

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
JORNALISMO

**IDENTIDADE  
NA MODERNIDADE E NA PÓS-MODERNIDADE**

**REBECA GEHREN MOREIRA DE ALMEIDA**

RIO DE JANEIRO

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
JORNALISMO

**IDENTIDADE  
NA MODERNIDADE E NA PÓS-MODERNIDADE**

Monografia submetida à Banca de Graduação como  
requisito para obtenção do diploma de  
Comunicação Social/ Jornalismo.

**REBECA GEHREN MOREIRA DE ALMEIDA**

**Orientadora: Profa. Dra. Simone Perelson**

RIO DE JANEIRO

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

**TERMO DE APROVAÇÃO**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia a Monografia **Identidade na modernidade e na pós-modernidade**, elaborada por Rebeca Gehren Moreira de Almeida.

Monografia examinada:

Rio de Janeiro, no dia ...../...../.....

Comissão Examinadora:

Orientadora: Profa. Dra. Simone Perelson  
Pós-doutorado em Psicopatologia fundamental e Psicanálise pela Universidade de ParisVII  
Escola de Comunicação - UFRJ

Prof. Dr. Marcio Tavares d'Amaral  
Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Paris V Sorbonne Sciences Humaines  
Escola de Comunicação -. UFRJ

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz  
Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Illinois, Chicago  
Escola de Comunicação – UFRJ

RIO DE JANEIRO

2014

## FICHA CATALOGRÁFICA

GEHREN, Rebeca.

Identidade na modernidade e na pós-modernidade. Rio de Janeiro, 2014.

Monografia (Graduação em Comunicação Social/ Jornalismo) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação – ECO.

Orientadora: Simone Perelson

GEHREN, Rebeca. **Identidade na modernidade e na pós-modernidade**. Orientadora: Simone Perelson. Rio de Janeiro: UFRJ/ECO. Monografia em Jornalismo.

## RESUMO

Este trabalho visa à tentativa de compreensão das formas de ser e estar no mundo do indivíduo contemporâneo, ou seja, sua identidade. O atual cenário apresenta mudanças intensas, mais que em qualquer outro período da história da sociedade ocidental, mudanças tão radicais que muitos chegam a afirmar o fim dessa história. Diante desse quadro, denominado por muitos como pós-modernidade, busca-se compreender como as identidades estão sendo constituídas, em comparação aos modos de subjetivação modernos, pautados na dialética interior/exterior, verdadeiro/falso. Através de revisão bibliográfica de um grupo de diversos autores, serão abordados alguns fatores influenciadores da identidade pós-moderna, como a compressão espaço-tempo, apontada por David Harvey; a teoria do espetáculo, de Guy Debord, e os fenômenos digitais, como blogs e redes sociais; o conceito de dessublimação repressiva, de Slavoj Zizek; e o advento de uma cultura somática, através do desenvolvimento dos campos da genética e da neurociência. Contrariando análises maniqueístas, cabe pensar em que medida esses processos de mudança ocorrem na sociedade e como é possível, em um mesmo tempo, observar características modernas e pós-modernas em indivíduos que vivem um panorama que não se sabe que fim terá.

*A meus pais,  
sem os quais não seria possível chegar até aqui  
e que me proporcionaram até hoje os presentes  
mais valiosos de uma vida.*

*Agradeço a Deus, meu Criador, fonte mais profunda de todo o conhecimento.*

*Agradeço à minha família e aos meus amigos pelo apoio, paciência e refrigério nos momentos necessários. E por serem as identidades mais próximas para a análise e, muitas vezes, inspiração deste trabalho.*

*Por exemplo? Bem, por exemplo, o que significa ser um homem? Numa cidade. Num século. Em transição. Em uma massa. Transformado pela ciência. Sob o poder organizado. Sujeito a mecanismos de controle tremendos. Num estado decorrente da mecanização. Após o último fracasso das esperanças radicais. Numa sociedade que não era comunidade nenhuma e depreciava a pessoa. Em virtude do multiplicado poder dos números, que tornavam a pessoa desdenhável. Que consumia bilhões em despesas militares contra inimigos externos, mas não gastava para ter ordem dentro da casa. O que abriu caminho para a selvageria e a barbárie em suas próprias cidades grandes. Ao mesmo tempo a pressão de milhões de pessoas que descobriram o que esforços e pensamentos unidos em comum acordo podem conquistar. Enquanto megatoneladas de água formam organismos no fundo dos oceanos. Enquanto as marés dão polimento às pedras. Enquanto os ventos escavam os rochedos. A beleza da supermaquinaria descortina uma vida nova para a humanidade inumerável. Você lhes negaria o direito de existir? Pediria a eles que trabalhassem e passassem fome, enquanto você desfruta Valores antiquados? Você – você mesmo é filho dessa massa e irmão de todo o resto. Ou então é um ingrato, um diletante, um idiota. Pronto, Herzog, pensou Herzog, já que você está pedindo um exemplo, aí está como são as coisas.*

Saul Bellow, Herzog, 1964



*Não quero mais ser eu!! Mas eu me grudo a mim e inextricavelmente forma-se uma tessitura de vida.*  
Clarice Lispector

*Quer ser diferente? Clique aqui e escolha a sua: camisetas exclusivas!*  
Revista Capricho

## SUMÁRIO

<b>1. Introdução.....</b>	<b>1</b>
<b>2. Modernidade.....</b>	<b>6</b>
2.1. As novas cidades industriais urbanas: fascínio e horror.....	8
2.2. Público X Privado: o declínio do homem público e as tiranias da intimidade.....	11
2.3. Ser X Parecer.....	17
2.4. Quartos próprios, diários e romances.....	22
<b>3. Pós-modernidade.....</b>	<b>26</b>
3.1. A falta de tempo e a falta do tempo.....	30
3.2. Fundição do público-privado.....	35
3.3. Das tiranias da intimidade às tiranias da visibilidade.....	39
3.4. Ser ou estar (ou mal-estar) na pós-modernidade.....	49
3.5. Cultura somática.....	54
<b>4. Considerações finais.....</b>	<b>62</b>
<b>5. Referências.....</b>	<b>64</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Identidade. Não é só um papel “carimbado” pelo governo. Tem a ver com certa busca ontológica que acompanha o homem desde não se sabe quando. Quem sou eu? O que estou fazendo nesse mundo? Mesmo que tais perguntas não sejam formuladas - pelo menos não em voz alta -, seu sentido permeia a existência e atitudes. Identidade tem a ver com os modos de ser e estar no mundo – que mudam de tempos em tempos, de acordo com o contexto histórico; de sociedade para sociedade, de cultura para cultura. A pertinência do tema, portanto, é intrínseca à sua contemporaneidade e ao mesmo tempo à sua atemporalidade. A construção da identidade do indivíduo em meio à sociedade em que vive, seja ela qual for, bem como certa busca ontológica (direta ou indireta), fazem-se presentes de longa data.

