

MITOBIOGRAFIA EM HISTÓRIA ORAL*

Luisa Passerini**

Tradução: Maria Therezinha Janine Ribeiro

À primeira vista, a relação entre mito e história parece ser a mais adequada para descrever o complexo espaço da história oral. São dois pólos, um mais voltado para o simbólico, o outro para o analítico, entre os quais a história oral se move continuamente. Contudo, quando um tende a se aprofundar, esta relação se destabiliza e os dois pólos parecem se aproximar. A expressão “mito e história” engloba um série enorme de significados, que obriga quem quiser falar a respeito a indicar quais os significados escolhidos em cada caso.

Inicialmente, lembremos que ambos os termos, em grego antigo, compartilhavam pelo menos um significado: *mythos* e *istoria* tinham em comum o sentido de discurso ou narração, embora cada um remetesse a implicações distintas. O primeiro, a empreendimento, trama, conto; o segundo, a busca, interrogação, exame.

É sabido que Tucídides, ao conceituar a história, faz uma distinção clara entre sua ciência, baseada em análises cuidadosas, e o *akoal*, tradições orais, sempre conectadas com o reino do fabuloso, os *mythódes*. A posição de Tucídides é um exemplo daquele *escândalo* que Marcel Detienne considerou um componente decisivo da atitude ocidental em relação aos mitos. O problema, desde então, esteve em como lidar com esta sensação de escândalo e encontrar um lugar aceitável para os conteúdos que ela levantou. As fronteiras tão nítidas traçadas por Tucídides foram abaladas com frequência, mas raramente se viram negadas em sua própria essência.

Escândalo em que sentido? Escândalo da mente racional em confronto com o Outro, o divino ou o além, o sobrenatural ou o inexplicável. Em sua origem, os mitos, diferentemente da história, eram narrações que tentavam exprimir essas di-

* In: SAMUEL, Raphael e THOMPSON, Paul - *The myths we live by*. London and New York, Routledge, 1990.

** Professora de Metodologia de Pesquisa Histórica na Universidade de Turim. Texto produzido para o Sixty International Oral History Conference, Oxford, Sept. 1987. Tradução autorizada pelos editores.

mensões de um modo agradável. Mais agradável, segundo Platão, do que os *logos*, ferramenta da filosofia. Assim sendo, os mitos tinham um acesso próprio ao conhecimento do Ser, e isto era tão importante para Platão que ele se dispunha, se os mitos se desgastassem ou se mostrassem imorais, a propor outros, simultaneamente belos e corretos para a nova comunidade ideal de sua República. As coisas em Platão aparecem mais complicadas, no plano político, do que eram no esquema de Tucídides.

É a memória deste conteúdo transcendente que, mesmo hoje após longos processos de secularização, continua vagamente pressuposta quando falamos de mitos. Esse conteúdo emerge palidamente: o mito é, por definição, coletivo, compartilhado por muitas pessoas, supra-individual e inter-generacional, vencedor dos limites do tempo e do espaço. Ainda hoje, décadas após a morte de deus para a filosofia ocidental, o mito pretende ser um discurso que dispensa demonstração, bastando-lhe a própria evidência, um último remanescente da santidade após um longo eclipse do sagrado.

Tem havido sinais, ambíguos embora, de alguma volta ao sagrado. Mas, para as mentes contemporâneas, as relações que outrora foram expressas em termos da ligação entre a humanidade e Deus, entre a história e o mito, entre a busca e a revelação, passaram a se formular como relações entre níveis de compreensão ou consciência humana: os diferentes níveis de significação e sentido estudados pelos semiólogos, as diferenças apontadas pelos psicanalistas entre o consciente e o inconsciente, o aparente e o oculto, o patente e o latente. É ao longo das linhas propostas por estas disciplinas que a conexão e o contraste entre o mito e a história receberam novas definições. Podemos discernir pelo menos três definições possíveis de serem úteis à história oral.

A primeira é a do mito como expressão de alienação. Para Roland Barthes, isto constituía a essência do mito - num sentido duplo. Há a alienação de sua própria origem, a recusa do mito em reconhecer seu caráter histórico - de ser talvez antigo, mas não eterno. Para a história, a pretensão do mito ao eterno não passa de uma falsidade arrogante; e Barthes amplia essa acusação. O mito rouba os significados da linguagem, transforma-os em forma e através desta converte o tempo histórico em natureza e a contingência em eternidade. O resultado é uma falsa natureza que perdeu a memória: não quer se lembrada do trabalho de sua própria criação.

