

Quando durar é recomeçar: a narrativa de vida como intuição do presente

Lucas Graeff¹



Memória

Resumo

O presente artigo propõe a noção de “intuição do instante” como instrumento de análise de narrativas de vida enquanto testemunhos do presente. Para tanto, formula-se discussão conceitual sobre a temática da duração sob as perspectivas de Gaston Bachelard e de Henri Bergson visando a afirmar o caráter dramático do instante como condição de inteligibilidade do presente. A fim de ampliar a potencialidade analítica desse ponto de vista, a relação íntima entre memória individual e memória coletiva é abordada segundo os estudos de Maurice Halbwachs. Finalmente, para demonstrar a dupla potencialidade da intuição do instante como fonte de pesquisa antropológica e histórica, estuda-se a narrativa de vida de uma idosa institucionalizada enquanto depoimento sobre as formas pelas quais os diferentes determinantes culturais, econômicos e políticos organizam as experiências de vida a partir do presente.

Palavras-chave: Intuição do instante. Narrativa de vida. Memória coletiva. Tempo. Duração.

When to endure is to restart: the narrative of life as an intuition of the present

Abstract

This article proposes the concept of "instant's intuition" as an instrument of analysis of life narratives as testimonials of the present. To do so, a conceptual discussion on the subject of duration from the perspectives of Gaston Bachelard and Henri Bergson is formulated in order to affirm the dramatic aspects of the instant as a condition of intelligibility of the present. In order to expand the analytical capability of this point of view, the close relationship between individual memory and collective memory is discussed according to the studies of Maurice Halbwachs. Finally, to demonstrate the dual capability of instant's intuition as a source of historical and anthropological research, we study the life narrative of an aged women living in a institution as evidence about the ways in which different cultural determinants, economic and political organize the experiences of life from the present.

Key-words: Instant's intuition. Life narratives. Collective memory. Time. Duratio.

Introdução

É preciso a memória de muitos instantes para fazer uma lembrança completa.
(BACHELARD, 1992, p. 15)

O presente artigo tem por objetivo propor a noção de “intuição do instante” como instrumento de análise de narrativas de vida enquanto testemunhos do presente. Para tanto, propõe-se uma discussão conceitual sobre a temática da duração sob as perspectivas de Gaston Bachelard e de Henri Bergson visando afirmar o caráter dramático do instante como condição de inteligibilidade

do presente. Em seguida, a fim de ampliar a potencialidade analítica desse ponto de vista, aborda-se a relação íntima entre memória individual e memória coletiva segundo os estudos de Maurice Halbwachs. A intuição do instante aparecerá, desde então, como uma maneira do indivíduo se situar em meio ao fluxo descontínuo de acontecimentos no presente e, sobretudo, como uma porta de entrada para uma reflexão sobre conjunturas, instituições e modos de vida em termos de transformação histórica. Por fim, com o objetivo de demonstrar essa dupla potencialidade da intuição do instante como fonte de pesquisa antropológica e histórica, uma narrativa de vida será estudada na linha das reflexões que assumem o valor-indivíduo enquanto valor estruturante das sociedades ditas “complexas”. Nesse sentido, uma narrativa de vida não deve ser tomada como uma mera “ilusão retórica”, segundo as palavras de Pierre Bourdieu, mas como um testemunho do presente, isto é, como um depoimento sobre as formas pelas quais os diferentes determinantes culturais, econômicos e políticos conformam e organizam as experiências de vida em sociedade.

A duração: um dado imediato da consciência?

Em “A intuição do instante”, Gaston Bachelard afirma uma oposição fundamental entre duas filosofias do tempo – a do instante, de Gaston Roupnel, e a da duração, de Henri Bergson. Segundo Bachelard, a teoria roupneliana do tempo é a mais clara, a mais prudente e a que corresponde mais facilmente à consciência direta do tempo. O instante apareceria como realidade imediata, uma espécie de “potência absoluta” onde subitamente se inscrevem acidentes possíveis, enquanto que a duração seria apenas um “artifício”, uma construção feita “do exterior” e “pela memória”. Mas como se impõe essa diferença fundamental entre instante e duração? Sob quais condições o instante se apresenta como consciência direta do tempo? Por que a intuição do instante deve ser tomada como instrumento de análise mais fundamental que a duração bergsoniana quando se trata de pensar as narrativas de vida enquanto testemunhos do presente?

Antes de discutir as teses roupnelianas retomadas por Gaston Bachelard, comecemos pela filosofia da duração bergsoniana. Em seu livro “Matéria e memória”, Bergson está preocupado em superar o dualismo cartesiano e o idealismo kantiano da substituição de uma distinção espacial (matéria extensa e alma inextensa) por uma distinção temporal (percepção e memória) inscrita no corpo, ou mais precisamente, na imagem corporal percebida, já que mesmo o corpo não se oferece imediatamente à percepção. Com efeito, a imagem corporal é difusa. Ela se confunde com as

sensações. O dualismo cartesiano começa a se dissipar aí, onde a percepção, mediada pelas sensações, é contínua às sensações corporais.

