



Narrativa de vida: origens religiosas, históricas e antropológicas

Life's narratives: religious, historical and anthropological origins

Christine Delory-Momberger

Université de Paris 13 | Nord

Tradução | Maria da Conceição Passeggi

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo

Quais são as origens históricas e antropológicas do modelo de narrativa de vida, que inspira nossas representações e nossas práticas biográficas? Reconhecemos, atualmente, cada vez mais o papel fundador, desempenhado na constituição desse modelo, pelo movimento que se desenvolveu na Alemanha, durante o século XVIII, em torno da noção de *Bildung*, e pelo esquema da *narrativa de formação*, que representa sua forma de expressão privilegiada. Todavia, para compreendermos, plenamente, as implicações da inteligibilidade biográfica, inerente a esse modelo, é necessário, por um lado, aproximá-lo de suas origens religiosas; por outro, apreendê-lo no processo de secularização do qual ele deriva. Não poderíamos, ainda, explicar o seu alcance nas sociedades ocidentais desenvolvidas, sem relacioná-lo a uma estrutura da consciência individual, associada à configuração particular, que adotam nessas sociedades a relação do indivíduo com o todo social.

Palavras-chave: Narrativas de vida. *Bildung*. Formação. História.

Abstract

What are the historical and anthropological origins of the life's narrative model, that inspires our representations and biographical practices? We recognize, nowadays, the founding role, played in the constitution of this model, by the movement developed in Germany, during the eighteenth century, about the concept of *Bildung*, and by the *narrative formation*, which represents its privileged way of expression. However, to understand better the consequences of the biographical intelligibility, this model must be closer enough to its religious origins and be attached in the process of secularization. We could not, yet, explain its wideness range in the western developed world without relating it to the structure of the personal consciousness, also associated to the particular configuration, that adopt, in these societies, the relationship between the person and the social environment.

Keywords: Life's narratives. *Bildung*. Formation. History.



ORIGENS HISTÓRICAS E ANTROPOLÓGICAS DA NARRATIVA DE VIDA

Do Deus íntimo à intimidade do Eu

Na literatura crítica francesa, relativa às escritas do Eu, devemos a Georges Gusdorf, que pesquisou as melhores fontes de documentação europeia, em particular, inglesas e alemãs, o fato de ter atribuído a movimentos religiosos, que perpassaram o catolicismo e o protestantismo, a partir do século XVII, o papel inovador na exploração do Eu e na emergência de formas de escrita pessoal¹. Na esfera católica, o Molinismo espanhol e o Quietismo francês², no domínio protestante, o Pietismo alemão³ e o Metodismo anglo-saxão⁴ enguem-se, em contextos particulares, contra a rigidez das Igrejas e a exterioridade do dogma, pregam o retorno a uma fé mais simples, mais íntima, e o aprofundamento da relação pessoal com Deus.

Os séculos XVII e XVIII assistiram, então, à proliferação de escritas religiosas do Eu⁵, em sua maioria desaparecidas ou esquecidas, mas que produziram obras de primeira grandeza como a autobiografia do predicador puritano John Bunyan (1628-1688). O extenso título de seu livro, ao mesmo tempo que expõe o propósito do autor, fixa as regras do que se tornará um verdadeiro gênero discursivo:

A Abundância da Graça concedida ao maior dos pecadores, relato breve e fiel da imensa piedade de Deus em Cristo para com seu servo John Bunyan, em que faz aparecer, particularmente, a história de sua conversão, seus combates, sua angústia por seu pecado, suas terríveis tentações, como perdeu a esperança de atingir a graça de Deus, e como o Senhor, finalmente, o libertou em Cristo de toda culpa e do Terror que pesava sobre ele [...]. (GUSDORF, 1991, p. 214).

De todos os movimentos que exaltavam o intimismo na prática religiosa, o Pietismo é o que foi mais longe na busca da interioridade e nos processos de exploração e de autocontrole do Eu. A atitude pietista, ainda segundo Gusdorf (1991, p. 225), recomenda aos crentes “[...] questionar-se com a pluma na mão sobre o sentido de sua vida e de sua fidelidade a Deus [...]”, ao escrever um *diário* ou uma *narrativa de vida*, para relatar o próprio itinerário espiritual e fazer um exame rigoroso de sua fé. O exercício cotidiano do questionamento da fé repousa na dúvida permanente à qual o crente deve



submeter sua relação com Deus, assim como na desconfiança que ele deve desenvolver quanto às construções ilusórias do espírito humano e das criações enganosas das forças do mal.

Essa desconfiança de si mesmo, que pode levar ao *ódio de si*, dá origem a uma atitude introspectiva sem complacência, que se empenha em lutar contra as aparências e as simulações do ser e a reconhecer a existência única – irreduzível a qualquer outra – do *inimigo íntimo* que cada ser humano é para si próprio. Para o pietista, o ser interior é um labirinto que oculta e confunde em suas dobras as luzes e as sombras, o bem e o mal. A função atribuída à escrita pessoal é desvendar, ou seja, pôr a nu as escórias da intimidade a fim de retirá-las da imprecisão e permitir que sobre elas recaia o olhar público⁶.

