romances são totalmente distintos e este simples fato todo leitor sabe”.<sup>330</sup> Essa divisão dos gêneros narrativos em ficção e não ficção acabou por relegar a autobiografia à outra coisa, indefinida. No entanto, apesar de identificar o problema, Mandel não consegue solucioná-lo, pois se mantém preso à própria

<sup>328</sup> Ibid.p. 83

<sup>329</sup> GUSDORF, George. Conditions and Limits of Autobiography. In: OLNEY, James. **Autobiography**: essays theoretical and critical. Op.Cit. p. 46

<sup>330</sup> MANDEL, Barret. Full of Life now. In: OLNEY, James. **Autobiography**: essays theoretical and critical. Op.Cit. p 57.

antítese que denunciara no momento em que passa a responsabilidade de definição unicamente para o leitor:

Eu sei em algum nível que romances (poemas, peças de teatro) são falsos e verdadeiros e autobiografias (história, biografia) são verdadeiras e falsas, eu, como leitor, estou habilitada a dar-lhes espaço suficiente para que eles tornem-se o que têm de tornar-se, para que eu possa experimentar satisfação com cada um. Eu posso criar a autobiografia como verdadeira ou falsa<sup>331</sup>.

Tanto a historiografia como a autobiografia possuem traços ficcionais, no entanto não podemos considerá-las como discursos do campo da ficção, uma vez que engendram propostas e expectativas distintas; e aqui me refiro a expectativas tanto do leitor quanto do autor, pois depositar a responsabilidade unicamente no leitor seria retornar à solaridade do sujeito, só que às avessas – ou seja, aniquila o poder de controle da obra pelo autor, unicamente para passar o mesmo controle ao leitor. Retornamos à Luiz Costa Lima para nos ajudar a elucidar tal problemática:

A caracterização da obra como ficcional – entenda-se bem do que temos chamado de ficção interna – não tem cunho valorativo, mas sim diferenciador. Mesmo as obras que aparentam estar mais próximas da ficcionalidade, como uma obra historiográfica ou autobiográfica, são maculadas por exibirem um traço ficcional.<sup>332</sup>

Como já afirmei anteriormente, durante o ato de criação o autor se submete a uma hierarquia do intento: ou refreia sua imaginação ao limite da autoconsciência ou a liberta para o poder criativo do ficcional. Portanto, discordo de Olney quanto a possibilidade de uma autobiografia ficcional, pois uma poesia pautada pela reflexão e construção de uma autoconsciência seria empobrecedora, uma vez que limitaria o poder do imaginário e impossibilitaria a transgressão do real e, da mesma maneira, uma autobiografia que descartasse a reflexão de si para adentrar totalmente o campo da ficcionalidade seria arbitrária. É claro que a intenção não determina a leitura, como vimos em Wolfgang Iser no primeiro capítulo – e discorreremos mais sobre isso adiante –, a leitura ideal seria uma conjunção da análise do autor, seu tempo e a contemporaneidade do próprio leitor que a recebe. Leitor este, que também possui um horizonte de expectativas tal qual o autor, além de uma hierarquia da recepção, uma vez que não consegue, pelo menos ao mesmo tempo, ler uma obra como autobiográfica e ficcional, pois

<sup>331</sup> Ibid.p. 57.

<sup>332</sup> COSTA LIMA, Luiz. **Frestas**. Op.Cit. p. 364.

isso significaria conceber diferentes horizontes de expectativa em uma mesma leitura. Luiz Costa Lima, mais uma vez, nos esclarece essa impossibilidade da dupla recepção, simultânea, de uma obra:

Em formulação sintética: ainda que uma obra possa se inscrever em mais de uma série discursiva, não pode ser recebida, ao mesmo tempo, como pertencente a outra mais. A razão é bem simples: cada discurso – no caso, literário, o científico e o filosófico – engendra uma expectativa diversa. Responder a uma certa expectativa por uma formulação apropriada a outra série é desastroso.<sup>333</sup>