A fim de evitar o idealismo, Bergson proporrá dois circuitos diretamente ligados ao esquema corporal (portanto, às sensações). O primeiro é denominado imagem-cérebro-ação e refere-se às sensações que repercutem imediatamente e retornam em forma de ação; o segundo circuito, imagem-cérebro-representação, diz respeito às imagens que permanecem ou "duram". Nos dois casos, os circuitos dependem do esquema corporal. E, para Bergson, se ação e representação estão ligados ao esquema corpo-ambiente, o realismo e o idealismo estariam superados.

...se o papel mais modesto do espírito é ligar os momentos sucessivos da duração das coisas, se é nessa operação que ele toma contato com a matéria e também se distingue dela inicialmente, concebe-se uma infinidade de graus entre a matéria e o espírito plenamente desenvolvido, o espírito capaz de ação não apenas indeterminada, mas racional e refletida.²

Porém, Bergson reconhece que o psiquismo não se restringe à percepção atual ou ao esquema corporal atual. Há atos de percepção novos e revigorados. A novidade de uma percepção implica na existência de, pelo menos, uma percepção anterior, o que coloca outras duas questões fundamentais: a do tempo e a da lembrança³. Perceber não é apenas um intervalo entre ações e reações do organismo: perceber é “condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida intensa”⁴. Ou seja: perante um número incalculável de momentos e sensações, o organismo focaliza um determinado conjunto de elementos significativos e os representa (re-apresenta) através de uma imagem atual. Esse trabalho de focar e representar (mecanismo imagem-cérebro-representação) é, segundo o autor, uma abstração do ritmo particular da duração.

Bergson argumenta que não teríamos, porém, acesso a essa percepção pura, que seria como um “instantâneo fotográfico”. Na medida em que a consciência é uma ação que seleciona pontos ou imagens específicas dentre a totalidade de imagens da realidade, consciência, percepção e experiência de duração estão intimamente relacionadas. Mais precisamente, segundo Bergson, a experiência ou consciência de duração é um contínuo entre percepção e memória.

Ora, é justamente com essa concepção contínuo-espacial entre memória, percepção e duração que a filosofia roupenliana do tempo procura romper. Com efeito, segundo Gaston Bachelard, Roupnel postula o caráter dramático do instante como condição de inteligibilidade do presente, o qual se apresenta como “simultaneamente doador e espoliador”, “jovem ou trágico” e que “não cessa de ilustrar a descontinuidade essencial do Tempo”⁵. Nessa “dialética da duração”⁶, o

presente aparece não mais como um estado hipotético da consciência, mas como um ponto de partida móvel e instantâneo, a partir do qual passado e futuro se realizam. Por sua vez, a duração cessa de se impor como elemento fundamental do ser ou do psiquismo e surge como “dado relativo e secundário, sempre mais ou menos factível”⁷, ou como uma ação intencional, formulada no presente, visando a constituição de uma “convicção vital” de instantes e ritmos⁸.

É por essas e outras que Gaston Bachelard dirá que a filosofia bergsoniana é “plena”: “Se a inteligência obscurece, o instinto desperta [...]. Sempre existe, de certa maneira, alguma coisa atrás de nós, a Vida atrás de nossa vida, o elã vital sob nossos impulsos. Nosso passado inteiro também vela atrás de nosso presente (...)”⁹. A onipresença do passado, característica da duração bergsoniana, coloca alguns obstáculos epistemológicos facilmente superáveis pela postulação do instante como dado imediato da consciência. Por exemplo, ao mesclar passado e presente, como é possível compreender o caráter inaugural de um ato? “Qual potência sobrenatural”, pergunta-se Gaston Bachelard, “terá assim o favor de marcar com um sinal decisivo uma hora fecunda que, para durar, deve de qualquer maneira começar?”¹⁰.

A solução bergsoniana para esse determinismo entre sensações, percepção, ação e duração se inscreve em sua concepção romântica de memória. Com efeito, Bergson vê na lembrança um lar seguro tanto para a sua filosofia da duração quanto para sua filosofia da ação. Pergunta-se o autor: se toda ação é determinada por um estímulo, mesmo que mediado pela percepção, como é possível ser livre? Se toda a experiência é memorizada e se torna hábito, por que os humanos não são autômatos? Ora, argumentará Bergson, nem toda memória é voltada para a ação. Existem imagens que entram no circuito imagem-cérebro-representação e que permanecem alojadas na memória, sem proveito para a ação. Essas imagens são a fonte da liberdade humana frente ao determinismo da matéria.

Para Bergson, o corpo recebe sensações e deve agir; porém, a percepção transforma a sensação em imagens através do esquema corporal atual; na medida em que essas imagens se associam à imagem atual, a percepção se desloca das sensações para o interior da memória. Se, num primeiro momento, a memória permite que determinadas imagens durem na consciência, permitindo que o agente reflita sobre a ação a ser iniciada, noutra momento, na medida em que o agente continue associando as imagens a lembranças anteriores, maior a duração experimentada e menos ação realizada. Esses dois momentos, ou funções, são diferenciados em Bergson, que as denomina, respectivamente, memória-ação e memória-lembrança.