A pesquisa histórica e filológica alemã atualizou e descreveu, há muito tempo, os laços de filiação entre a prática autobiográfica moderna, que emerge na segunda metade do século XVIII, e as escritas espirituais do Eu⁷. Em um estudo dedicado aos processos de secularização que deram origem à autobiografia moderna⁸, o historiador Günter Niggel (1989) situa o momento decisivo do nascimento e desenvolvimento da literatura de confissão (*Bekennnisliteratur*) nas escritas autobiográficas de August Hermann Francke (1690-1691), o organizador do movimento pietista e fundador da Universidade de Halle.

Em trechos de seu *Lebenslauf* (*Percurso de vida*), Francke expressa sua experiência religiosa sob a forma de uma *narrativa de conversão*, em que nomeia e descreve, com precisão, as fases sucessivas de todo um *sistema de conversão* (*Bekehrungssystem*), fixando, dessa forma, um modelo discursivo: reconhecimento dos pecados (*Sündenerkenntnis*), angústia do pecado (*Sündenangst*), dúvida da fé (*Glaubenszweifel*), desejo de redenção (*Erlösungswunsch*), oração combatente (*Ringendes Gebet*), iluminação (*Erleuchtung*) e certeza da fé (*Glaubensgewissheit*). O conjunto dessas etapas forma uma dramaturgia da fé, articulada em volta do combate do pecador (*Busskampf*) e perpassada pela ruptura da revelação. O esquema de conversão (*Bekehrungsschema*) de Francke serviu de protocolo espiritual (*Seelenprotokolle*) para a prática da escrita pessoal nos meios pietistas.



Contaminações e transposições profanas

Todavia, as autobiografias pietistas, incluindo a de Francke, não se limitam a um mero relato da conversão. Em dosagens e equilíbrios diversos, a narrativa de conversão coexiste com o esquema da narrativa de ofício, ou de aprendizagem, gênero discursivo praticado desde o século XVI e que toma por objeto a aquisição de um *savoir-faire* profissional, quer se trate do ofício do artesão ou do currículo de estudos do clérigo. Essa superposição tipológica produz efeitos de contaminação recíproca. O acontecimento violento e atemporal, que é central na narrativa de conversão, encontra na narrativa de ofício um quadro cronológico e topográfico. A narrativa de ofício, por sua vez, retoma da narrativa religiosa a introspecção psicológica, que acompanha o questionamento da fé, para estendê-la à vida profana.

Mas, a harmonização e integração da narrativa profana e da narrativa espiritual só acontecem, verdadeiramente, por uma mutação do motivo religioso, correspondendo a uma transformação da experiência e da visão espiritual. Isso acontece, quando a orientação da Providência divina substitui a fulgurância e o radicalismo da conversão, quando uma visão quietista da relação com Deus substitui “a polaridade vertical da conversão” pela “corrente horizontal das emoções”, conforme lembra Niggel (1989, p. 367-391). Remetendo-se à sabedoria e à vontade divina, o *justo* (e não mais o *pecador*) é guiado *ao longo de toda sua vida* pela mão de Deus: ele pode, então, desfiar uma *história* religiosa de sua vida, ornada de referências e de *leitmotiv* espirituais, em que os acontecimentos profanos se inserem sem dificuldade. Um modelo da evolução espiritual substitui então o modelo da ruptura. Não existe mais distorção narrativa entre vida profana e vida espiritual: seus *cursos* podem se confundir, pois já não descrevem mais esquemas de narrativas radicalmente diferentes, eles podem então se entrelaçar no mesmo *gênero discursivo*.

A transição do motivo da conversão para o motivo da providência corresponde, então, a uma secularização tipológica da autobiografia espiritual. O mesmo tipo de narrativa serve, doravante, para *narrar a história* da experiência religiosa assim como a história da vida profana. Desse pacto narrativo entre o esquema providencial da história religiosa e o esquema da história profana, nasce um novo tipo de narrativa, que não tem mais nem o esquema da narrativa de ofício tradicional, nem o esquema da narrativa de conversão. Observamos, por um lado, que, no questionamento da fé, a narrativa de vida



adquiriu uma dimensão de introspecção psicológica que a narrativa de ofício não conhecia. Por outro lado, ela retirou da narrativa de conversão um princípio de explicação do motivo da Providência e um modo de inteligibilidade, que submete o *curso da vida* a um propósito que lhe dá forma e sentido. O homem está no projeto de Deus, a vida humana tem um destino. Entre as ações, os acontecimentos, os encontros que constituem a vida de um homem, há relações que têm sentido, ainda que esse sentido permaneça oculto.