Louis Renza também concorda que a narrativa autobiográfica constitui-se por um veto à imaginação. Contudo, deixa claro que, apesar de não consistir em um discurso do imaginário, emprega alguns de seus procedimentos metodológicos, transformando fato em artefato – “Autobiografia, em suma, transforma fatos empíricos em artefatos: é definível como uma ficção em prosa.”<sup>334</sup> Apesar de não concordar com a caracterização do autobiográfico como “prosa ficcional”, destaco uma posição relevante do autor sobre o ato de criação da autobiografia:

(...) uma terceira concepção imaginativa da autobiografia: a dinâmica ou o drama da cognição autobiográfica ocorre em termos do desempenho da escrita em si. De acordo com essa concepção, um determinado texto autobiográfico normalmente se manifesta o esforço espontaneamente “irônico” ou experimental do escritor em trazer seu passado para a alçada intencional do seu presente projeto narrativo<sup>335</sup>

Para Louis Renza a autobiografia não pode ser encarada como falsa ou verdadeira, pois a compreende com um fenômeno único ao invés de um híbrido entre história e ficção. Mas então como defini-la? Para responder a essa pergunta, o autor passa a discorrer sobre algumas características da autobiografia e chega à conclusão que o processo de escrita autobiográfica é alienante, pois diferente da ficção, ao comprometer-se em verbalizar eventos passados, a proposta autobiográfica encontra um dilema: a ausência de um significado passado em contraste com o desejo presente de restaurá-lo.

Mais do que falar, escrever é o que explode a escuridão na qual a memória desenha. A escrita expõe como arbitrária ou meramente contígua a relação entre o ato de significação e o significado passado, tornando possível o isolamento do

<sup>333</sup> Ibid. p. 367

<sup>334</sup> RENZA, Louis. The Veto of the Imagination: A Theory of Autobiography. In: OLNEY, James. **Autobiography**: essays theoretical and critical. Op.Cit. p 269

<sup>335</sup> Ibid. p. 270

passado vis-à-vis o meio verbal que permite que o projeto autobiográfico seja concebido em primeiro lugar.<sup>336</sup>

Apesar de concordar com Louis Renza sobre a necessidade de encarar a autobiografia como algo próprio, diferente dos gêneros historiográfico e ficcional, discordo da posição do autor quanto ao gênero autobiográfico, posição esta que acredito tê-lo impedido de alcançar a terceira via do imaginário que anunciara e acabar por encarar a autobiografia dentro desse dilema fenomenológico. A posição consiste em sua defesa da autobiografia como a verbalização do passado<sup>337</sup>. Como já mencionei acima, a proposta autobiográfica vai além do recontar o passado, pois não possui um compromisso com a realidade do ocorrido. Se a encarássemos desta maneira estaríamos retornando à dicotomia ficção/não ficção e, aí sim, teríamos um dilema para o autobiográfico: uma proposta não ficcional para uma tarefa ficcionalizante: resgatar o passado através da evocação da memória. No entanto, se a encararmos como um discurso reflexivo, o qual não possui um compromisso com o real, mas sim com uma presente e transitória consciência de si, a reflexão que faz de sua própria singularidade durante o ato de criação narrativa, podemos perceber que não há um dilema a ser enfrentado, uma vez que a proposta autobiográfica jamais teve como aporia a busca irrealizável de uma “verdade passada” através dos atos da memória.

Desde seus primórdios, a autobiografia caracterizava-se por um discurso reflexivo, o qual, ao invés de refletir sobre o real assim como a história ou voltar-se para a própria linguagem, como o a ficção, reflete sobre si. Mantém-se, portanto, a pergunta que Rousseau acreditava poder responder: quem sou eu? O que me difere dos demais? Sua limitação temporal consiste na compreensão de sua própria singularidade – tornou-se necessário criar essa consciência de si para surgir o discurso autobiográfico. Nossa contemporaneidade demonstrou, através da denúncia às fraturas do sujeito que a confiança de Rousseau em sua narrativa - quem eu narro é, de fato, um espelho do autor e uma narrativa de sua formação e completude – não podia ser mantida, mas isso não aniquilou a autobiografia, como alguns pensavam, apenas nos fez repensá-la através de nossos paradigmas

---

<sup>336</sup> Ibid. p. 275

<sup>337</sup> Ibid. p.275

teóricos: ao invés de refletir sobre a verdade do eu, passamos a entendê-la como a reflexão de um momento transitório e incompleto desse eu que narra.