A memória-ação é fundamental para o agir no mundo. Durante sua vida, uma pessoa irá passar por diversas experiências; se for criança, a maioria das experiências serão novas; se for velha, as experiências tendem a se repetir. Na medida em que essa pessoa repete experiências, sua memória permite que ela se habitue às situações e aja sobre o mundo, sem a necessidade de refletir se a resposta a um estímulo é correta ou não. A memória-ação, depois de aprendida, se afilia aos mecanismos motores, de sorte que, se o indivíduo buscar as origens de seu hábito, não será capaz de fazê-lo.

Por outro lado, a memória-lembrança, para Bergson, é a própria fonte do espírito. Dirá o autor “uma consciência que, desligada da ação, mantivesse sob o olhar a totalidade de seu passado, não teria nenhuma razão para se fixar sobre parte desse passado em vez de uma outra”¹¹. Logo, a matéria — que produz os estímulos para ação ou representação — é, sob dois aspectos, bloqueadora e promotora das lembranças. O acesso à totalidade das imagens ou memórias depende, simultaneamente, da consciência, na medida em que as lembranças são associadas em cadeia a partir de um ponto de origem — e do devaneio ou sonho — isto é, do desligamento com a matéria.

Em Bergson, tudo se passa como se a intuição do presente bloqueasse a lembrança e o devaneio liberasse o espírito: “uma consciência que, desligada da ação, mantivesse sob o olhar a totalidade de seu passado, não teria nenhuma razão para se fixar sobre parte desse passado em vez de uma outra”¹². Se o autor evita inscrever o passado na matéria (o passado é trabalho do espírito), ele inscreve, mesmo assim, o presente no passado, numa “viscosidade da duração, que faz com que o passado continue a ser substância do presente”, como indica Bachelard¹³. Portanto, a filosofia bergsoniana equaciona o ser e o devir na solidariedade entre a memória e a percepção, o passado e o presente. A alma não pode mais se separar do tempo: “o tempo é vivo e a matéria é temporal”¹⁴.

Ao invés de equacionar o passado e o presente num continuum entre memória e percepção, a filosofia do instante permite uma compreensão intuitiva da alternância temporal. Mais precisamente, as proposições de Gaston Roupnel indicam que o tempo é uma “nuvem” de instantes, um conjunto de pontos que um fenômeno de perspectiva solidariza de maneira mais ou menos estrita. Assim, por um lado, as teses roupnelianas permitem a rejeição da “viscosidade da duração” característica da filosofia bergsoniana. E, por outro, a intuição do instante faz do presente um ato inaugural, no qual o passado e o futuro se tornam inteligíveis, não mais como recordação e esperança espontâneas e necessárias, mas como apropriações intencionais polimorfos, realizadas no presente e pelo presente.

É nesse sentido que Gaston Roupnel propõe que aquilo que dura tem razões para recomeçar. Não é o presente que se renova gradualmente no interior de um tempo uniforme. É o instante que, em se renovando, faz do presente um ato inaugural e do tempo, uma síntese de ritmos, de coincidências, de similitudes e de diferenças. A memória surge, então, como ato — e não como ação — e revela toda sua potencialidade imaginativa. Ela deixa de ser um depósito de imagens sensoriais percorridas espontaneamente quando a consciência se desliga da matéria e se apresenta como um trabalho de evocação.

Os quadros sociais e o trabalho de evocação: um diálogo entre a filosofia do instante e a sociologia da memória

A fim de ampliar a potencialidade analítica da filosofia do instante roupneliana para a análise de narrativas de vida, enquanto testemunhos do presente, a opção está, com Maurice Halbwachs (1990;1992), em afirmar a relação íntima entre memória individual e memória coletiva. Na perspectiva halbwachiana, a memória não se impõe como o alicerce do espírito, como queria Bergson, e tampouco está localizada no cérebro. Em Halbwachs, em consonância com as teses roupnelianas, lembrar é um trabalho de evocação realizado no presente. A diferença entre o sociólogo e o filósofo é que o passado deixa de ser uma prerrogativa do indivíduo e se torna o resultado do cruzamento de correntes de memória coletivas. Ato eminentemente social, o trabalho da memória é realizado com e para o grupo, de maneira que todo testemunho do presente se apresenta como uma fonte para pensar, ao mesmo tempo, o passado e as condições sócio-históricas que organizam o instante de quem lembra.