As condições de secularização do modelo de conversão são criadas quando a dimensão psicológica e o modelo de inteligibilidade se encontram para substituir a causalidade providencial externa por uma causalidade psicológica interna, considerada como verdadeiro propulsor da vida humana. Esse novo espaço autobiográfico não se afasta, entretanto, do princípio dinâmico e do modelo estrutural herdado de suas origens religiosas. Nas autobiografias espirituais, esse espaço era duplamente definido: pela relação do crente com Deus e pela forma que Deus imprime à vida humana. Essas duas dimensões essenciais da autobiografia estavam, portanto, colocadas: primeiramente, a de um ser unificado que pressupõe a relação individualizada com Deus, ou seja, a de um indivíduo sobre o qual se exerce a graça divina, à qual a ele responde pela fé; em segundo lugar, a de uma narrativa que encontra sua organização, sua orientação e seu sentido na experiência fundadora da manifestação e do acompanhamento da providência divina.

A autobiografia moderna transpõe para o plano profano essas duas dimensões: a primeira no dispositivo enunciativo que une de modo contratual o autor e o leitor, dispositivo descrito por Philippe Lejeune (1996) pela noção de *pacto autobiográfico*, com a qual o autor criou o paradigma do gênero autobiográfico. A transição de um dispositivo para outro, da relação com Deus à relação com o leitor, deixa, entretanto, inalterado o que pressupunha a autobiografia espiritual, a saber, a existência de um indivíduo-sujeito, que não mais se define na sua relação com a divindade, mas na sua relação especular com a instância personalizada de um leitor que lhe devolve e lhe garante a identidade de sujeito.

A segunda dimensão dessa transposição vincula-se ao modo de estruturação e de polarização da narrativa: os eventos fundadores, as rupturas, as provações que pontuam a experiência da relação com Deus e a busca da fé marcam doravante as etapas de uma busca retrospectiva de si mesmo. Esse é o modelo da providência secularizado, que os pensadores da *Bildung* vão



retomar sob a forma do *romance de formação* (*Bildungsroman*), verdadeiro cadinho da autobiografia moderna.

A NARRATIVA DE VIDA COMO ONTOGÊNESE

O que é a *Bildung*?

Para o público francês, a noção de *Bildung* é, ao mesmo tempo, familiar e estranha. Familiar, porque, sem ser precisamente nomeada, ela constitui o fundamento do modelo que inspira desde o século XVIII a prática da narrativa de vida. Com efeito, desde aquela **época**, existe uma espécie de evidência segundo a qual fazer a narrativa de vida consiste em retrazar as etapas de uma gênese, o movimento de uma formação em ação, em outras palavras, contar como um ser se tornou o que ele é. Estranha, porque a noção de *Bildung* se insere em um contexto cultural especificamente alemão e implica pressupostos cujo conhecimento faz parte de uma história cultural e filosófica.

A noção de *Bildung* tem uma origem religiosa e mística. No início, ela era o equivalente alemão da noção de *imitação* ou *Imitatio*⁹, tal como aparece no título da mais célebre obra de piedade do mundo cristão: *Imitatio Christi* ou *a Imitação de Jesus Cristo*, que herdamos do monge holandês Thomas Kempis (1379-1471). A *imitatio* é o movimento pelo qual o crente procura interiorizar a imagem de Cristo, a tornar presente dentro de si a figura divina, de certa forma cingida à sua própria existência¹⁰. No contexto espiritual, em que existe sua primeira inscrição, a *Bildung* está no centro da teoria da imagem de Deus, desenvolvida pela mística alemã, e designa o movimento pelo qual o cristão dá uma *forma* à sua alma, esforçando-se para nela *imprimir* a imagem de Deus.

É a partir desse cadinho espiritual que o conceito de *Bildung* vai se desenvolver e se transformar, no final do século XVIII, pela ação de pensadores do Iluminismo alemão (Lessing, Herder, Humboldt, Schiller, Goethe). Ela perde a referência a uma divindade pessoal, mas não o alcance de uma realização de cunho universal, o conceito de *Bildung* se inscreve então num pensamento da totalidade: a *Bildung* é o movimento da formação de si pelo qual o ser, próprio e único (*Eigentümlich*), que constitui todo homem, manifesta suas disposições e participa assim da realização do humano como valor universal¹¹. Para essa *filosofia da humanidade* (*Humanitätsphilosophie*), que se exprime segundo uma concepção organicista, que deve muito às ciências da vida



e em particular à botânica, o desenvolvimento humano é concebido como uma semente que cresce e floresce segundo suas próprias forças e disposições (*Ausbildung*), adaptando-se às restrições do seu meio ambiente (*Anbildung*).

Com o enfraquecimento dessa referência cosmológica e organicista, a *Bildung* atravessa uma segunda fase de secularização, tornando-se o que ela é ainda hoje para a cultura alemã: uma prática da *formação* de si¹², o cuidado com o desenvolvimento interior, que considera qualquer situação, qualquer acontecimento como ocasião de uma experiência de si e de um retorno reflexivo sobre si mesmo, na perspectiva do aperfeiçoamento e de uma completude do ser pessoal¹³.