Minha tese, portanto, consiste na defesa da autobiografia como um gênero discursivo próprio: um discurso reflexivo que não se submete ao critério de verdade, pois seu foco mantém-se na autoreflexão inconstante e transitória desse “eu” historicamente determinado. Sabemos que essa subjetividade perdera sua centralidade ao acusarmos suas fraturas, no entanto, não podemos negar que ainda mantemo-nos presos em suas garras, devido ao meio socialmente construído no qual vivemos e sua valorização a um individualismo narcísico. Talvez essa seja a razão das incontáveis obras autobiográficas, que vemos surgir na contemporaneidade.

Mas o que significa dizer isso? Será que estamos a defender que todo autor que se propõe a refletir sobre si estará a criar uma autobiografia? Voltamos a depositar na intenção do autor todo o controle da obra? A própria noção de compromisso não estaria maculada pelas fraturas do sujeito? Apesar de não defender a possibilidade de alcançar integralmente a intenção autoral a partir da leitura da obra, acredito que, durante o momento de produção, momento este no qual a *mimesis* encontra-se em processo de autonomização, há uma tentativa em conformá-la a um projeto narrativo. A hierarquia das intenções seria esse esforço de priorizar uma meta discursiva em detrimento das demais, as quais, apesar de presentes na construção textual, permanecem subordinadas ao *a priori* privilegiado. Contudo, a recepção da obra não consiste apenas em uma hierarquia da intencionalidade do autor, mas sim em uma conjunção desta, com a recepção do leitor e o horizonte de expectativas que este possui.

Wolfgang Iser defende a interação entre obra e leitor, ou seja, o leitor, incitado pelo próprio texto, atualiza a leitura através do que chama de consciência imaginativa – “(...) *as retenções e propensões do leitor são projetadas no texto durante o processo da leitura e suas representações produzem um novo sentido, posto que estruturado pelo texto.*”<sup>338</sup> A narrativa, para Iser, não se completa em si mesmo, pois além de reter parte de uma representação-efeito do autor, conjuga a

---

<sup>338</sup> EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. 3. ed. São Paulo: M. Fontes, 1997.



experiência do leitor, o qual infere novos sentidos ao que fora lido. Ao observar a teoria iseriana, Luiz Costa Lima nos revela a dupla potencialidade do ato de leitura:

Iser parte da consideração sobre o papel desempenhado pela contingência nas interações humanas. Na interação a dois, a cada parceiro é impossível saber como está sendo exatamente recebido pelo outro. [...] Deste lastro negativo, resultará contudo uma exigência de ordem positiva: o hiato em que sempre corre cada ato de interação, a transparência mútua impossível nos obriga à prática cotidiana da interpretação. A interpretação, portanto, cobre os vazios contidos no espaço que se forma entre a afirmação de um e a réplica do outro, entre pergunta e resposta.<sup>339</sup>

Desta forma, podemos compreender a leitura como capaz de abrir espaço dentro dos textos para dar alvedrio criador ao leitor. No entanto, não há em Iser a defesa de um completo vazio, capaz de prover total liberdade à leitura, pois “*a comunicação entre o texto e o leitor fracassará quando tais projeções se impuserem independentes do texto*”, ou seja, “*fomentadas que serão pela própria fantasia ou pelas expectativas estereotipadas do leitor.*”<sup>340</sup> Iser, portanto, destaca a interação entre um texto possuidor de horizontes abertos e o leitor, capaz de preencher tais horizontes com suas próprias expectativas. Segundo o autor:

A relação entre o texto e o leitor se caracteriza pelo fato de estarmos diretamente envolvidos e, ao mesmo tempo, de sermos transcendidos por aquilo que nos envolvemos. O leitor se move constantemente no texto, presenciando-o somente em fases; dados do texto estão presentes em cada uma delas, mas ao mesmo tempo parecem ser inadequados. Pois os dados textuais são sempre mais do que o leitor é capaz de presenciar neles no momento da leitura. Em conseqüência, o objeto do texto não é idêntico a nenhum de seus modos de realização no fluxo temporal da leitura, razão pela qual sua totalidade necessita de sínteses para poder se concretizar. Graças a essas sínteses, o texto se traduz para a consciência do leitor, de modo que o dado textual começa a constituir-se como correlato da consciência mediante a sucessão das sínteses.<sup>341</sup>

A partir dessa citação vemos que o ato de leitura para Iser constitui-se em uma síntese, na qual o leitor recompõe o texto e, durante, tal recomposição, acaba por transcendê-lo. Com isso, podemos perceber que a leitura constitui-se como um processo dinâmico, no qual o leitor vai além dos signos textuais,

<sup>339</sup>ISER, Wolfgang. **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção.** et al; coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. 2 ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. P.23

<sup>340</sup>Ibid. p. 23.

<sup>341</sup>ISER, Wolfgang. **A literatura e o leitor: textos de estética da recepção.** et al; coordenação e tradução de Luiz Costa Lima. 2 ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. pp.12-13.

transformando-o em um novo texto através de sua reconfiguração. Contudo, tal criação parte de outro já construído, o qual é atualizado pela consciência do leitor. O texto, portanto, passa a ser concebido como uma conjunção da capacidade de apreensão da intencionalidade do autor e da potencialidade criadora do leitor.

Podemos então retornar à nossa tese e à questão que nos levou a referenciar a tese izeriana: a intenção autoral não será a única determinante para a interpretação de uma obra, porém não devemos aniquilá-la como defendido pela desertificação da linguagem derridariana. Um exemplo disso está na própria análise das obras de Rousseau e Roland Barthes. Separados pelo tempo, obviamente suas concepções de mundo eram muito diversas: enquanto o primeiro possuía total confiança em sua capacidade de se autodeterminar – ou seja, mostrar ao mundo quem sou e porque agi da maneira que agi – Barthes, por sua vez, devido ao meio em que viveu, encontrava-se em um momento intelectual, no qual a recusa desta linguagem transparente e deste total controle do sujeito à recepção de sua obra, o impeliu à total recusa do autobiográfico e defesa da autoficção. Ora, se a intencionalidade do autor realmente fosse a única a contar durante a interpretação de um texto, não poderíamos utilizá-los como exemplos para a análise do gênero autobiográfico.

Contudo, ao analisarmos o período em que escreveram, podemos compreender como ambas as narrações fazem parte do campo autobiográfico, porém diferem quanto aos paradigmas teóricos que conformaram as metodologias que utilizaram no intuito de alcançá-la. Rousseau utiliza-se de uma narrativa teleológica, a qual focava no processo de formação de seu caráter e personalidade – próxima à noção de Bildung, a qual nos referimos acima – pois acredita nessa linearidade que dá sentido à sua vida, assim como acredita na solaridade do sujeito e na sua capacidade de se autoconhecer. Já Barthes utiliza-se de uma narrativa fragmentada, na qual denuncia suas inconstâncias e a falta de sentido da própria vida, além de recusar a própria ideia autobiográfica por defender uma desertificação lingüística que o possibilitava refletir sobre si sem de fato referir-se a algo externo à própria linguagem. Apesar de todas essas diferenças, ambos os textos, quando analisados de perto, podem ser compreendidos como um discurso pautado na reflexão da própria singularidade, seja através da denúncia à

incapacidade humana em defini-la com segurança, seja na, agora vista como ingênua confiança na autoconsciência humana. A pergunta, portanto permanece a mesma – quem sou eu? – porém, cada época terá sua a própria resposta, além de sua própria maneira de alcançá-la ou até mesmo recusá-la. .