O presente trabalho busca analisar esses modos de ser e estar no mundo da sociedade ocidental em um período de mais ou menos cinco séculos para cá, que ficou conhecido como *modernidade* e (para alguns) *pós-modernidade*.

Mas como observa o crítico cultural Kobena Mercer, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER *apud* HALL, 2005, p.9). Nesse sentido, pode-se afirmar que a presente pesquisa é resultado de uma “crise de identidade”, se assim podemos chamar, que decorre nos tempos de hoje. Não que ela não tenha existido em outros tempos, mas, como aponta o sociólogo Stuart Hall, a “crise de identidade” que se verifica hoje é decorrente de um processo de mudanças muito maior, “que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2005, p.7) – o que alguns chamam de “pós-modernidade”.

Por isso, a pesquisa tem por objetivo buscar entender como as identidades estão sendo constituídas em meio a esse processo de mudanças, ou seja, o que é o sujeito pós-moderno, comparando-o ao sujeito moderno.

A questão da identidade tem sido tema de grande debate nas ciências sociais, geralmente estudada no viés de identidades nacionais, culturais e étnicas. Nós, porém, nos focaremos no indivíduo e sua autoconcepção psicológica como sujeito individual e social. Ou seja, na identidade, nos termos de Zygmunt Bauman, no “eu postulado”, o horizonte

em direção ao qual nos empenhamos e pelo qual nós avaliamos, censuramos e corrigimos os nossos movimentos (BAUMAN, 2005). Ressalta-se o fato de que o assunto não pode ser “fechado”, conclusivo, pois, indo na direção do que afirma Hall, o conceito de “identidade é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova” (HALL, 2005, p.8).

Portanto, além de reconhecer suas características e especificidades, buscar-se-á sustentar a hipótese de que, primeiro, os modos de ser e estar dos indivíduos são históricos, ou seja, mudam de acordo com o contexto histórico, social e cultural em que vivem; e, segundo, de que as velhas identidades modernas, tidas como estáveis e unificadas, estão em declínio e o novo sujeito que surge, o pós-moderno, possui identidades mais instáveis e fragmentadas.

O trabalho será dividido em dois grandes capítulos: *Modernidade e Pós-modernidade* – e cada um deles será dividido em diversos subtítulos. A metodologia se baseará em exposição teórica, através da revisão bibliográfica de um grupo de diversos autores, para traçar um panorama dos conceitos de modernidade, de pós-modernidade, de identidade e dos apontamentos que tem sido feitos sobre os fatores influenciadores nos modos de subjetivação moderno e pós-moderno. Queremos ressaltar de antemão que, por razão de escassez de tempo, não pudemos trabalhar com alguns autores que poderiam trazer importantes contribuições para esta análise, como Alain Touraine, Frederic Jameson, Susan Sontag e Theodor Adorno; nem nos aprofundar como gostaríamos nas ideias de outros, como Walter Benjamin, Georg Simmel, Jean Paul Sartre e Don Tapscott.

Entende-se que houve diferentes modos de subjetivação no decorrer do período denominado *modernidade*. Por motivo de proximidade temporal para comparação com a condição presente, o foco deste trabalho será dado ao modo de subjetivação moderno que predominou no século XIX – que foi caracterizado por muitos teóricos como *Homo psychologicus*, um sujeito focado na sua interioridade, muito diferente do sujeito do Iluminismo e do sujeito elaborado por Descartes.

No capítulo sobre a modernidade, começaremos por analisar os impactos da então recente industrialização das cidades urbanas na percepção e sensibilidade dos indivíduos. As novas cidades de luz elétrica, bondes, carros e espetáculos – e também de novas rotinas de trabalho – trouxeram profundas mudanças em relação à vida campestre para o homem moderno. A nova cidade despertava os sentimentos tanto de fascínio quanto de horror em seus habitantes e visitantes. Como expressão desse choque, traremos um breve panorama

das publicações de revistas e jornais estadunidenses do final do século XIX e início do século XX, através dos estudos de Ben Singer – que reforça as teorias sociais de Georg Simmel, Siegfried Kracauer e Walter Benjamin à respeito de uma concepção “neurológica” da modernidade.

Em seguida será abordado o conceito de “tirantias da intimidade”, elaborado por Richard Sennett, que fala do esvaziamento do espaço público e inchaço do espaço privado, e como a verdade sobre o sujeito passou a ser atrelada, gradativamente, à sua intimidade, restando à performance no espaço público ser vista apenas como máscara superficial e falsa. Mostraremos como o sujeito moderno é balizado pelo conflito entre a suposta verdade íntima e os papéis sociais que desempenha. Com a valorização do espaço privado, surge a noção de privacidade e junto com ela os quartos privados nas casas burguesas ou em pensões, nos quais o indivíduo podia estar a sós consigo mesmo e *descobrir* o seu eu. Mostrar como a identidade do sujeito moderno do século XIX passou a ser vista como algo a ser descoberto, elaborado, construído e sustentado ao longo da vida é o objetivo desta etapa do trabalho.

Outro tópico a ser abordado nesse capítulo são as práticas da escrita de si em diários íntimos e cartas, como também a prática da leitura silenciosa, que tornaram-se ferramentas de descoberta e, ao mesmo tempo, de invenção do *eu* do sujeito moderno. A influência do Romantismo, como movimento artístico, filosófico e político, nessa época é notável nas novas práticas que surgiam. Em uma época de extrema valorização da literatura, o gênero de romance viveu seu ápice. Abordaremos como nesse período seu conteúdo mudou: se na Idade Média ele consistia na descrição de feitos heroicos em que o objetivo era trazer a “moral da história”, na modernidade os romances eram permeados por uma busca de respostas, de sentido da vida e um instrumento através do qual os indivíduos buscavam descobrir-se.

O capítulo seguinte será destinado à pós-modernidade. Faz-se necessária a observação de que o trabalho não tem por objetivo discutir a conceptualização da pós-modernidade, termo que em si só já é objeto de polêmica entre os teóricos - não há consenso quanto ao seu significado, nem quanto ao seu início, nem mesmo quanto à sua nomenclatura. Nosso objetivo, antes, é analisar e buscar entender os modos de ser e estar das pessoas no atual período conturbado e controverso que vivemos.