O romance de formação

É esse modo de conceber a *Bildung*, como representativa da vida humana, como um processo de formação do ser mediante as experiências vividas, como um caminhar orientado para uma forma adequada e realizada de si mesmo (ainda que jamais alcançada), que dá origem ao modelo que, de maneira mais ou menos consciente, ainda impregna nossas práticas biográficas contemporâneas. Tanto na autobiografia literária, quanto nas atuais práticas pedagógicas das *histórias de vida em formação*, a narrativa de vida continua a ser vista como um percurso orientado e finalizado pelo qual o narrador retraça a gênese do ser no qual ele se tornou.

O modelo biográfico da *Bildung* construiu-se e se impôs sob a forma literária do *Bildungsroman* ou *romance de formação*¹⁴. O *Bildungsroman* caracteriza-se por uma estrutura que acompanha as etapas do desenvolvimento do herói desde sua juventude até a maturidade. Ele se inicia com a chegada do personagem no mundo, depois seguem-se as etapas marcantes de sua aprendizagem da vida – os erros, as decepções, as revelações que pontuam essas etapas – e se encerra no momento em que o herói atinge um conhecimento suficiente de si e de seu lugar no mundo para viver em harmonia consigo mesmo e com a sociedade a que pertence. Esse esquema tem, para nós, um caráter de evidência, pois se tornou, precisamente, o esquema dominante da representação biográfica. Mas, o que ele introduz, no momento em que se estabelece, é uma nova definição da temporalidade biográfica, que representa a imagem de uma vida *em devir*. Mikhail Bakhtine (1979), em *Esthétique de la création*



verbale [Estética da criação verbal] fez dessa dinâmica temporal, interiorizada o próprio princípio do romance de formação:

A imagem do herói não é mais *uma unidade estática*, mas, ao contrário, *uma unidade dinâmica*. Nessa forma de romance, o herói e seu caráter tornam-se *uma grandeza variável* [...]. O tempo se introduz no interior do homem, impregna-lhe sua imagem, o que modifica a significação substancial de seu destino e de sua vida. (BAKHTINE, 1979, p. 227).¹⁵

O romance de Goethe, *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister* [Os anos de aprendizagem de *Wilhelm Meister*] (1796), considerado a obra-prima do *Bildungsroman*, acompanha o movimento da autobiografia pietista: um personagem utiliza todos os meios para realizar o que ele acredita ser sua via, mas a vida e a experiência o submetem à prova das ilusões que o afastam de si mesmo. Todavia, a *aprendizagem* de sua verdade, ou seja, de sua disposição interior, passa por um caminho que não é o da revelação, nem o da fé, mas o da descoberta progressiva de si mesmo e de uma iniciação que vai levá-lo a reconhecer seu ponto de harmonia consigo mesmo, com os outros e com o mundo.

38

Essa busca de um si mesmo não é o reconhecimento de tipo platônico de uma essência pessoal subtraída do devir e destinada ao mero *desvelamento*. Ao longo de suas errâncias geográficas, sociais, sentimentais ou intelectuais, Wilhelm evolui de acordo com os personagens e as situações que ele encontra: a vida, é de fato, para ele uma perpétua *aprendizagem* da qual não cessa de tirar, ou melhor, de absorver as lições (como uma planta ou um organismo vivo absorve os elementos vitais de seu meio ambiente), até que se desenvolva nele a própria forma de sua realização.

O crítico italiano Pietro Citati (1990) evoca esse processo, recorrendo a imagens construtivistas e organicistas que dão conta dessa formação em ato:

Ele [Wilhelm] sobe, degrau a degrau, a escada espaçosa de sua existência. Quando descobre um novo ambiente, um novo personagem, ele compreende e experimenta plenamente essa experiência; apropria-se da natureza de Hamlet e da de Tereza, de Jarno e de Lotário, do nobre e do burguês. É assim que ele se forma; ele aprende a conhecer a realidade; e, a cada vez, acrescenta um novo ramo ao seu tronco, um degrau a mais na escada de sua vida. (CITATI, 1990, p. 61-62).



○ percurso de formação do personagem do *Bildungsroman* se inscreve numa perspectiva finalista ou teleológica. A linha geral do percurso de aprendizagem, mesmo que ela seja entrecortada de errâncias e de recuos, obedece a uma ampliação progressiva e cumulativa da experiência, na qual cada fase do desenvolvimento traz uma “lição” qualitativamente superior à precedente.