A tese central de Maurice Halbwachs apresentada em sua obra póstuma “A Memória Coletiva”, consiste em afirmar a impossibilidade de conceber o problema da evocação e da lembrança sem considerar os quadros sociais como pontos de referência para a memória. Segundo o autor, os quadros sociais são “instrumentos utilizados pela memória coletiva para reconstruir uma imagem do passado, a qual está de acordo, em cada época, com a mentalidade predominante da sociedade”¹⁵. A lembrança e a evocação são como pontos de referência móveis, que permitem ao indivíduo de se situar em meio ao fluxo contínuo dos acontecimentos, mas igualmente em meio às múltiplas correntes da memória coletiva.

A noção de memória coletiva foi proposta originalmente por Maurice Halbwachs no livro “Os quadros sociais da memória”, publicado em 1925 pela editora Félix Aucas. Como explica

Gérard Namer, a sociologia da memória foi para Halbwachs um “cavalo de batalha político e epistemológico” contra Bergson¹⁶. Com efeito, um dos pontos de partida teóricos de Halbwachs se encontra na utilização que ele faz contra Bergson, do livro de Samuel Butler “Life and habit”, traduzido para o francês em 1922¹⁷. Halbwachs percebeu que a teoria da dupla memória (memória-hábito e memória-lembrança) já era desenvolvida por Butler nessa obra. Halbwachs escreverá contra essa teoria, notadamente contra a ideia de lembranças se associando, espontaneamente, por imagens, dizendo que as lembranças se encadeiam, não por associacionismo, mas por cruzamentos de “correntes de memórias” que escapam ao espontaneísmo da consciência.

Segundo Halbwachs,

...não basta reconstituir a imagem de um evento passado peça por peça a fim de se obter uma lembrança. É necessário que essa reconstrução opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram no nosso espírito, tanto quanto no espírito dos outros, pois tais dados e noções passam, incessantemente de um para os outros e reciprocamente, o que não é possível que à condição que todos participem de uma mesma sociedade¹⁸.

Nesse sentido, o trabalho de evocação depende, tanto do que é afetivamente significativo para o indivíduo no instante de seu testemunho, quanto da posição ocupada pelo mesmo nos diferentes grupo sociais frequentados no presente e ao longo de sua trajetória social. O exemplo de Halbwachs, a respeito de um professor e seus alunos, é bastante instrutivo: o professor encontra um antigo aluno, que o cumprimenta e começa a narrar situações significativas das aulas passadas. A princípio, o professor não se lembra dos fatos narrados, mas aos poucos começa a formar uma imagem do passado. Essa imagem pode ou não ser fidedigna em relação ao que foi efetivamente vivido pelo grupo — não importa. O que é digno de nota é a pergunta: por que o aluno mantém lembranças tão vívidas do passado e o professor não?

As respostas oferecidas por Halbwachs são, todas, condições necessárias para a evocação: 1) o aluno lembra de fatos significativos porque possuía, entre os colegas, um grupo de iguais; 2) ele, alguém ou algumas pessoas do grupo perceberam situações específicas de aula com intensidade; e 3) essa intensidade foi transmitida ao grupo, definindo situações que serviram de quadro ou marcos para sua memória coletiva. Para o professor, ao contrário, aquela turma foi apenas mais uma turma durante um período letivo que se passou. Em sala de aula, ele apenas exercia sua função, rotineiramente. Não houve, portanto, momentos cuja intensidade de encontro foi suficiente para marcar a trajetória do professor. Finalmente, o professor não continuou encontrando os alunos, o que dificultou sua participação na memória coletiva do grupo.

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja pontos de contato suficientes entre uma e outras para que a lembrança que elas nos trazem possa ser construída sobre um fundamento comum.¹⁹

Em Halbwachs, portanto, o trabalho de evocação depende dos quadros sociais da memória, ou, em termos simples, de fatos significativos vividos e relembrados em grupo ou coletivamente. Mas quais as implicações desse deslocamento do trabalho de evocação de um espaço interior, íntimo, para o espaço do coletivo? Qual o ganho analítico de uma concepção coletiva da memória quando se trata de estudar narrativas de vida? Psicologicamente, a proposição segundo a qual a atividade mnemônica depende de quadros sociais, implica na necessidade de um grupo, de um código simbólico ou de um passado em comum para que o processo de recordação e de evocação de lembranças se realize. Nesse sentido, o indivíduo nunca se encontra sozinho em suas lembranças. Sociologicamente, isto significa que todo testemunho individual permite localizar os quadros sociais de referência desse indivíduo, ou — como diria Halbwachs —, cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva.

Apesar das críticas que podem ser feitas à sociologia da memória halbwachsiana, o deslocamento da duração do espaço íntimo do indivíduo para o espaço social, isto é, da matéria interiorizada bergsoniana, enquanto fonte de um psiquismo habitado por sensações e percepções memorizadas, para os quadros sociais, enquanto realidade extensa, fazem da duração um efeito do cruzamento contínuo de correntes de memória coletiva. O acento colocado pelo autor no testemunho individual como ponto de vista sobre a memória coletiva, é “bom para pensar” as implicações da filosofia do instante na análise de narrativas de vida, enquanto intuições do presente. Por exemplo, considerando a intuição do presente não como um ponto hipotético, separando o continuum passado-futuro, mas como ato inaugural, capaz de sintetizar ritmos, coincidências, similitudes e diferenças, uma narrativa de vida pode se impor, tanto na forma de uma apropriação intencional realizada no presente e pelo presente, quanto como uma articulação entre o presente, o passado e o futuro, realizada a partir de repertório mais ou menos consciente de elementos histórico-culturais.