Esse capítulo começará pela análise da questão do tempo. A aceleração deste através dos avanços tecnológicos nos meios de transporte e de comunicação tornou o

mundo do século XXI rapidamente (muito mais, em relação a qualquer outro período da história humana) menor. É o que David Harvey chamou de “compressão espaço-tempo”. Essa intensificação da mudança de percepção do tempo pelos indivíduos, bem como o advento de uma sociedade “do descarte”, provocada pela aceleração de giros de capital de um sistema capitalista em uma nova fase - baseada na acumulação flexível, no consumo de serviços e de informação - têm, sem dúvida, afetado os modos de subjetivação na contemporaneidade. Essas especificidades da relação do homem contemporâneo com o tempo, somadas ao tecnicismo próprio das sociedades ocidentais - que privilegia a eficácia da técnica; privilegia os efeitos em detrimento das causas - têm furtado o presente de sua continuidade com o passado e o futuro. O resultado é a sensação latente em cada indivíduo de um presente *contínuo* e/ou de uma efemeridade muito grande do tempo.

Outro tópico abordado no segundo capítulo será a tendência que alguns autores têm apontado de um desmoronamento da rígida fronteira entre os espaços público e privado que vigorara na modernidade, através da publicização daquilo que em princípio seria privado. Isso inverte a lógica de subjetivação moderna: se antes o indivíduo descobria e construía sua identidade na privacidade da sua intimidade, na sua interioridade, hoje as identidades são constituídas à medida da visibilidade que adquirem – principalmente através das ferramentas possibilitadas pela internet, como blogs, videologs e redes sociais. É a lógica da “sociedade do espetáculo” – teoria elaborada por Guy Debord já na década de 70. Nesse sentido, estaríamos passando de uma “tirania da intimidade” para uma “tirania da visibilidade”?

Após a onda de movimentos sociais e culturais libertários que eclodiram na segunda metade do século XX, os indivíduos do século XXI vivem o vácuo de liberdade que se abriu. Sem desconsiderar os benefícios inegáveis trazidos pelas diferentes lutas, esses acontecimentos históricos mudaram radicalmente o tipo de sociedade experienciada pelos indivíduos: da sociedade moderna, de leis duras, severas e ostensivamente inabaláveis, na qual os indivíduos não tinham outra escolha senão se ajustar, para a sociedade pós-moderna, pautada na extrema liberdade individual, segundo a qual é imperativa a satisfação de todos os desejos e a realização de impulsos. Se os indivíduos modernos sofriam por causa da opressão, os indivíduos pós-modernos sofrem por causa da liberdade. Trabalharemos com as análises do sociólogo Zygmunt Bauman e o conceito de “dessublimação repressiva” do filósofo Slavoj Žižek - que faz clara referência à “sublimação”, de Sigmund Freud, que vigorara sobre o homem moderno.

Por último, mostraremos como o advento de uma cultura somática também influencia nos modos de ser e estar contemporâneos. Com o desenvolvimento da engenharia genética e da neurociência, a biologia ganha um papel protagonista nas sociedades ocidentais e passa, cada vez mais, a discursar legitimamente sobre o humano. Através da disseminação midiática e cultural de saberes e práticas neurocientíficas e biológicas, aquilo que somos, os pensamentos, sentimentos e crenças vêm sendo diretamente remetidos (e reduzidos) ao cérebro, ao plano molecular do corpo (genes) e à bioquímica corporal (especialmente hormônios).

Parece-nos que tentar pensar as muitas mudanças que ocorrem na contemporaneidade e sua influência sobre as pessoas é um esforço necessário - mesmo que não as apreendamos em sua totalidade. Dirijamo-nos, pois, a olhar de frente o contemporâneo... Mas, para isso, será necessário, antes, voltar alguns séculos na sua origem: o nascimento da modernidade.

## 2. MODERNIDADE

Dentre as muitas formas pelas quais poderíamos abordar a modernidade, uma faz-se especialmente notável, de acordo com o tema do presente trabalho: o nascimento do “indivíduo soberano”. Alguns teóricos argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da modernidade em movimento. Nascido entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, o indivíduo soberano trouxe uma importante ruptura com o passado, quando até então “o status, a classificação e a posição de uma pessoa na ‘grande cadeia do ser’ – a ordem secular e divina das coisas – predominava sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano” (HALL, 2005, p.25) e de que pudesse mudar tradições e estruturas. O escritor galês Raymond Willians sintetizou bem esse período:

A emergência de noções de *individualidade*, no sentido moderno, pode ser relacionada ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. No movimento geral contra o feudalismo houve uma nova ênfase na existência pessoal do homem, acima e além de seu lugar e sua função numa rígida sociedade hierárquica. Houve uma ênfase similar, no Protestantismo, na relação direta e individual do homem com Deus, em oposição a esta relação mediada pela Igreja. Mas foi só ao final do século XVII e no século XVIII que um novo modo de análise, na Lógica e na Matemática, postulou o indivíduo como a entidade maior (...), a partir da qual outras categorias (especialmente categorias coletivas) eram derivadas (WILLIANS *apud* HALL, 2005, p.28-9).

Indo ao encontro das ideias de Willians, o sociólogo brasileiro José Eustáquio Diniz Alves afirma que o início da modernidade pode ser demarcado há cerca de cinco séculos, a partir das mudanças sociais, econômicas e culturais decorrentes do “declínio do feudalismo, (...) do ressurgimento das cidades, mudanças nas relações de trabalho e de produção e gradual deslocamento de saberes religiosos e baseados na tradição (...) substituídos pelo conhecimento científico” (ALVES, 2009, p.1). A esses pontos Alves acrescenta o fortalecimento do Estado-nação e da Soberania Nacional como importantes características do período moderno.

O cientista político estadunidense Marshall Berman (1996) propõe que esses 500 anos de história da modernidade, se assim podemos dizer, sejam divididos em três períodos distintos. O primeiro seria o período compreendido entre o início do século XVI e o fim do século XVIII, que embora represente o início de uma vida já moderna, seria, segundo Marshall, uma vida moderna em estado embrionário, “uma modernidade que ainda não se



sabe modernidade”, como aponta Alves (2009, p.1). O segundo período se inicia na época próxima à Revolução Francesa, quando pela primeira vez, segundo Berman, um grande público moderno teria tido um sentimento conjunto de viver uma mesma experiência – a experiência revolucionária. Porém, esse homem moderno ainda é dividido; não é totalmente moderno por saber bem o que era viver em um mundo não-moderno. O homem tipicamente moderno, para Marshall, surgiria apenas nos século XX, quando o processo de modernização já teria se espalhado e englobado virtualmente todo o mundo e haveria um “compartilhamento” de mesma experiência, vivência e sentimentos.

Para o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, “a modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática de vida e entre si” (BAUMAN, 2001, p.15). O sociólogo caracteriza as mudanças na percepção de tempo dos indivíduos - advindas dos avanços nas tecnologias de transporte e comunicação – como tipicamente modernas. Ao longo dos séculos pré-modernos, em que a experiência de mobilidade estava vinculada a ferramentas naturais – pernas humanas ou equinas -, tempo e espaço estavam entrelaçados e eram dificilmente distinguíveis da experiência vivida. Mas

quando a distância percorrida numa unidade de tempo passou a depender da tecnologia, de meios artificiais de transporte, todos os limites à velocidade do movimento, existentes ou herdados, poderiam, em princípio, ser transgredidos. Apenas o céu (ou, como acabou sendo depois, a velocidade da luz) era agora o limite, e a modernidade era um esforço contínuo, rápido e irrefreável para alcançá-lo (BAUMAN, 2001, p.16).