A dinâmica da narrativa, entre uma situação inicial de inocência e de inexperiência e uma situação final de maturidade e de mestria, encadeia os acontecimentos segundo uma causalidade que convida a uma leitura retrospectiva. É a partir da finalidade, do objetivo, tal como foi atingido (ou não), que se articulam as relações de causa e efeito e que o movimento de aprendizagem adquire sentido para o leitor, ou seja, encontra, ao mesmo tempo, sua orientação e sua significação. Ora, essa construção orientada, que, no romance de formação é ao mesmo tempo um efeito estético da arte (não esqueçamos que se trata de obras literárias, de obras de *ficção*) e responde a uma intenção didática (trata-se de instruir o leitor com relação à sua própria vida), vai se transportar, apesar da curva ideal que desenha, para o modelo de narrativa biográfica que permanece, em grande parte, o nosso.

FORMAS E DESAFIOS SOCIOPOLÍTICOS DA CONSCIÊNCIA DE SI

39

Os modelos anteriores

○ modelo de inteligibilidade biográfica, progressivo e teleológico, que representa a narrativa de formação, é apenas uma das formas sócio-históricas da narrativa de vida: isso significa que, longe de coincidir com não se sabe qual realidade inatingível do nosso vivido, ele representa uma das formas com a qual elaboramos e construímos a história de nossa vida, uma grade de leitura e de interpretação, que utilizamos para dar uma forma e um sentido ao real, fragmentado, descontínuo, heterogêneo.

Para compreender bem a inscrição sócio-histórica desse modelo, não é, sem dúvida, inútil lembrar que ele sucede e substitui amplamente outras representações do curso de vida e, portanto, outros tipos de narrativas de vida, correspondentes a contextos culturais diferentes. Se examinarmos, por exemplo, o modelo biográfico dominante na Antiguidade greco-latina, utilizado por



Plutarco, em *Vidas dos homens ilustres*, percebemos que se trata de um modelo da *substância*, ou seja, de uma definição preestabelecida, da essência de um ser que já está totalmente contido em si mesmo, antes de fazer a experiência do curso da existência.

A biografia não responde aqui à pergunta: *Como um homem tornou-se o que ele é? Como um homem é o que ele é?* Cada uma das *Vidas* de Plutarco apresenta-se como a ilustração de um *caráter*, palavra que, em grego, significa “marca”, “impressão”, e designa o que está “impresso”, o que faz parte da substância e não do circunstancial. As situações e os acontecimentos da vida dos personagens são apenas a ocasião da revelação de um *temperamento* preestabelecido. Revelação, e não devir. A realidade histórica e o ambiente biográfico não modificam em nada um conjunto de qualidades e de atitudes dadas desde o início, eles são apenas o pano de fundo sobre o qual elas se atualizam. As histórias de vida com as quais Plutarco organiza a narrativa são a história do desvelamento, da atualização de alguma coisa que já estava lá desde as primeiras experiências da vida.

40

O modelo da narrativa de conversão, que vimos anteriormente, põe em cena uma ruptura biográfica e espiritual, articulada ao acontecimento da revelação divina e da conversão. Essa ruptura divide a vida de forma violenta e radical, entre um antes, que é o tempo da errância e do pecado, e um depois, que é o tempo da fé e da existência em Deus. Em sua versão original, esse modelo de narrativa de conversão, ilustrado pelas *Confissões* de Santo Agostinho, não se refere mais ao que seria um devir do ser pela experiência, nesse caso a experiência religiosa ou espiritual. Ele justapõe, de certa maneira, duas temporalidades igualmente substanciais, a do pecado e a da graça, que não podem se transmutar uma na outra, pois se situam em universos claramente separados.

É somente no limiar do século XVIII que a autobiografia espiritual vai explorar, particularmente nos círculos pietistas, as vicissitudes da fé e engajar, por conseguinte, um *devir da existência do crente em Deus*, ou seja, uma *Bildung* de tipo espiritual. A autobiografia moderna, dissemos anteriormente, nasceu da secularização dessa biografia espiritual, que submete ao exame de uma estrita vigilância, o devir sempre ameaçado, pela graça divina na existência do crente.



A história de vida, uma construção sócio-histórica

A pregnância do percurso de vida desenhado pelo *Bildungsroman* em nossas representações biográficas nos fez perder de vista sua *historicidade* e esquecer a perspectiva de exemplaridade da qual ele era o instrumento. *Naturalizamos* o modelo discursivo da narrativa de formação e lhe concedemos o crédito de uma *verdade* fundada na *realidade*. Assim fazendo, *objetivamos*, sob a forma de um saber constituído e de princípios de ação, o modelo epistêmico (esquema de inteligibilidade) e o modelo praxeológico (esquema de conduta) dos quais essa narrativa era portadora. Na prática e no discurso contemporâneo, a história de vida é concebida segundo um eixo progressivo e linear, e descreve uma trajetória, cujo traçado deve ser encontrar para se ter acesso ao sentido.