Há alienação também do seu conteúdo. Os mitos analisados por Barthes - de Greta Garbo e Brigitte Bardot ao vinho e leite, e o do filé com fritas - são formas intencionais de alienação, expressas preferencialmente em narrativas acrílicas. Poder-se-ia suspeitar que este tipo de mito conservou a possibilidade de relevar o Ser, mas o Ser atualmente tornou-se a negação do capitalismo tardio. Essa perspectiva

marxista em Barthes, neste caso, tem uma justificativa: quando escreveu *Mythologies*, nos anos 50, acreditava estar fazendo uma crítica da direita capitalista e escrevendo sob determinado ponto de vista político. Vinte anos mais tarde, Barthes declarou que a arrogância mudara de lado; partia agora da esquerda, a despeito de seus mitos serem pobres e pouco consistentes.

As idéias de Barthes me pareceram interessantes, ao tentar interpretar um conjunto de entrevistas, fruto de uma pesquisa realizada com trabalhadores da indústria automobilística em Coventry e Turim, trabalho coordenado por Paul Thompson e por mim. Do lado italiano, os testemunhos sempre se referem ao que eles mesmos denominam o “mito Fiat”: a esperança de um emprego estável “mais seguro que o público”, uma boa carreira, melhora tanto social quanto financeira.

Outros elementos a mais se combinam neste tema (seus mitemas, poder-se-ia dizer, ou mitologemas): a promessa de igualdade e abundância simbolizada pelo carro, sob duplo enfoque de produção e propriedade; o sentido de prestígio próprio atribuído a diferentes tipos de carros - diferenças que dizem respeito a transformações de características antigas, existentes apenas em marcas especiais com transformações culturais devidas a conteúdos reais - como a importância dada à produção de um Lancia, mais refinado, luxuoso, mais avançado tecnicamente do que um Fiat; e, finalmente, o carro como um símbolo de avanço e capacidade pessoais, algumas vezes ligado a um ponto de vista político progressista, como, por exemplo, o dos trabalhadores-fundadores da nova ordem de Gramsci, em oposição aos que anti-gamente não questionavam o paternalismo e a exploração.

Um mito masculino? Sim e dizendo respeito principalmente a homens nascidos antes de 1950. Isto é confirmado por uma análise feita por Edgar Morin, mostrando, que no que concerne ao consumo, o carro poder ser um símbolo de mulher-mãe-casa, gerando atitudes de cuidado ou aversão, tanto de excesso de decoração como de negligência. Em certos casos, é interessante notar como homens mais jovens e mulheres de diferentes idades podem partilhar do mito do carro, deixando-se influenciar ou reagindo contra ele.

Tentando estudar tudo isto e comparar as atitudes em relação a uma complexidade de imagens e sentimentos, em duas cidades e dois países diferentes, pode-se levantar algumas sugestões a partir da perspectiva de Barthes. Neste caso, uma história baseada em fontes orais reconheceria a presença de expressões de alienação e as trataria como se fossem mutilações de personalidade. A história não se uniria ao mito exaltando nostalgicamente um mundo de carros e operários da indústria automobilística.

Por outro lado, a história não pode assumir atitude polêmica e se lançar com força total contra o mito como se fosse um inimigo. Certamente, o mito exerceu uma função compensando a cultura de um certa classe de trabalhadores, reequilibrando sua identidade quando do processo de perda de habilidades que lhes eram atinentes, e de seu papel político. Até certo ponto, o mito teve igual aceitação por parte tanto de opressores como de oprimidos, de proprietários como de trabalhadores, e deu-lhes uma linguagem comum. A história oral pode ajudar avaliando os custos, as vantagens e a ambivalência desses fenômenos culturais.

Na verdade, a história pode esclarecer dúvidas apontadas pela semiologia dos anos 50 sobre os “mitos de hoje”, mais perceptíveis agora que se tornaram “mitos de ontem”. Estamos aptos, desde que vivemos em um época de desindustrialização, de historicizar o mito e seu impacto: descobrir suas origens, estudar suas trajetórias, analisar os sinais de seu fim. A história oral está particularmente bem situada para historicizar esse tipo de alienação, percebendo suas misturas positivas e negativas (por exemplo, os aspectos da emancipação ligados com a transformação de uma pequena empresa em uma grande indústria) e o relacionamento entre as condições materiais e o discurso sobre alienação.