O sociólogo britânico Anthony Giddens também caracteriza a sociedade moderna como uma sociedade de constantes mudanças, em contraste com as sociedades “tradicionais”, nas quais “o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição (...) é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço” (GIDDENS, 1991, p.47). Mas as constantes mudanças recorrentes na sociedade moderna também podem ser associadas ao que Giddens aponta como um caráter altamente *reflexivo* da vida social, ou seja, “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (GIDDENS, 1991, p.49). De fato, a modernidade é marcada fortemente por um caráter de transformações contínuas, como observou o economista alemão Karl Marx:

é o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos... Todas as relações fixas e congeladas, com seu cortejo de vetustas representações e

concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que é sólido se desmancha no ar... (MARX & ENGELS, 1981, p.70).

Essas são características do período moderno, no qual surge a noção de *individualidade*, como apontada por Willians. No entanto, podem-se notar diferenças significativas entre o indivíduo moderno que surge nos primórdios da modernidade, o indivíduo moderno dos séculos XVII e XVIII e o indivíduo moderno do século XIX e XX – este último mais próximo de nós e do que veio a ser chamado, hoje, de indivíduo pós-moderno. Nosso foco principal neste capítulo, por motivo de proximidade temporal para comparação com a condição presente, será a análise do indivíduo moderno do século XIX e XX.

## 2.1. As novas cidades urbanas: fascínio e horror

A esfera pública das relações sociais brilhará intensamente nas grandes metrópoles, como Paris e Londres, no século XVIII, quando havia valorização das convenções e dos contatos sociais impessoais. No *theatrum mundi* havia apreço pelos artifícios e as máscaras não eram percebidas como engano. Com o rápido crescimento das cidades urbanas a partir da revolução industrial, esses modos de vivência mudariam drasticamente.

Cada vez mais, nas sociedades em vias de industrialização do Ocidente, não seriam os atos ensaiados do espaço público os principais encarregados de definir quem se era. Ao contrário, essa definição foi se recolhendo gradativamente, até implantar-se de forma prioritária na instância privada da interioridade e da intimidade de cada indivíduo. (SIBÍLIA, 2008, p.99)

Em *Modernidade, hiperestímulo e o início do sensacionalismo popular*, Ben Singer caracteriza o termo “modernidade” como um conjunto de pelo menos quatro ideias dominantes no pensamento contemporâneo:

Como um conceito moral e político, a modernidade sugere o “desamparo ideológico” de um mundo pós-sagrado e pós-feudal no qual todas as normas e valores estão sujeitos ao questionamento. Como um conceito cognitivo, a modernidade aponta para o surgimento da racionalidade instrumental como a moldura intelectual por meio da qual o mundo é percebido e construído. Como um conceito socioeconômico, a modernidade designa uma grande quantidade de mudanças tecnológicas e sociais que tomaram forma nos últimos dois séculos e alcançaram um volume crítico perto do fim do século XIX: industrialização, urbanização e crescimento populacional rápidos; proliferação de novas tecnologias e meios de transporte; saturação do capitalismo avançado; explosão de uma

cultura de massa e assim por diante (SINGER In: CHARNEY & SCHWARTZ, 2001, p.115).

A essas três ideias Ben Singer soma uma concepção “neurológica” da modernidade, referindo-se às teorias sociais de Georg Simmel, Siegfried Kracauer e Walter Benjamin, que trabalharam os impactos na sensibilidade e percepção dos sujeitos no ambiente urbano moderno. A mudança abrupta da vida no campo para a vida disciplinar nas cidades industriais, recheadas de novidades sonoras e visuais, novos meios de transporte e novas tecnologias, afetou fortemente a experiência de vida do homem moderno.

Foi nesse período, por volta de 1880, que surgiram os grandes espetáculos de entretenimento para divertimento popular, como o *Vaudeville*<sup>1</sup>, com as comédias-pastelão, músicas, danças, cachorros adestrados, lutadoras e coisas do gênero. Foi nessa época também que surgiram o melodrama teatral e os espetáculos de exibições mecânicas audaciosas, como o “Redemoinho da Morte” e “O Globo da Morte”, nas quais um carro dava uma cambalhota no ar depois de descer uma rampa de doze metros. A lista de atrações culminaria com o início do cinema, que teve ênfase, em seus primórdios, no “cinema de atrações” e no melodrama de suspense (SINGER In: CHARNEY & SCHWARTZ, 2001). Mas as novidades e distrações das novas cidades urbanas não se restringiam aos shows e espetáculos, como descreve a pesquisadora brasileira Paula Sibília:

Novos produtos de consumo cintilavam nas vitrines das lojas, bem como nas páginas das revistas e jornais. Velozes meios de transporte como o trem e o bonde, encurtavam os trajetos e inauguravam cenários inéditos para a sociabilidade. A brilhante luz elétrica iluminava de repente as ruas, alongando os dias e deslumbrando as noites. Letreiros e cartazes anunciavam tentações sempre renovadas (...) e, constantemente, apareciam novos meios de expressão e comunicação como o telégrafo, a fotografia, o telefone, o estereoscópio e o cinema (SIBÍLIA, 2008, p.100).

Todas essas novidades geraram nos moradores e visitantes certamente encantamento e fascínio, pois representavam um mundo “moderno” e proporcionavam benefícios “modernos” muito diferentes do até então conhecido nos campos. Mas alguns autores chamam a atenção para um outro tipo de sentimento que também dominou as mulheres e homens daquele tempo: temor. Pois “a modernidade implicou um mundo fenomenal – especificamente urbano – que era marcadamente mais rápido, caótico,

---

<sup>1</sup> Gênero de entretenimento popular, predominante nos Estados Unidos e Canadá entre os anos 1880 e 1930, caracterizados por reunir dezenas de artistas diferentes, como cantores, dançarinos, acrobatas, ilusionistas e atores, em uma sequência de atos geralmente independentes entre si.

fragmentado e desorientador que as fases anteriores da cultura humana” (SINGER In: CHARNEY & SCHWARTZ, 2001, p.116). Walter Benjamin é mais enfático e sugere que “medo, repulsa e horror eram as emoções que a multidão da cidade grande despertava naqueles que a observavam pela primeira vez” (BENJAMIN *apud* SINGER In: CHARNEY & SCHWARTZ, 2001, p.174).