Esse modelo vetorial declina-se em função de duas dimensões complementares: a da reapropriação da história pessoal e a da identidade. O objetivo da “reapropriação da história pessoal”, à qual convida a maioria das práticas pedagógicas de formação pelas histórias de vida, parte da hipótese segundo a qual *há* uma história e que essa história tem um sentido, ou seja, que o *sentido pré-existe*, logo, a tarefa da formação consistiria em encontrá-lo por trás ou sob aquilo que o esconde ou o impede de se realizar. A fórmula mais precisa – “tornar-se sujeito de sua própria história” – é, nesse sentido, totalmente significativa, pois, colocando como evidências os dois termos: o de sujeito e o de história, ela deixa entender que a formação tem por objetivo reatar os vínculos entre essas duas entidades, consideradas separadas, dissociadas, mas sua existência assim percebida não é problematizada.

O tema da identidade (*procurar, reconhecer, achar sua identidade*) se ele retoma a dimensão da temporalidade (*reconhecer-se numa história*), ele também acrescenta a dimensão da unificação. A identidade é concebida como pertencendo a um ser com o qual se torna una, no tempo e no espaço. Ela integrou a diversidade de seus pertencimentos, resolveu suas disparidades, encontrou o princípio de sua unificação e persegue a realização de seu ser unificado, ao longo do caminho, onde reconhece *seu rastro*.

A própria expressão *história de vida* e os contextos em que é utilizada (*fazer a história de sua vida, reapropriar-se de sua história*) se prestam à crença de que as coisas estão “atrás de si”, que os acontecimentos passados da vida têm uma forma e um sentido em si mesmos, isto é, que eles *fazem história*, e



que bastaria reconstituir essa história para ter acesso à realidade e à verdade de um vivido cujo sentido permaneceu oculto, alienado, recalcado (de acordo com as referências teóricas que escolhermos).

As concepções que se expressam desse modo parecem ceder a um tipo de realismo psicológico, que transfere a crença de uma realidade vivida a representações e a construções que correspondem a modelos de inteligibilidade sócio-históricos, amplamente herdados. Se quisermos evitar a *naturalização* e a *objetivação* desses modelos de formas fixas de representações, que se oferecem como realidade, convém reconhecer o caráter histórico e construído do esquema de inteligibilidade que eles propõem¹⁶.

Contextos e heranças

42 A narrativa de formação, tal como é inaugurada e imposta pelo *Bildungsroman*, corresponde a um estágio sócio-histórico da relação entre “indivíduo” e “sociedade”. Nas sociedades ocidentais modernas, podemos situar no Renascimento o começo do processo de individualização que conduz, ao mesmo tempo, a uma *interiorização* e a uma *objetivação* da representação individual. A centralização estatal dos poderes, por uma menor proximidade e enfraquecimento material das restrições coletivas, acarreta uma interiorização dos procedimentos de controle e das regras de conduta. A diferenciação crescente das funções sociais e a interdependência, cada vez maior, dos indivíduos entre si têm como consequência uma representação objetivada do indivíduo e da sociedade, considerados como duas realidades distintas e opostas¹⁷. O sujeito *cartesiano*, autônomo e isolado é a tradução filosófica desse *foro íntimo* com o qual representamos a individualidade.

No domínio sociopolítico, o processo de individualização encontra sua expressão na ascensão e na dominação progressiva de uma classe social, a burguesia, que, na Europa do final do século XVIII, está prestes a concentrar em suas mãos o essencial dos poderes políticos, econômicos e culturais. A sociedade burguesa, fundada sobre o capital e sobre a transformação do mundo pelo capital, não se define somente pelas relações de produção e relações de poder que ela instala, mas também por um conjunto de representações atinentes à relação do indivíduo com a sociedade, determinante para uma estrutura particular da consciência de si.



A concepção do indivíduo formatado pela sociedade burguesa é aquela de um ser responsável e autônomo (o *Eu* filosófico), que *se faz por si mesmo*, que tem seu *caminho a fazer* na vida, que deve *encontrar seu lugar* na sociedade. Essa representação de um devir individual portador de *transformação* integra as noções de concorrência, de risco, de luta pela vida, mas também um leque de possibilidades, de alternativas, de escolhas. Não é, portanto, surpreendente que a noção filosófica e moral da *Bildung* se elabore nesse contexto sócio-histórico e que ela encontre um terreno favorável nas representações de indivíduo que lhe são vinculadas.

É sob a forma de consciência de si, que se define o indivíduo da sociedade burguesa e que se situa o modelo biográfico da narrativa de formação. Podemos nos perguntar se a forma ontogenética da narrativa de formação, por fazer intervir uma temporalidade e um devir individuais, poderia existir fora do contexto da sociedade burguesa. As sociedades rurais ou as sociedades aristocráticas parecem não poder desenvolver esse modelo particular, na medida em que, por um lado, as representações e a vivência dos indivíduos são conduzidas por pertencimentos coletivos para os quais o *Nós* é bem mais forte do que o *Eu*, e, por outro lado, essas sociedades repousam sobre uma concepção da temporalidade (temporalidade cíclica, transmissão entre gerações) que exclui a evolução e o devir.