A segunda perspectiva diz respeito ao mito como parte da história do imaginário. Evelyne Patlagean definiu o imaginário como “o campo de representações que vai além dos limites de experiência factual e das associações dedutivas a ela ligadas”. O lugar do mito é evidente. Tal história, da forma mais simples, construiria um inventário de períodos e temas; mas, também mostraria como diferentes tipos de mitos se relacionam com contextos sócio-culturais e institucionais. O objetivo histórico mais ambicioso seria o estudo das mudanças no tempo, das fronteiras entre o imaginário e o real, como nós os conhecemos hoje: de como gerações de seres humanos têm contribuído para criar nossas próprias noções de realidade. Isto fomeceria simultaneamente a compreensão de nossa própria cultura e a do passado.

Patlagean adverte-nos que tal objetivo envolve para o historiador uma “contradição insolúvel”: seríamos capazes de traçar para nós mesmos a fronteira entre o real e o imaginário. Mas não nutriríamos mais a auto-segurança que levou Tucídides a separar o fabuloso do científico. Estamos conscientes de que alguns dos problemas envolvidos em tais definições têm algo a ver com uma “área limite, entre o inconsciente e sua emergência no nível cultural”, e que esta questão envolve um embaralhar de cartas entre as ciências sócio-históricas e a psicanálise. Como o jogo acabará, não sabemos ainda. Certamente faremos parte deste jogo.

Penso ser tudo isto particularmente relevante para um tipo de história oral, na qual me encontro mais e mais envolvida, e que diz respeito a pessoas de minha própria geração e cultura. O hábito de entrevistar pessoas de mais idade da camada operária, em certa medida deixa como experiência - pelo menos foi o sucedido comigo - um número de relevantes aspectos metodológicos: a reação dos depoentes sobre as reproduções de suas falas - nossos contemporâneos cuidam e se preocupam muito com as transcrições e chegam a corrigi-las ou refazê-las; problemas mencionados quando se referem a outrém, de mudar nomes de lugares e de pessoas, se as entrevistas se destinarem a arquivos públicos; e especialmente a dificuldade de avaliar o sentido histórico de eventos recentes. Este último ponto inclui a questão da fronteira entre o imaginário e o real.

Darei agora meu próprio exemplo de pesquisa, quando colhi testemunhos orais de antigos componentes de organizações terroristas dos anos 70 e dos primeiros anos de 80, na Itália. No momento, uma grande pesquisa coletiva se encontra em andamento, incluindo terrorismo vermelho e negro, de esquerda e de direita. Mas, tratarei aqui somente do atinente a um seminário, que abrange mulheres de organizações de esquerda como a Brigada Vermelha e a Prima Linea (Linha de Frente). O seminário realizou-se em 1987, semanalmente, em duas sessões, uma na cadeia e a outra na Universidade em Turim, para mulheres que deixaram a prisão totalmente livres, após terem cumprido suas penas, ou sob palavra. Patrizia Guerra, Bianca Guidetti Serra e eu conduzimos o seminário.

Esta pesquisa foi resultado de um pedido feito pelas próprias mulheres, que conheciam nosso trabalho em história oral e nos escreveram sugerindo a coleta de suas reminiscências. Todas haviam abandonado suas antigas posições na medida em que reconheceram, enquanto detidas, suas responsabilidades pela violência, sem envolver nominalmente outras pessoas. A maioria nasceu em torno de 1950. Algumas delas têm mais de uma condenação perpétua. Outras são estudantes de nossa Universidade, promotora deste seminário. Obtivemos permissão especial do Ministério da Justiça para usar gravador.

O enfoque principal deste trabalho diz respeito naturalmente às relações entre seres humanos e, muito especialmente, entre mulheres. Ademais, as entrevistas não se deram da maneira habitual através do diálogo entre duas pessoas, mas sim de modo grupal (cada mulher, entretanto, responderia a apenas um entrevistador enquanto as demais permaneceriam em silêncio durante o depoimento); as entrevistadas, elas próprias discutiram, analisaram e modificaram as entrevistas, após um período de "silêncio", em que adiantamos nossas observações sobre suas narrativas.