Singer faz uma análise de cartuns da imprensa ilustrada publicados no final do século XIX e início do século XX nos Estados Unidos – tanto em revistas cômicas como *Puck*, *Punch*, *Judge* e *Life* quanto em jornais sensacionalistas populares como *World* e *Journal* de Nova York. Através deles é possível observar a confusão da recente vida urbana, seus sobressaltos e perigos. Em especial notam-se os terrores do trânsito na cidade, que ocasionava não raramente acidentes entre os recentes bondes elétricos e os pedestres e, às vezes ainda, entre os bondes e carroças com cavalos. As manchetes e charges sobre tais acidentes vinham acompanhadas de expressões como “inocentes massacrados”, “o horror do Brooklyn!” e o “bonde implacável”. Mas o terror não ficava somente nas palavras:

Jornais sensacionalistas tinham uma predileção particular por imagens de “instantâneos” de mortes de pedestres. Essa fixação ressaltava a ideia de uma esfera pública radicalmente alterada, definida pelo acaso, pelo perigo e por impressões chocantes mais do que por qualquer concepção tradicional de segurança, continuidade e destino autocontrolado (SINGER In: CHARNEY & SCHWARTZ, 2001, p.126).

É certo que a utilização de tais imagens e descrições decorre de um oportunismo econômico, afinal o “sensacionalismo grotesco”, nas palavras de Singer, “vendia jornais”. Porém, é mais que isso. Essas produções midiáticas com atenção meticulosa aos detalhes corporais da morte acidental, bem como sua intensidade e frequência, revelam a consciência de uma vulnerabilidade física em meio ao ambiente moderno; situam “a tecnologia moderna como uma ameaça monstruosa à vida e ao corpo” (Ibidem, p. 130). Além disso, o medo não se restringia ao trânsito. Os cartuns retratavam também mortes de trabalhadores mutilados nas fábricas ou que caíam de grandes alturas, bem como acidentes domésticos envolvendo as novas arquiteturas das habitações populares, dos quais muitas vezes as crianças eram as vítimas. Como Benjamin sublinhou, para aprender a lidar com a segunda natureza criada pela técnica, os sujeitos modernos tiveram que se submeter a um novo processo de alfabetização.

Esse furacão de estímulos urbanos e maquinicos desembocou em um enriquecimento inédito das experiências perceptuais, embora também acarretasse uma crescente mercantilização da existência e uma padronização da vida de acordo com os esquemas industriais. E também,

por vezes, um atordoamento sensorial e certo embotamento cognitivo (SIBÍLIA, 2008, p.100).

Bem Singer vê a turbulenta produção da imprensa como reflexo da nova sociedade moderna:

a preocupação da imprensa ilustrada com os riscos cotidianos refletia as ansiedades de uma sociedade que ainda não havia se adaptado por completo à modernidade urbana. Havíamos tido um século para nos acostumar à vida moderna. Mas na virada do século a metrópole ainda era percebida como opressiva, estranha e traumática (SINGER In: CHARNEY & SCHWARTZ, 2001, p.133).

Há, portanto, um sentimento de apreensão em relação à novidade da vida na cidade, há insegurança e há medo. O espaço público passa a ser perigoso. E o espaço privado passava a ser visto, cada vez mais, como um lugar de refúgio e segurança da vida agitada das cidades industriais. Como aponta Sibília, “(...) tanto fascínio, como pavor. Certamente, ambos os tipos de reações contribuíram para demarcar os rígidos limites entre o espaço público e o âmbito privado” (SIBÍLIA, 2008, p. 101).

## **2.2. Público X Privado: O declínio do homem público e as tiranias da intimidade**

O que vemos acontecer na modernidade, então, é uma acentuada cisão entre os espaços público e privado, porém, com uma gradativa expansão deste último âmbito em detrimento do primeiro. Paula Sibília (2008) aponta alguns fatores como estímulos para a criação desta cisão: a instituição da família nuclear burguesa, a separação entre o espaço-tempo do trabalho e o da vida cotidiana, além de novos ideais de domesticidade, conforto e intimidade.

O pesquisador americano Richard Sennett (1993) fala do que ele chamou de “desequilíbrio entre os espaços público e privado”, que os indivíduos passaram a experimentar a partir da modernidade. Em seu livro *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*, Sennett mostra como o espaço privado inchou em detrimento do público, através da exacerbação do *eu* e da valorização dos contatos pessoais no círculo de convivência próximo ao sujeito. E em um movimento conseqüente, na contramão, há a desvalorização da *impessoalidade* nas relações sociais. “Gradualmente, essa força perigosa, misteriosa, que era o *eu*, passou a definir as relações sociais. Tornou-se um princípio social. Nesse ponto, o terreno público de significação impessoal e de ação impessoal começou a diminuir” (SENNETT, 1993, p.413). Segundo Sennett, para que uma

sociedade funcione equilibradamente, para que haja interação eficaz entre as pessoas, é preciso haver certas convenções, certas formas ritualísticas de comportamento, um grupo de habilidades que Sennett listou sob a rubrica de “civilidade”, isto é

a atividade que protege as pessoas umas das outras e ainda assim permite que elas tirem proveito da companhia umas das outras. Usar máscara é a essência da civilidade. As máscaras permitem a sociabilidade pura, separada das circunstâncias do poder, do mal-estar e do sentimento privado daqueles que as usam. A civilidade tem como objetivo a proteção dos outros contra serem sobrecarregados por alguém (SENNETT, 1993, p.323).

Zygmunt Bauman, comentando o conceito de Sennett de civilidade, afirma que um meio urbano “civil” significa a disponibilidade de “espaços que as pessoas possam compartilhar como *personae públicas* – sem serem instigadas, pressionadas ou induzidas a tirar as máscaras e ‘deixar-se ir’, ‘expressar-se’, confessar seus sentimentos íntimos e exhibir seus pensamentos, sonhos e angustias” (BAUMAN, 2001, p.112). Para Sennett, as pessoas só podem ser socializáveis quando possuem algum resguardo umas das outras – resguardo este que foi sendo suprimido gradativamente através do advento de uma cultura intimista. Nesta “sociedade voltada para dentro”, as pessoas executam ações e firmam compromissos baseando-se em objetivos e sentimentos que trazem dentro de si mesmas, ou seja, “as pessoas tratam em termos de sentimentos pessoais os assuntos públicos, que somente poderiam ser adequadamente tratados por meio de códigos de significação impessoal” (SENNETT, 1993, p.18). Podemos dizer que isso tem relação direta com a mudança nos modos de subjetivação - ou seja, a maneira de ser e estar no mundo, a concepção do *eu* – que ocorreu na modernidade, traduzida por Sennett da seguinte maneira:

o *eu* não implica mais o homem como ator ou o homem como criador (*maker*): é um *eu* composto de intenções e possibilidades. A sociedade intimista inverteu inteiramente a máxima de Fielding, segundo a qual a aprovação ou a censura se dirigem a ações mais do que a atores. Agora, o que importa não é tanto o que a pessoa fez, mas como a pessoa se sente a respeito (SENNETT, 1993, p.322).