A narrativa biográfica nessas sociedades só pode ser a narrativa da identificação do indivíduo com as representações e os valores coletivos. E, tratando-se de narrativa de *aprendizagem*, será a narrativa da reprodução do *mesmo* e do processo de adequação do indivíduo aos modelos de *savoir-faire* ou de *estado* (de *estabelecimento*) que lhes impõem seus pertencimentos. Nas estruturas relativamente fechadas e rígidas, que constituem as sociedades tradicionais, nas quais as funções sociais são, proporcionalmente, ainda pouco diferenciadas e identicamente transmitidas de geração em geração, os indivíduos não dispõem de um leque de possibilidades e de itinerários e, portanto, da margem de escolhas e de riscos, implicados na narrativa de formação.

Somente o indivíduo das sociedades ditas desenvolvidas, fundadas sobre a especialização e a diferenciação das funções sociais, sobre a interdependência individual e a multiplicação de redes, pode recorrer a projeções biográficas que integram formas de devir e de realização individuais, implicando a iniciativa, a autonomia e a responsabilidade de um *ator* dono de suas escolhas de existência. É evidente que essa representação da consciência



de si biográfica é de natureza ideológica. Ela é produzida pelas formas de relação indivíduo-sociedade, em sociedades desenvolvidas, e nada infere da *realidade* das escolhas e dos itinerários de existência pressupostos.

Mas convém reconhecer, igualmente, que essa estrutura ideológica do Eu biográfico produz realidade, não apenas psicológica e individual, mas também social e política, seja em termos de realização de carreiras, de convivências e de solidariedades de classe ou de grupo, seja em termos de fracassos, de frustrações, de manifestações reivindicatórias e de movimentos sociais. Parece-nos que é esse modelo de projeção biográfica, nascido da inscrição particular do indivíduo nas sociedades burguesas liberais, não importa qual seja nosso pertencimento social ou nossa adesão política e ideológica a essa forma de sociedade, ele continua a informar nossas representações e nossas práticas.

Para sintetizar a série de elementos, que tentamos organizar para descrever o modelo de narrativa e de inteligibilidade biográfica, que herdamos da *Bildung*, podemos constatar a correlação de vários fatores: correlação narratológica da narrativa de conversão e da narrativa de formação; correlação psicológica do questionamento da fé e da introspecção secular; correlação sociopolítica de uma forma de sociedade e de uma estrutura da consciência de si.

Todos esses fatores, por sua vez, convergem para construir uma determinada representação do indivíduo, de sua história, de sua relação com a sociedade, que encontra sua expressão na narrativa de formação. Somos mais do que herdeiros dessa representação de individualidade, cuja emergência tentamos retrair. Antes que outra forma de sociedade, que dá sinais aqui e ali, faça advir um novo estágio do *processo de civilização*, antes que se transformem nossas representações da consciência individual, é no presente de nossa história coletiva, que fazemos da *Bildung* e da narrativa que ela engendra o modelo que dá forma e sentido à história de nossas vidas.

Notas

1. Georges Gusdorf (1991). Ler, particularmente, o capítulo 9 do volume 1, *Retour aux origines*, p. 195-238.



2. O Quietismo preconiza a perfeição cristã como estado contínuo de união com Deus. O termo evoca o repouso completo da alma, a passividade total na qual se deve permanecer para permitir que Deus aja sobre ela. O Quietismo, difundido na Espanha por Molinos, chegou à França através da ação e dos escritos de Madame Guyon (1648-1717).
3. O Pietismo foi fundado na Alemanha, no seio da igreja evangélica luterana, pelo pastor Philipp Jacob Spener (1635-1705), cuja obra *Pia Desideria* (1675) insiste na necessidade da piedade pessoal. O movimento se desenvolveu, em seguida, pela ação de August Hermann Francke (1663-1727), que lhe conferiu sua ancoragem universitária e garantiu seu apogeu na Alemanha. A terceira geração pietista foi marcada pela personalidade do conde Zinzendorf (1700-1760), fundador da comunidade dos *Irmãos Morávios*, que se espalhou depois pela Europa e América do Norte.
4. O Metodismo, fundado na Inglaterra por John Wesley, em 1729, surgiu como um movimento de evangelização popular, cuja difusão na Inglaterra e nos Estados Unidos foi e continua sendo considerável. Do ponto de vista teológico, o Metodismo afirma a primazia da experiência sensível da fé e da presença divina, particularmente, no ato de conversão e no *despertar* do crente em Deus.
5. Entre as obras pessoais marcantes do espiritualismo religioso, destacam-se os fragmentos autobiográficos de August Hermann Francke, organizador do pietismo na Alemanha, e a autobiografia de Madame Guyon, *La Vie de Jeanne Marie Bouvier de la Mothe Guyon, écrite par elle-même* (1720), que também são narrativas de conversão.
6. Os diários e autobiografias pietistas são publicados e divulgados numa ótica edificante dentro das comunidades às quais pertencem seus autores.
7. Entre as obras mais significativas: Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie (História da autobiografia)*, Verlag Schulte-Bulmke [edição em oito volumes da obra de G. Misch, iniciada em 1907, se estenderá até 1967, após o falecimento do autor]; Werner Mahrholz, *Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus*, Berlin: 1919 (*Confissões alemãs. Uma contribuição à história da autobiografia, do misticismo até o pietismo*); Günter Niggel, *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1977 (*História da autobiografia alemã no século XVIII. Fundamentos teóricos e desenvolvimento literário*).
8. Günter Niggel (1989), "Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie im 18. Jahrhundert" ("A secularização da autobiografia pietista no século XVIII") in Günter Niggel, *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung (A autobiografia. Forma e história de um gênero literário)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 367-391.
9. Os dois termos, *Bildung* e *Imitatio*, têm nas suas respectivas línguas o mesmo tipo de sufixo e remetem às mesmas unidades lexicais (*Bildung* forma-se a partir de *das Bild*, a imagem, assim como *imitatio* se forma a partir de *imago*. *Bildung* remete ao verbo *bilden*, representar, formar, da mesma forma que *imitatio* remete ao verbo *imitari*, procurar reproduzir a imagem).
10. Thomas Kempis (1989, p. 91), "O reino de Deus está dentro de vós, disse o Senhor. [...] Jesus Cristo virá e vos encherá de consolações, se lhe preparardes morada digna dentro de vós. Toda sua glória e toda sua beleza é interior; é no íntimo do coração que Ele se compraz. Ele costuma visitar o homem interior e seus diálogos são doces, seu consolo é encantador, sua paz é inesgotável e sua familiaridade incompreensível."