Não posso descrever aqui todas as dramáticas confrontações às quais o processo nos levou. Quero, também, ser muito cuidadosa ao falar sobre um seminário ainda não concluído. Mas um detalhe é relevante na presente discussão: a importância do mundo do imaginário - de sonhos, imagens, mitos, fantasias - na experiência das dez mulheres cujas histórias de vida recolhemos. Sem esse mundo tanto suas histórias de vida não teriam tido aquelas formas, aquele desenvolvimento ou aquelas conseqüências, como também, hoje, não seriam compreendidas.

O que entendo pelo imaginário aqui? A que mitos estou me referindo? Estou pensando sobre uma mistura de idéias e imagens, diferenciadas para cada indivíduo, mas caracterizadas pela recorrência de temas como: interpretação da resistência ao fascismo como um trabalho opressivamente clandestino e de luta armada; histórias heróicas de revolucionários em outros países e outras épocas; a lenda do herói ou heroína que deixa a casa para ajudar os oprimidos contra os opressores, mesmo quando aqueles não têm consciência da opressão; o ideal de uma pequena comunidade unida contra o mundo, ainda além da separação induzida pelo exílio e cadeia, mesmo além da morte; fábulas da lealdade de mães que não abandonam suas filhas derrotadas e estão prontas a sacrificar a vida por elas, em sustentá-las contra tudo.

Não estou dizendo que o imaginário explica porque estas mulheres escolheram os caminhos da violência política e do terrorismo. Não há evidência disto nas entrevistas. O que elas mostram é como o imaginário fê-las continuar na mesma trilha quando estava cada vez mais claro não haver esperanças para suas metas. Essas seriam inatingíveis, no geral, por se basearem em projetos fracos de uma revolução impossível, e, no particular quando se tornou claro que para elas sua prisão era uma questão de meses ou de semanas.

Paradoxalmente, o imaginário passou a desempenhar um papel cada vez maior à medida que a empreitada se tornava menos real. Isso não significa que os envolvidos fossem pessoas alucinadas ou delirantes, como os jornais disseram na época. Nas histórias que coletamos, as depoentes descreveram claramente sua opção por continuar enfrentando estas situações desesperadoras. Suas diferentes histórias e suas lembranças de discussões conjuntas contradizem a alegação de que se conscientizaram mais tarde. Fui levada a crer que estas pessoas persistiam contra o princípio da realidade *porque* compartilhavam um imaginário.

Aqueles da minha geração que estiveram politicamente envolvidos com a Nova Esquerda - e não somente nós, aceitávamos esta mesma visão do imaginário. Era a realidade que não conseguíamos compartilhar: não a púnhamos em prática. E mais tarde, nos anos 70, tornou-se evidente, para muitos de nós, que o imaginário levava

a caminhos “errados” contrariando a conexão essencial entre socialismo e democracia. Por ser anacrônico, isso era triste.

A aceitação do mito em determinado ponto pode se tornar um ato de cumplicidade consciente ou inconsciente. Derrotadas as suas expectativas de fazer história e criar um futuro ideal, estas mulheres buscaram um mundo imaginário comum para sustentar sua opção pela ação. Claramente o limite entre o imaginário e o real, do mesmo modo que entre o consciente e o inconsciente, é um problema crucial para a história contemporânea. Estas histórias de vida ajudam-nos a explicar tal situação.

A terceira relação entre mito e história é aquela de história vista como a realização de um mito mais geral, mas também arquetípico.

Cogitarei agora de uma outra forma área de pesquisa na qual estou também envolvida, sobre a geração de 1968. Este corpo documental conta com cerca de 60 histórias de vida, oriundas de entrevistas feitas com homens e mulheres que participaram do movimento estudantil na Itália.

Comentaristas contemporâneos, amigáveis ou hostis, destacaram um mito particular como decisivo na explosão do movimento. O filósofo conservador Del Noce acusou os estudantes revoltosos no verão de 1968 de “sustentarem o mito do novo a qualquer preço”. Um ano mais tarde, o psicoterapeuta Mario Moreno publicou uma “análise fenomenológica” do movimento estudantil, de particular interesse para o nosso propósito. Ele é polêmico em relação ao reducionismo psicológico desse caráter de interpretações: “*jovens contestatori* são motivados pela hostilidade em relação à figura do pai”. Ele não concorda que “eles estejam expostos, na situação cultural, à influência de um elemento do inconsciente coletivo”. Da mais profunda camada, um arquetipo é ativado e emerge em nossa moderna cultura: é o mito do *puer aeternus*, a criança eterna, que assume atitude antipatriarcal, anti-autoritária, antitradicional no movimento de 68.