A origem dessa mudança – é preciso voltar alguns passos - encontra-se no século XVII, quando o filósofo francês René Descartes, através do exercício radical da racionalidade, por meio da dúvida metódica, localiza na razão o fundamento da existência do *eu* (bem como de Deus). Como aponta o filósofo espanhol Manuel García Morente, “essa atitude insólita, artificial; essa atitude voluntária, deliberada, de esforço para

resolver-se dentro de si mesmo, faz com que o idealista descubra como primeira realidade, como ente que existe primeiramente, o eu pensando” (GARCÍA MORENTE, 1979, p.170).

De acordo com o filósofo Bernard Baas e o psiquiatra Armand Zaloszyc, Descartes, com essa atitude, devolve ao homem o lugar central que ele havia perdido com as recentes descobertas científicas. A física de Copérnico tirara a Terra (e conseqüentemente o homem) do centro do universo. O geocentrismo havia “caído por terra”. Mas, de acordo com Baas e Zaloszyc,

por meio da ficção da dúvida, Descartes constrói essa estrutura concêntrica, que permite ao homem, sob a espécie da pura consciência de si, reencontrar o centro, como algo que lhe pertence, como o que lhe é próprio. O egocentrismo – que devemos entender, certamente, em sentido literal – vem aqui substituir-se ao geocentrismo perdido (BAAS & ZALOSZYC, 1996, p.12).

Há, então, um deslocamento, tanto do ponto de vista filosófico quanto subjetivo, para o centro do homem. Dessa maneira, Descartes também muda a maneira como é feita a ciência. Se antes esta tinha como ponto de partida o mundo e as coisas, a partir de Descartes, a ciência passa a ter como ponto de partida o *eu* e a dúvida que o *eu* exerce sobre as coisas do mundo. “Eu sou uma substância pensante: eis a única certeza que deve constituir o ponto de origem da cadeia diacrônica da ciência” (BAAS & ZALOSZYC, 1996, p.10). A filosofia de Descartes inaugura a ciência moderna. Mas, mais que isso, “a filosofia de Descartes inaugura uma era de intelectualismo, uma era de racionalismo. A vaga do intelectualismo, do racionalismo, lança-se sobre todos os problemas do mundo, da ciência e da vida” (GARCÍA MORENTE, 1979, p.177).

É importante apontar mais uma vez que o *eu* do século XIX, o objeto principal do nosso estudo neste capítulo, é bem diferente do *eu* inaugurado por Descartes. Porém, faz-se necessário uma breve retrospectiva a fim de compreendermos melhor que caminhos levaram aos modos de subjetivação no século XIX. O *eu* inaugurado por Descartes no século XVII daria origem quase um século depois ao forte movimento que se instaurou na Europa e se espalhou por todo o Ocidente no século XVIII, o Iluminismo, que, dentre outros aspectos, pretendia, através da reflexão e autorreflexão, buscar as características universais do Homem ou da Humanidade em geral; buscar a verdade do mundo através de práticas objetivas e racionais.

O sociólogo jamaicano Stuart Hall, em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, classifica três concepções distintas de identidade nas sociedades ocidentais no período que se seguiu a partir da modernidade. Neste capítulo, deteremo-nos nas duas

primeiras, deixando a terceira para o capítulo seguinte. A primeira concepção o sociólogo identificou como “o sujeito do Iluminismo”, que

estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, de consciência e ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele - ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa (HALL, 2005, p.10-11).

Já o *eu* do século XIX diferencia-se do *eu* do sujeito do Iluminismo. De acordo com Hall, devido às complexidades crescentes do mundo moderno, no século XIX passou a vigorar uma concepção mais *social* do sujeito, que agora era visto localizado *dentro* das grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna. Hall chama essa nova concepção de identidade de “sujeito sociológico”. Nesse caso, a identidade é formada na *interação* entre o *eu* e a sociedade. Ela preenche a lacuna entre o interior e o exterior, entre o mundo pessoal e o mundo público. Afinal, esta concepção

refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com “outras pessoas importantes para ele”, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos - a cultura – dos mundos que ele/ela habitava. (...) O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem (HALL, 2005, p.11).

De acordo com Hall, na medida em que o *eu* se projeta nessas identidades culturais exteriores, ao mesmo tempo em que internaliza seus significados e valores, ele alinha seus sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupa no mundo social e cultural. Dessa maneira há uma estabilização tanto dos sujeitos quanto dos mundos culturais que eles habitam.

Além disso, Sibília também caracteriza o *eu* do século XIX - marcado fortemente pelo movimento oposto ao Iluminismo, o Romantismo - por voltar-se “especialmente para dentro de si, a fim de interrogar a natureza contingente da condição humana como um todo, mas na particularidade de cada experiência individual e singular” (SIBÍLIA, 2008, p.104). Nesse movimento constante e intenso para dentro de si há o surgimento do que Richard Sennett chamaria de “regime da autenticidade”, que desbancou o teatral regime da máscara do século XVIII. Neste regime é valorizada a autenticidade do indivíduo, mais que sua sinceridade, pois ser sincero a respeito de si mesmo, como afirma Sibília, tornara-



se subitamente inatingível por conta da complexa espessura do *eu* e das recentes descobertas do inconsciente pelo psicanalista austríaco Sigmund Freud. Esta descoberta abalou fortemente a concepção do *eu* iluminista. Como aponta Stuart Hall,

a teoria de Freud de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona com uma lógica muito diferente daquela da Razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada – o “penso, logo existo”, do sujeito de Descartes (HALL, 2005, p.36).

Essa nova descoberta contribui tanto para o enfraquecimento do sujeito do Iluminismo - que se vê abalado por forças que independem de sua razão e autocontrole -, quanto para o esvaziamento do espaço público, que até então, de acordo com os ideais da Ilustração, era visto como um local para a exposição pública das convicções privadas. Agora, “a autenticidade do mundo intimista exigia ser fiel aos próprios sentimentos, porém não era mais necessário – e nem sequer recomendável – expô-los em público” (SIBÍLIA, 2008, p.105).

Para Sennett, essa sociedade cada vez mais intimista acabou por sufocar o homem público, por ser guiada pelo que consistia a “ideologia da intimidade”, ou seja, “relacionamentos sociais de qualquer tipo são reais, críveis e autênticos, quanto mais próximos estiverem das preocupações interiores psicológicas de cada pessoa” (SENNETT, 1993, p.317). O apreço pelas características da personalidade humana e pela autenticidade favoreceriam as relações íntimas e próximas. O medo da impessoalidade na modernidade fez com que surgissem movimentos bairristas e o fortalecimento de comunidades, ao mesmo tempo em que ocorria gradativo enfraquecimento da cidade e do Estado, enquanto espaços de ações públicas. Nesse sentido,

manter a comunidade se torna um fim em si mesmo; o expurgo daqueles que realmente não pertencem a ela se torna a atividade da comunidade. Um princípio para se recusar a negociar, para se expurgar continuamente os forasteiros, resulta do desejo supostamente humanitário de apagar a impessoalidade nas relações sociais. E, na mesma medida, esse mito é autodestrutivo. A procura pelos interesses comuns é destruída pela busca de uma identidade comum (SENNETT, 1993, p.319).