11. Para Wilhelm von Humboldt, "O verdadeiro objetivo do homem, que lhe prescreve, não a inclinação mutável, mas a razão eternamente imutável, é a formação (Bildung), a mais alta e a mais proporcionais de suas forças em um todo", citado por Louis Dumont (1991, p. 124).
12. Esse é o termo "equivalente", adotado por Louis Dumont (1991, p. 108), para uma noção que, por pertencer especificamente à cultura alemã, torna-se dificilmente traduzível.
13. Na tradição pedagógica alemã, essa concepção opõe-se fortemente à noção de *Erziehung*, que se refere ao empreendimento da educação externa e às suas instrumentalizações. Ela designa o conjunto dos meios didáticos e técnicos pelos quais se pode pretender facilitar uma formação que, seja qual for sua natureza, só pode ser, em última análise, uma *formação de si (Bildung)*.
14. Forma especificamente alemã do romance de educação. O *Bildungsroman* representa a *idéia vivida da Bildung (Gelebte Bildungsidee)*. Entre os mais célebres representantes do *Bildungsroman* encontram-se: *Les années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, de Goethe (1796), *Anton Reiser*, de Moritz (1785-1790), e *Agathon*, de Wieland (1794).
15. N.T.Cf. Bakhtin, M., 1972, p. 237.
16. No meu livro *Histoires de vie, De l'invention de soi au projet de formation* (2004), tentei retratar algumas das formas sócio-históricas, adotadas pela narrativa de si, lembrando, após as análises de Wilhelm Dilthey e Paul Ricoeur, as operações de construção envolvidas no *desenvol da intriga (auto)biográfica*.
17. Resumimos em poucas linhas a tese central da obra de Norbert Elias, em particular, *La Société des individus*, Fayard, 1991.

46

Referências

BAKHTIN, Mikhaïl. **Estética da criação verbal**. Tradução Maria Ermantine G.G. Pereira, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAKHTINE, Mikhaïl. **Esthétique de la création verbale**. Paris: Gallimard, 1979.

CITATI, Pietro. **Goethe**. Paris: Gallimard, 1990.

DELORY-MOMBERGER, Christine. **De l'invention de soi au projet de formation**. Paris: Anthropos, 2004.

DUMONT, Louis. **L'idéologie allemande, France-Allemagne aller-retour**. Paris: Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1991.

ELIAS, Norbert. **La société des individus**. Paris: Fayard, 1991.

GUSDORF, Georges. **Lignes de vie**. Paris: Odile Jacob, 1991. (v. 1, Les écritures du moi; v. 2, Auto-bio-graphie).



KEMPIS, Thomas. **L'imitation de Jésus-Christ**. Paris: Les Editions du Cerf, 1989.

LEJEUNE, Philippe. **Le pacte autobiographique**. Paris: Seuil, 1996.

NIGGL, Günter. **Die autobiographie**. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung Darmstadt, Wissenschaftliche: Buchgesellschaft, 1989.

Profa. Dra. Christine Delory-Momberger
Universidade de Paris 13 | Nord
Laboratoire EXPERICE
E-mail | delbourg@club-internet.fr

Recebido 5 maio 2011

Aceito 11 jul. 2011