Sigamos Moreno por um momento neste caminho. Para ele a emergência do *puer* demonstra a necessidade de regressão, a necessidade de integrar elementos excluídos pelo desenvolvimento de nossa sociedade, que guardou na sombra aspectos essenciais da vida, como emoções, instinto, feminilidade, sexualidade. A rebelião dos estudantes não foi simplesmente um evento político ou social: foi uma guinada na história da cultura, o anúncio de uma nova fase, quando as oposições entre jovem e velho, criativo e conservador, criança e pai, tudo seria redefinido.

Os antecedentes desta interpretação foram claramente estabelecidos por Erich Neumann, Marie Louise Von Franz e, naturalmente, Karoly Kerenyi e Carl Gustav Jung. Lembremos que mais da metade da obra dos últimos dois autores, *Einführung*

in das Wesen der Mythologie, é dedicada ao mito ou arquétipo da “criança divina”. Com vasto e profundo conhecimento, Jung e Kerenyi exploram os universos das culturas ocidental e oriental e encontram a criança, o princípio do novo ainda indiferenciado e onipotente, a despeito de sua fraqueza, nas sagas finlandesas, nos cantos xamanistas da Índia, nas tradições religiosas húngaras, nas doutrinas budistas. É o pequeno órfão dos tártaros, é o recém-nascido Pan abandonado pela mãe e pela ama e salvo por Hermes, é o princípio que vive em Fausto.

Grandioso e instrutivo como este livro é, talvez o historiador se sinta perturbado ao seguir suas análises. O método é - precisamente - de associação e inversão, os caminhos seguidos pela linguagem e pelo inconsciente. Uma palavra chama outra, mas também o seu reverso. Tudo é passível de uma mudança total. O mundo de repente aparece de pernas para o ar e, um segundo após, de novo se põe de pé. A dialética se apresenta em toda amplitude; risos e brincadeiras, bem como tragédia e morte. O problema da análise histórica - de todas as análises - é acompanhar o movimento, cuidando para não congelá-lo em conceitos rígidos.

A escola junguiana parece navegar entre um profundo entendimento da cultura dialética e um súbito enrigecimento em alguns dos seus aspectos. Em tempos recentes, o exemplo mais extraordinário se encontra no trabalho de James Hillman. Sua brilhante análise da polaridade entre o jovem e o velho em *Puer Papers* põe em evidência ambas as tendências. Por outro lado não podemos deixar de admirar e aprender com sua descrição do arquétipo da “criança divina”:

O herói, as figuras de Eros, o filho do rei, o filho da grande mãe, o Psicopompos, Mercúrio-Hermes, Trickster e o Messias. Neles nós vemos um encadeamento inconstante destas “personalidades”: narcisista, inspirada, afeminada, fálica, inquisitiva, inventiva, pensativa, passiva, orgulhosa e caprichosa.

Os que têm familiaridade com os tipos e atitudes difundidos em torno de 1968 apreciarão as sugestões implícitas nesta lista.

Por outro lado, contudo, Hillman acentua a tendência junguiana de considerar os eventos da história meramente como “reflexão de uma experiência mitológica eterna”. Por essa razão, propõe colocar “a história externa dentro do mito da psique de cada um”, invertendo a tradicional relação entre mito e história. Se isso significasse conceber o “significado” como objeto central da história, e não uma série de fatos, muitos historiadores concordariam. Mas eles discordariam de outra implicação: que a história é simplesmente uma tradução de um arquétipo mitológico original, memória, uma mera reminiscência de idéias primordiais, uma imaginação *a priori* para todas as épocas.