A narrativa de vida como intuição do presente e como fonte de história

A fim de pensar a narrativa de vida como intuição do presente, será preciso inscrever as discussões travadas até aqui na linha das reflexões que assumem o valor-indivíduo como elemento

estruturante das sociedades ditas “complexas”, isto é, aquelas em que a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas definem categorias sociais distinguíveis ao longo de suas histórias, tais como estratos, classes ou castas²⁰. Enquanto valor estruturante, a noção de indivíduo aparece não como ilusão a ser denunciada, mas como princípio organizador, a partir do qual é possível pensar a sociedade, suas dinâmicas sociais e sua história. Assim, se por um lado, é possível e necessário demonstrar a gênese sócio-histórica das representações e sentimentos ligados à noção de indivíduo que existe ou existiu em tais sociedades, por outro, importa considerar as diferentes formas de expressão individuais como fontes legítimas de investigação social. Em resumo, a ideia não é ignorar os determinantes culturais, econômicos e políticos que condicionam e dão forma à experiência humana, mas compreender tais determinantes a partir do ponto de vista daquele que os vive: o indivíduo, esteja ele consciente ou não do caráter construído e compartilhado de seus sentimentos, representações e categorias de entendimento.

Nesse sentido, toda narrativa de vida pode surgir como um testemunho de como tais determinantes culturais, econômicos e políticos conformam a experiência do presente, ou, como diria Maurice Halbwachs, como um ponto de vista individual sobre a memória coletiva. Mas como interpretar o depoimento de um dado indivíduo a partir da intuição do instante bachelardiana? Como a experiência do presente como um gesto inaugural pode contribuir a uma reflexão sobre acontecimentos, conjunturas, instituições ou modos de vida em termos de transformação e consolidação histórico-social?

Para responder a essas questões, analisaremos alguns trechos da trajetória social de Maria, idosa residente de um asilo localizado na região metropolitana de Porto Alegre. Nascida em 1931 na cidade de Juá, próxima de São Francisco de Paula, ela mora no asilo desde 2004. Suas histórias de vida tratam, sobretudo, da imagem que ela faz de si e procura apresentar sistematicamente aos outros no espaço asilar, a saber, a da cantora e dançarina da Rádio Difusora, em Porto Alegre, durante o “tempo dos pracinhas”. Sempre cuidadosamente vestida, com seus vestidos floridos e colares deslumbrantes, Maria joga com as palavras e mexe com homens e rapazes que cruzam o seu caminho no cotidiano do asilo, estabelecendo, assim, relações de reciprocidade com os visitantes do sexo masculino. Tal qual ocorreu em sua trajetória social, ela alimenta a hipótese de que suas habilidades de cantora e dançarina serão valorizadas por políticos e empresários, que poderão retirá-la da condição de asilamento.

Curiosamente, Maria se transformou durante as entrevistas, deixando de ser a simpática dançarina e afirmando seu saber-fazer pela narrativa: as maneiras de limpar, capinar e cozinhar,

carregadas de provações e persistência: “trabalhei três mês sem receber nada”; “cheguei a perder a sola do sapato de tanto ir lá buscar as coisas que ele pedia”.

Um ano eu fiquei sozinha lá no mato, por causa da exposição. Aí fiquei lá um ano, fiquei trinta dias na [rua] Pinaré, no seu, no Mauro Prado²¹... Empregada. Sabe quanto eu ganhava por mês? Setenta conto. E cortava a grama e fazia o muro. Ganhei um casaquinho novinho, e era um frio medonho, e eu... Essa cerca aqui no muro, que dá pra outro vizinho, eu garrei o tesourão e fui lá cortar... Aquele leite daquela cerca grudou na minha blusa e eu botei a blusa fora... Eu fazia tudo: cortava grama por setenta conto, e limpava duas casa e duas garagem, a cozinha e o quarto do empregado, o banheiro e esta área aqui que eu estendia roupa aqui. E aí, limpava lá em cima e cortava grama até com machadinho na beira assim da estrada, até no portão. Tinha a saída pro portão e essa vinda de lá, e aqui no meio tinha grama. E daí saía de lá do portão aqui, tinha calçamento até na área aqui da frente... E eu cortava aquilo tudo de machadinho, deixava o pátio que era uma riqueza. Nunca tinha jardineiro lá, o meu patrão não queria botar, o Mauro Prado.