O último impasse pode sugerir dois caminhos. Um teórico consistindo numa reinterpretção do junguianismo, vendo os arquétipos não como funções *a priori* do inconsciente coletivo, mas como produtos culturais forjados na *longue durée* do tempo. Os trabalhos de Mario Trevi seguem desta diretriz, por exemplo, *Per uno junguismo critico*. O outro, que eu escolheria, segue uma sugestão do sedutor Hillman: redescobrir a história como registro do significado. “Para nós, representaria lembrar primeiro de nossa história individual da alma”. “História da alma” quer dizer uma história que “digeriu” eventos, “movendo-os do caso material para uma matéria sutil”, para seus significados no plano psicológico. Esta recomendação diz particularmente respeito a adeptos da história oral.

Algo me perturba quando procuro arquétipos no conjunto das entrevistas que realizei com a geração de 68. Certamente encontro nestas histórias de vida elementos característicos do mito da criança divina. Deixe-me situar brevemente o tema.

Primeiro, a insistência contínua com relação à capacidade de inovar seja no trabalho, na política ou na vida pessoal. As pessoas demonstram isto descrevendo como inventaram um novo tipo de cooperativa ou uma diferente forma de viajar; como experimentaram outro modo de ensinar e, em consequência, produziram novos livros; como estabeleceram uma relação mais democrática com o chefe do escritório; como transferiram habilidades aprendidas no desenrolar do movimento para a criação de novas maneiras de trabalho no setor das comunicações. Os entrevistados, um após outro, enfatizaram suas contribuições originais para modificar o mundo, não somente o mundo do movimento estudantil como também suas próprias vidas. Todos os tipos de mudanças se encontram aí representados: reforma e integração de estruturas existentes e valores de uma inovação radical.

Segundo, a relação com o passado é retratada de forma extremamente ambivalente. Comumente a ligação com valores e atitudes da antiga sociedade - tais como a resistência antifascista ou, por outro lado, com o consumismo, a *mass media* e a cultura de massa - apresenta-se ambígua, englobando continuidade e descontinuidade. Os mais profundos valores implícitos na resistência são mantidos, mas combatidos quando sustentados pelas autoridades. O consumismo é bem-vindo como forma de emancipação de hábitos paternos, mas também é execrado por sua imoralidade. Além disso, em certos casos, as fases da vida são assinaladas pela prevalência de um ou outro destes dois extremos. Enquanto em uma das fases há continuidade, na seguinte ela é rompida.

Terceiro, e mais complicado, a inclinação para o novo não se apresenta em termos sexualizados. Tipicamente o caráter do hermafroditismo é preservado: “afeminado e fálico” como Hillman escreveu. O espírito de 1968 não é apresentado

como viril na maioria dos casos (por favor, registre: na maioria e não em todos), mas sim como ambivalente, enquanto a traição a favor do macho chauvinista é consignada a um período posterior, a partir do final de 1968.

A exceção para a “maioria” é representada pelo número de história de vida de mulheres nas quais se apresentam traços de outro mito: o de Sofia-Pítia de origem gnóstica (conexões com tradições hebraicas também estão presentes). Ela é a face feminina de Deus, a filha sábia que, por excesso de amor ao Pai, fica louca e é seduzida pelos demônios da escuridão dando origem ao mundo. Ela é condenada a várias encarnações, de Helena de Tróia à prostituta de Ritos redimida por Simão, o Mago, do sublime para o objecto. Padecendo todos os sofrimentos possíveis, a história do retorno de Sofia-Pítia ao Pai, através da solidão e desespero, é a mesma história da volta do mundo para Deus, com a esperança do descanso na aniquilação final. Sofia não é mãe nem esposa; é sempre a filha, o símbolo do conhecimento e intelectualidade femininas, eternamente jovem e intacta apesar das vicissitudes enfrentadas.

Há traços deste mito em várias histórias de vida de mulheres aqui relatadas. Uma que não quis contar a idade usou estas expressões para descrever a sua infância: “Eu sempre me senti mal. Eu sempre sofri. Eu me sentia só”; e, para recordar sua militância no movimento estudantil: “Desde o início eu sabia que ele era violento e contra as coisas que eu mais amava, como estudar muito sozinha. Eu podia perceber aonde o movimento desembocaria; quando o terrorismo surgiu mais tarde, não me surpreendi. Prossegui, mesmo assim, a despeito de sensações estranhas e desconfortáveis”. O resto da história de vida desta mulher diz respeito a períodos de aventuras e infortúnios, durante os quais aprendeu a “reconhecer” o que ela de fato queria. Quando leu pela primeira vez um livro sobre filosofia oriental não se chocou por algo novo; reconheceu o seu teor e exclamou: “Isto é o que sempre pensei”.

Seria relativamente fácil mostrar como os arquétipos estão presentes nesta geração de 1968. Entretanto, penso que estaria desconfortável na execução da empreitada. Sentiria como se estivesse usando uma daquelas chaves aptas a abrir muitas portas, dando corpo a uma operação mecânica, um tanto quanto determinista, uma história desprovida de atores auto-determinados, sem escolha a não ser a de traduzir uma imagem eterna em termos presentes. A história gosta de proceder na trilha oposta, de preferência do concreto para o coletivo, mais que do protótipo para individual. Isto não contradiz a mais profunda inspiração do junguianismo, mesmo se desaconselhada pelo próprio Jung. Como Mario Moreno afirmou: “o que é realmente essencial é a subordinação da pessoa ao seu destino individual”. Isso leva-nos de volta ao reverso metodológico proposto por Hillman e nos introduz à mitobiografia.

O termo foi inventado por Ernst Berhard (1896-1965), um pediatra nascido em Berlim, que se submeteu a uma análise freudiana e depois a uma junguiana. Obrigado a deixar Berlim, ele se refugiou em Roma, mas em 1958 as leis racistas o impediram de prosseguir em seu trabalho como psicanalista. Em 1940 e 1941, esteve em um campo de concentração na Calábria. Deixou um livro de notas publicado sob o título de *Mitobiografia*. Com esta palavra, Bernhard queria dizer “mitologema”, que é a base do destino de um indivíduo. Com ela pode-se interpretar a herança comum de diversas maneiras: cegamente, com os germânicos, criadores do mito de Hagen que matou o herói Siegfried (“cega lealdade, traição ao espírito individual, inveja, lealdade que se torna obediência *usque ad cadaver*”), ou conscientemente. Bernhard diz que sua própria vida espelha a lenda do povo judeu, expulso para o deserto e depois retornando para conquistar uma nova posição. Esta similitude aparece tanto em fatos como em sonhos. Mas a mudança neste caso estabeleceu uma relação dialética, trazendo o mito para a consciência: “a bola de neve se inicia deste ponto e se estende para a transformação da consciência coletiva”. Suficiente é lembrar a descrição de Bernhard de sua atitude em relação aos guardas do campo de concentração. Ele se preocupava em salvá-los. Não se submetia à imagem de vítima, mas promoveu-se à de salvador.

Como caminharemos? Eu sugiro que a necessidade essencial é seguir por perspectivas que permitem ao individual prevalecer sobre o coletivo. A análise deve ser invertida. Se voltarmos a nossas histórias de vida de 1968, veremos que os arquétipos estão presentes em todas elas, mas em caminhos únicos e diferentes. A história está interessada precisamente em tais *diferenças*. Somente a partir destas diferenças podemos entender que o suicídio não era inevitável, nem no plano racional nem no imaginário. As pessoas podiam ter seguido outras direções, podiam ter decidido nutrir-se de outros mitos ou alterá-los, podiam ter optado por determinado mito de outra maneira. As histórias de vida podem ser vistas como construções de mitobiografias singulares, usando opções de recursos diversos, que incluem mitos, combinando o novo e o antigo em expressões únicas.

Creio que nós, adeptos da história oral, temos novamente chance especial, a de reverter velhos procedimentos e de não mais usar mitos do passado para ler o presente, e sim usar o presente para reinterpretá-los. Não existem chaves universais. Ao contrário, a fechadura se transforma em chave e vice-versa. Este é o princípio de uma interpretação que opta por envolver-se na sua própria gênese.

N.A. Para detalhes das relevantes publicações dos autores citados neste estudo, ver a bibliografia geral do livro. Tenho também me baseado em G.P. Caprettini et al., “Mythos/logos” e M. Detienne, “Mito/rito”. In : (1980) *Enciclopedia*, Turim: Einaudi, v. IX, pp. 660-89

e 348-63. A versão italiana deste estudo foi publicada em minha coleção de ensaios (1988) *Storia e soggettività. Le fonti orali la memoria*, Florença: La Nuova Italia. Os resultados do seminário foram publicados como "Identità femminile e violenza politica", número especial da *Rivista di storia contemporanea*, 2 (1988).