Fazia 4 anos que eu tava lá [no Pão dos Pobres], lavando panela... E a cozinheira saiu de férias e eu fiquei um mês lá na cozinha, tirei o primeiro lugar de cozinheira. Eu, ôxa beleza! Todo mundo vinha me abraçar: 180 crianças, comidinha pronta e o arroz pronto! Tinha uma mulher só pra fazer o arroz, nesse panelão aqui redondo. E eu fazia! E a carne assada era as 8 horas no fogo, pra ficar de lida, e as harmônicas [almôndegas] no molho, aquele molho... Torrava farinha de trigo, depois boto a massa de tomate na cebola ali, que já tá frita, e cuido e boto a água e depois a massa de tomate, que é pra não ficar amarga, queimando a massa de tomate na boca. Fica um gosto tão suave que tu não sabe! E a sopa depois eu torro farinha de trigo com cebola, com uma, duas colher de farinha de trigo torrada e despejo na sopa pra dá o gosto... E o feijão também, assim de cebola na frigideira, fritando, e duas colher de farinha de trigo. E depois boto no feijão, o feijão fica grosso e um caldo que é uma delícia!

As memórias de sacrifício e exploração não são narradas com revolta. Como assinala Ecléa Bosi (1987), o trabalho “funde-se com a própria substância da vida” (Bosi, 1987, p. 393), sendo assumido como uma atividade natural. O sacrifício é sinal de vitalidade e reconhecimento social. Nessas idas e vindas, Maria encontrou alguns espaços de inversão do cotidiano, como quando a fizeram cantar para deputados e vereadores durante um jantar na casa de um de seus patrões e, após a performance, foi convidada para sentar à mesa e desfrutar a comida que ela mesmo havia preparado. Ou quando ela se orgulha de sua resistência física – “tenho saúde de ferro”, “sou de família de índio” —, justifica, e lista o nome de todos os que morreram, entre patroas, patrões e filhos destes que ficaram sob sua tutela.

E o Lalo, filho da dona Maria: “Ah, é aquele grande ali, ela morreu e os filho tudo morreu”. E o dono da Casa Vito, era o herdeiro, também morreu”. Por que que essa gente morreram tudo? A minha comadre também morreu, morreu tudo (risos). E eu, forte assim? (...). E eu não fico velha, porque eu sou forte, sou de família de índio (...).E eu não fico veia trabalhando desse jeito.

As mortes e a sobrevivência de Maria já assinalam as formas de consolidar sua duração na intuição do instante, mas igualmente a partir de quadros sociais da memória. Pensando o tempo, ela faz referências a marcos geracionais, como “o tempo dos pracinhas” ou “o tempo da Copa do Mundo”, e às extensões espaciais: os prédios que surgiram, os filhos dos outros que eram pequenos

Quando durar é recomeçar: a narrativa de vida como intuição do presente
Lucas Graeff

e agora estão “do tamanho daquela porta”, sua terra natal, que “não é mais a mesma” e pareceu-lhe vazia quando comparada às lembranças de infância. Ao narrar sua trajetória social, Maria circula entre os diversos municípios gaúchos onde viveu e localiza suas memórias de acordo com as casas onde trabalhou.

Tu ouviu falar em São Francisco de Paula? É aí, lá no Tales Juá que eu nasci, porque eu não sei se eu nasci lá... Lá nós tínhamos uma casinha pequenininha, só uma peça... No meu avô, pertinho do meu avô. Depois, eu vim pra Marilda Souza, do Esteio. Naquele tempo eles pegavam as menina e criavam as menina, pra lavar louça, pra tudo. Sem ordenado, sem nada (...). E eu fiquei lá até o tempo do Getúlio. Não sei quantos meses foram. Aí, eu vim pra cuidar da guriuzinha do Benedeti na Copa do Mundo, que a mulher dele tava ganhando nenê, a Ana Lúcia, e aí ele tirou da barriga da mulher pra ir à Copa do Mundo. E lá eu fiquei, que... fiquei lá, muitos anos!!! Acho que até vinte anos.

E aí minha mãe foi pra Caxias, pra se empregar na fábrica. Eu não fui junto, ela que foi. E aí eu fui procurar ela e disseram “ela caiu no poço e morreu”. Porque ela foi pra fábrica, cinco horas ela ia buscar água no poço lá. E escorregou os pés – lá não tem anel no poço – e ela caiu dentro. Morreu... Eu fui procurar ela e disseram pra mim “tua mãe morreu no poço, lá no Burgo”. Viu?... E depois eu vim pro Pão dos Pobres. Fiquei dois anos lavando panela; não alcançava nas panela pra lavar e botavam banquinho pra mim (risos).

Maria seguiu sua trajetória dramática por casas e cidades. Após trabalhar com o primeiro empregador em Esteio – “lá perto da exposição”²² –, precisou se mudar em razão do adoecimento dos patrões e do crescimento dos filhos deles. Então, passou a morar na casa do mesmo patrão responsável por sua vinda para o Asilo Padre Cacique, localizada na esquina das ruas Pinaré e Manajó, em Porto Alegre. Durante trinta anos, ela se dispôs a trabalhar não apenas nessa casa, mas para várias outras do mesmo bairro. E foi nesse período que ela entrou em contato alguns deputados e vereadores e protagonizou a história do jantar supracitada:

O [fulano], prefeito desses arrabalde aí, ele era prefeito dos trabalhadores. Ele foi pra Brasília e lá ele ficou. Ele morava atrás de mim. Então eu limpava minha casa e a casa do [outro político], do outro lado da cerca. Três meses... Viu como eu sou trabalhadora? Na chuva! A mulher me fazia lavar todos vasos de flor da rua, de escova, quando chovia. E eu na chuva, molhadinha... E eu ia pra lá lavar o pátio pra ele, que era o prefeito. Daí me faziam cantar pros deputados lá na mesa; e me faziam sentar na mesa pra comer com eles. E o [outro político] me mandava cantar e eu comendo no meio dos três deputados.

Para além de Porto Alegre, Maria ainda conheceu a cidade de Torres, localizada no litoral norte do Estado. Viajando com seu patrão, ela passou alguns veraneios junto ao mar e pôde acompanhar o crescimento da cidade, com a substituição de casas e espaços públicos por conjuntos habitacionais e grandes construções.

Aqui é a SAP [Sociedade de Amigos da Praia de Torres]. E aqui é o seu Marcos*. Nessa quadra aqui corria os autinhos, aqui nesse terreno, e ele mandou fazer tudo edifício. Aqui. Tem frente pra ali, de frente prá praia, mas não é na praia. É aqui no meio da quadra. E aí caminha um pouquinho e é o farol. [PERGUNTA: faz pouco tempo isso?]. Eu fiquei trinta anos lá... E um ano lá no sítio, sozinha. O ano passado, que ano foi? [RESPOSTA: 2004]. É... Eu tava no sítio. Faz sete meses que eu tô aqui. Minhas pernas tão tudo inchada e eu vim pra cá.

Como propõe Gaston Bachelard (1994), pensar o tempo é um ensaio de consolidação da experiência segundo uma ordem desejada. Essa ordem, que no caso de Maria é dada pelos itinerários e ocupações dos espaços de pertencimento, permite deslocamentos narrativos que podem não fazer sentido imediato ao seu interlocutor. Porém, ao mostrar que dois acontecimentos estão em seqüência lógica — as mudanças na paisagem afetiva de Torres e a experiência de solidão e doença que Maria vem experimentando nos últimos tempos —, a memória ultrapassa instantes aparentemente pontuais e consolida intervalos de duração. Organizados formalmente e afetivamente pelo pensamento, são esses intervalos que produzem o sentido da experiência narrada e a inscrevem duravelmente enquanto testemunhos do presente.

Considerações finais

Em consonância com seu ceticismo sociológico, Pierre Bourdieu escreveu certa vez que “produzir uma história de vida, tratar a vida como história, isto é, como relato coerente de uma seqüência de significados com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica”²³. Porém, mesmo em se tratando de uma “ilusão retórica”, a produção e construção de histórias e narrativas de vida não são irrelevantes de um ponto de vista histórico-cultural. Em primeiro lugar, porque tal “ilusão retórica” aparece muitas vezes como um dos fatores que contribuem a estruturar e a dar coerência à identidade daquele que a produz²⁴. Considerando a identidade, não como substância, mas como ponto de referência virtual e referencial, a partir do qual um dado grupo ou indivíduo se reconhece, reduzi-la a um simples artefato, significaria tomá-la simplesmente por uma produção consciente e autocontida²⁵. Em segundo lugar, por que pensar histórias e narrativas de vida como uma ilusão é tão empobrecedor, quanto tratá-las enquanto expressão única e verdadeira do “eu”? Se considerarmos a positividade intrínseca dos valores, imagens e representações que ali se apresentam, a produção e criação de narrativas de vida figuram por si só como fontes inestimáveis de dados histórico-culturais.

Certo, para o sociólogo francês o problema de relatos biográficos está em concebê-los como narrativas coerentes e fidedignas das experiências vividas por tal ou tal indivíduo. Mas ao desqualificar toda biografia como “artefato” ou “ilusão”, o autor vai de encontro aos métodos e práticas de pesquisa que privilegiam o indivíduo como suporte para o estudo da cultura e da sociedade. Isso se explica, em grande parte, em razão pela luta que a sociologia realiza, desde as suas origens²⁶, contra o valor-indivíduo; uma luta contra as ficções economicistas de um indivíduo

utilitarista, cujos interesses egoístas contribuem a fazer sociedade. Porém, nem toda concepção de indivíduo se confunde com as tradições utilitaristas e funcionalistas. É possível, por exemplo, pensar a atitude individualista simplesmente como uma forma de categorizar e representar a pessoa²⁷, ou ainda como uma forma de subjetivação que implica na valorização das relações familiares e, sobretudo, da intensidade das relações consigo, isto é, das formas através das quais o indivíduo é chamado a tomar conta de si mesmo²⁸.

Com efeito, narrar e pensar os tempos vividos é definir relacionalmente a identidade social a, partir da organização de elementos significados afetivamente segundo lógicas relacionais (isto é, sociais), que fazem sentido no instante da evocação. A busca pela “origem” desses elementos é uma preocupação do pesquisador, mas as pessoas por ele entrevistadas organizam suas narrativas de vida através da reafirmação de suas próprias preferências e aspirações. É nesse sentido que a intuição do instante deve ser tomada como instrumento de análise mais fundamental que a duração bergsoniana. As preferências e aspirações do narrador se inscrevem não na duração, mas no presente; elas correspondem, não a imagens e experiências depositadas na interioridade de uma memória-lembrança, mas aos quadros sociais organizadores dos fluxos descontínuos de acontecimentos, ritmos e coincidências que conformam o ato de evocação.

“É preciso algo novo para que o pensamento intervenha, é preciso algo novo para que a consciência se afirme e a vida progrida”, nos diz Gaston Bachelard²⁹. Solicitar a um indivíduo que ele realize um trabalho de memória e conte a sua vida é um gesto capaz de romper com o cotidiano e, portanto, de criar instantes privilegiados para que ele possa apreender e desenvolver sua própria cronologia, sua própria concepção do ontem e hoje. Eis porque durar é recomeçar: numa concepção do presente enquanto intuição do instante, toda procura visando “salvar os sentidos da experiência”³⁰ é uma maneira de tecer e reconstituir, instantaneamente, um conhecimento sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o mundo.

¹Psicólogo. Doutor em Antropologia pela Universidade de Paris 5 – Sorbonne. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais e do curso de História do Unilasalle (Canoas/RS). Contato: lucas.graeff@unilasalle.edu.br

²BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 260.

³ Aliás, é justamente o contraponto entre percepção atual e lembrança que fomenta o título de "Matéria e memória", pois as imagens atuais são a matéria e as imagens que são armazenadas em sua totalidade correspondem à memória (e o eu ou o espírito é a unidade entre o passado e o atual, mas o que é mais denso, para Bergson, é a memória, como indica o esquema do cone invertido. Portanto, o espírito é, fundamentalmente, memória).

⁴BERGSON, Henri. Op. Cit., p. 244.

⁵BACHELARD, Gaston. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1992, p. 15 (tradução minha).

⁶BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.

- ⁷ BACHELARD, 1992, p. 20 (tradução minha).
- ⁸ BACHELARD, 1994, p. 27.
- ⁹ Idem, p. 10.
- ¹⁰ BACHELARD, 1992, p. 18 (tradução minha).
- ¹¹ BERGSON, 1999, p. 196.
- ¹² Ibidem.
- ¹³ BACHELARD, 1994, p. 12.
- ¹⁴ Ibidem.
- ¹⁵ HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Édition critique établie par Gérard Namer. Paris: Albin Michel, 1999, p. 40 (tradução minha).
- ¹⁶ NAMER, Gérard. "Postface". IN: HALBWACHS, Maurice. Op. Cit., p. 239 (tradução minha).
- ¹⁷ BUTLER, Samuel. *Life and habit*. Londres: Kessinger Publishing, 2004.
- ¹⁸ HALBWACHS, 1997, p. 63 (tradução minha).
- ¹⁹ Idem, p. 63 (tradução nossa).
- ²⁰ VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. 7 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- ²¹ Uma vez que não foi solicitada a permissão para as pessoas citadas por Maria em sua narrativa, os nomes dos padrões ou de políticos com que ela teria se relacionado foram substituídos aqui por outros, de caráter fictício.
- ²² Anualmente, entre os meses de agosto e setembro, realiza-se na cidade de Esteio/RS a Expointer (Exposição Internacional de Animais, Máquinas, Implementos Agrícolas e Produtos Agropecuários).
- ²³ BOURDIEU, Pierre. "A ilusão biográfica". IN: AMADO, J.; FERREIRA, R. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 185.
- ²⁴ A esse respeito, ver por exemplo os trabalhos de Paul Ricoeur sobre memória, história e narrativa (RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007 ; RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. 3v. Campinas: Papirus, 1994, 1996, 1997).
- ²⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'identité*. Paris, Quadrige/PUF, 1977.
- ²⁶ Como é sabido, o funcionalismo durkheimiano se torna possível ao formular os fatos sociais como coisas, isto é, como coercitivos, gerais e exteriores ao indivíduo. Em seguida, através de seus estudos sobre as formas elementares da vida religiosa e das representações coletivas, Émile Durkheim contribuiria para tonalizar socialmente algumas das "categorias do entendimento humano" (Cf. DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996; DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. "Algumas formas primitivas de classificação" IN: RODRIGUES, José Albertino (org.). *Durkheim*. São Paulo: Ática, 1978).
- ²⁷ Cf. MAUSS, Marcel. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'". IN: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosca & Naif, 2002, pp. 367-397.
- ²⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ²⁹ BACHELARD, 1992, p. 37 (tradução minha).
- ³⁰ BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996.