Sennett (1993) observa como até mesmo a arquitetura de complexos de apartamentos e escritórios começou a mudar, em função deste esvaziamento do espaço público na modernidade. Ele cita a *Lever House*, em Nova York, o *Brunswick Centre*, em Londres e *La Défense*, em Paris, cujos projetos, apesar de privilegiarem uma estética da visibilidade - através de vidros, sacadas e jardins internos -, favorecem um isolamento

social, com a construção de áreas “públicas” que não estimulam, pelo contrário, até impedem o acesso do público. Um exemplo disso é o pátio central aberto do *Brunswick Centre*, uma área com algumas lojas e vastos espaços vazios, que está protegida das principais ruas contíguas da cidade por duas rampas ladeadas com cercas. Na verdade, o próprio pátio se ergue a alguns metros do nível da rua. Tudo foi feito para isolar o complexo de incursões acidentais vindas da rua ou de pessoas que passeiam. Mas para Sennett, “a supressão do espaço público vivo contém ainda uma ideia mais perversa: a de fazer o espaço contingente à custa do movimento” (SENNETT, 1993, p.28). Nos amplos espaços vazios ninguém se sente muito à vontade para sentar em um dos raros bancos de concreto. Nesses espaços, “tudo o que se vê inspira respeito e ao mesmo tempo desencoraja a permanência”, comenta Bauman a respeito da praça de *La Défense*, em Paris, que possui as mesmas características do pátio central aberto do *Brunswick Centre*. Continua: “nada alivia ou interrompe o monótono vazio da praça. Não há bancos para sentar, nem árvores sob cuja sombra esconder-se do sol escaldante” (BAUMAN, 2001, p.112). Tais áreas foram projetadas somente para a passagem das pessoas, não para o uso, não para a permanência. “Uma vez que se tornou função da movimentação, o espaço público perde todo o sentido próprio independente para experimentação” (SENNETT, 1993, p. 29).

Desse modo, o sujeito moderno viu-se cada vez mais imerso em uma sociedade que desvalorizava as coisas públicas, os espaços públicos, o caráter impessoal da esfera pública, ao mesmo tempo em que valorizava os aspectos da intimidade; as relações íntimas, familiares e próximas; o mundo interior do *eu*, seus pensamentos, desejos e sentimentos. Nesse sentido, Sennett afirma que a intimidade tornou-se uma *tiranía* na vida dos sujeitos modernos. “A intimidade é um terreno de visão e uma expectativa de relações humanas. É a localização da experiência humana, de tal modo que aquilo que está próximo às circunstâncias imediatas da vida se torna dominante” (SENNETT, 1993, p.412). Para o indivíduo moderno torna-se quase uma obrigação o caráter intimista das relações sociais e com o mundo. Assim também o fato de estar a sós, em contato consigo mesmo, em busca das verdades sobre si, dentro de si, tornou-se uma obrigação. A essa realidade moderna, Sennett dá o diagnóstico:

a intimidade é uma tirania, na vida diária (...). Não é a criação forçada, mas o aparecimento de uma crença num padrão de verdade para se medir as complexidades da realidade social. É a maneira de enfrentar a sociedade em termos psicológicos. E na medida em que essa tirania

sedutora for bem sucedida, a própria sociedade será deformada (SENNETT, 1993, p.412).

### 2.3. Ser X parecer

É na modernidade então que o *eu* vai surgir com toda a força e junto com ele, no século XIX, o mundo da interioridade psicológica do sujeito. “Nesse espaço interior, vagamente localizado ‘dentro’ de cada um, fermentavam pensamentos e sentimentos privados. O repertório afetivo dessa esfera íntima devia ser cultivado, agasalhado, sondado e enriquecido constantemente” (SIBILIA, 2008, p.65). No final do século XIX então surge uma disciplina científica para corresponder às demandas da nova subjetividade moderna e que ao mesmo tempo vai ser responsável pela sua produção: a Psicologia. É por isso que alguns estudiosos se referem a esse sujeito do século XIX como *Homo psychologicus*, um tipo de sujeito que, como afirma o psicanalista Benilton Bezerra Jr., “aprendeu a organizar sua experiência em torno de um eixo situado no centro de sua vida interior” (BEZERRA Jr. *apud* SIBILIA, 2008, p.65). Nesse ponto faz-se importante lembrar que tais características são produto do período histórico em questão. Nem o individualismo, nem a interioridade como *locus* de verdade são fatos universais, mas construções históricas, “algo inventado, um modo de produção e tematização do *eu* que se impôs em determinado período da cultura ocidental, mas de forma alguma contempla ao gênero humano em seu conjunto – nem em termos históricos, nem em termos geográficos” (SIBILIA, 2008, p.91).

Porém, na cultura ocidental do século XIX a identidade passa a ser um objetivo perseguido pelo homem moderno, uma verdade que o *eu* tem de descobrir nas profundezas do seu ser, no âmago de seus pensamentos, sentimentos e desejos mais profundos e, uma vez descoberta, precisará ser mantida. Há um apreço pela constância e coerência. Um indivíduo não poderia dizer um dia ser uma coisa e no dia seguinte agir de maneira oposta, ou diferente. Era preciso prezar pela constância de sua identidade, aquilo de mais pessoal e íntimo que alguém poderia ter, a “verdade mais verdadeira” sobre si mesmo.

Se antes a identidade de uma pessoa era determinada pela sua posição social nos estados pré-modernos, na modernidade a identidade não é mais algo predeterminado ou algo ao qual a pessoa é predestinada pela sociedade. Na modernidade, sua identidade não será mais imposta, determinada por fatores externos, mas algo que vem de dentro de si, o qual ela buscará incansável e determinadamente. “Precisar ‘tornar-se o que já se é’ é característica da vida moderna (...). A modernidade substitui a determinação heterônoma

da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória” (BAUMAN, 2001, p.41). Como disse Jean Paul Sartre: não basta ter nascido burguês - é preciso viver a vida como burguês. E nesse contexto, as típicas práticas burguesas eram vistas, dentre outros aspectos, na prática da escrita de si em diários íntimos e na prática da leitura silenciosa nos quartos privados, através das quais o *eu* se descobria e se inventava. Mas falaremos mais detalhadamente sobre este quadro da vida burguesa no próximo item.

O fato é que na modernidade passa a predominar o que Sartre denominou como *Projet de la vie* (projeto da vida), que consistia em seguir passo a passo as fases, as etapas de um projeto de vida, culminando em uma colheita mais tardia.

O homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro e o que é consciente de projetar no futuro. O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente.(...) Nada existe anteriormente a este projeto.(...) O homem será antes de mais nada o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior aquilo que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade de sua existência (SARTRE, 1970, p.6).

Na modernidade, as identidades são fixas, algo que os indivíduos carregam pelo resto da vida. Uma vez que se é, se é para sempre. Ou, pelo menos, aquilo que o indivíduo for descobrindo a cerca de si mesmo, ao longo do tempo, isso ele carregará consigo e buscará sustentar. Há um sentido cumulativo na construção de sua identidade. Como um quebra-cabeça que ele precisa ir montando a fim de descobrir as verdades mais profundas sobre si, sobre quem ele é. Há um objetivo a ser alcançado. Isso traz implícita a ideia de linearidade, de tempo. O indivíduo moderno constrói sua identidade no tempo. Há um caminho a ser percorrido. Utiliza-se do passado para entender-se no presente e, assim, espera-se no futuro *descobrir* as verdades sobre si mesmo, sobre quem verdadeiramente se é.

Outro fator determinante da identidade do homem moderno é a sua sexualidade. Na modernidade o sexo passa a determinar a verdade do ser do indivíduo. As fantasias, desejos e taras são relacionados à personalidade e não mais aos atos. Como observa o filósofo francês Michel Foucault, se na Antiguidade um pederasta era classificado como tal por ter cometido um ato de pederastia, na modernidade determinado indivíduo será

classificado como homossexual se possuir desejos homossexuais. Ele pode até nunca ter cometido atos homossexuais, mas se estes fazem parte de seu imaginário, de seu desejo, ele é considerado um homossexual. Como se pode ver, a verdade sobre o sujeito moderno encontra-se no seu interior, naquilo que ele pensa e sente, não naquilo que ele faz. E o sexo, bem como todas as questões relacionadas à sexualidade, passa a ter papel fundamental e determinante na construção da identidade do sujeito moderno, bem como na produção de verdade sobre este – como ressaltou Foucault na década de 1970:

o importante nessa história (...) é, primeiro, que tenha sido construído em torno do sexo e a propósito dele, um imenso aparelho para produzir verdade, mesmo que para mascará-la no último momento. O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha-se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade (FOUCAULT, 1988, p.56).

Para Foucault, nossa sociedade Ocidental moderna não pratica em nada a *ars erotica*, ou seja, a arte erótica, mas, pelo contrário, é a única a ter desenvolvido uma *scientia sexualis*, uma ciência sexual - a fim de dizer a “verdade do sexo”, através da prática da confissão. Esta prática, segundo o filósofo, “passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade. Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda” (Ibidem, p.59). A prática da confissão dominou todas as esferas de nossa sociedade, desde as instituições religiosas, passando pelos círculos familiares e amorosos, até as instâncias jurídicas – confessa-se nas situações mais solenes como nas situações mais triviais e cotidianas.

Confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se - ou se é forçado a confessar. Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencavam-na na alma ou arrancam-na ao corpo (FOUCAULT, 1988, p.59).

A confissão nesse estágio, segundo Foucault, deixou de ser percebida como coerção, imposição, e já foi internalizada por cada um de nós. “Parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não ‘demanda’ nada mais que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força, porque a violência de um

poder pesa sobre ela” (FOUCAULT, 1988, p.60). Nesse caso, tal verdade só poderia se articular à custa de uma espécie de liberação – muitas vezes associada à confissão.

Por isso, o filósofo dedicou-se a desmontar a popular hipótese repressiva – a saber, de que a sociedade ocidental tem sido reprimida sexualmente ao longo dos últimos séculos. Aquilo que era visto como um tabu, aquilo sobre o qual não se devia falar – principalmente no período vitoriano -, o discurso sobre o sexo, paradoxalmente, teria se multiplicado ao invés de rarefeito, segundo Foucault, através da prática da confissão nos últimos três séculos. Sibília, comentando a obra de Foucault, afirma:

não é somente a censura que opera com toda a força de coação do fazer calar, um mecanismo por demais evidente e inegável, até mesmo grosseiro em suas formas e objetivos; mas haveria também uma violência peculiar nesse persistente fazer falar. Uma pressão mais sutil, menos óbvia e possivelmente também mais efetiva, latejando nesse inabalável convite à confissão (SIBÍLIA, 2008, p.72).

Desse modo, a prática de confissão, aos outros ou a si mesmo, principalmente no que dizia respeito à sexualidade, passou a constituir elemento fundador da subjetividade do homem moderno. Enquanto Foucault ressalta o papel que a sexualidade passou a ter na construção da identidade - sendo o desejo o balizador das profundezas da interioridade psicológica -, Richard Sennett atenta para a mudança de significado que o que se chama de sexualidade sofreu no decorrer dos séculos. Segundo ele, o “amor físico” vem sendo redefinido nas últimas quatro gerações, passando dos termos de “erotismo” para os termos de “sexualidade”. Segundo o sociólogo, o erotismo vitoriano envolvia “relacionamentos sociais, enquanto a sexualidade envolve a identidade pessoal. O erotismo significava que a expressão sexual transpirava por meio de ações” (SENNETT, 1993, p.19). Já a sexualidade não é uma ação, mas “um estado no qual o ato físico decorre quase como uma consequência passiva” (Ibidem, p.19). Ou seja, o amor físico, o sexo, deixa de ser visto como uma ação social e passa a ser visto como uma revelação do *eu*. Para Sennett, se por um lado a sociedade tem se visto livre do medo e da repressão relacionados ao sexo, por outro, “uma nova escravidão veio, pois, substituir a antiga” (Ibidem, p.20).

No século XIX surge, como vimos, uma forte separação entre os espaços privado e público. Juntamente a essa cisão surge uma grande tensão psicológica entre o interior e o exterior do indivíduo. Há clara dicotomia entre a ideia daquilo que se “é” e aquilo que se “aparenta ser”, sendo o primeiro *locus* do verdadeiro e situado na esfera privada e o segundo *locus* do falso e situado na esfera pública. Ou seja, é na intimidade que aparece o verdadeiro *eu* do sujeito; é na sua interioridade psicológica que ele deve buscar descobrir

sua identidade, confessá-la, cultivá-la e protegê-la, pois “considera-se esta vida psíquica tão preciosa e tão delicada que fenecerá se for exposta às duras realidades do mundo social e que só poderá florescer na medida em que for protegida e isolada” (SENNETT, 1993, p.16). No espaço público, portanto, passa a dominar a ideia de que o indivíduo apenas representa papéis, de que ele demonstra apenas a superficialidade do seu ser. "A esfera pública passou a ser vivida como um ardiloso campo de máscaras enganosas, enquanto o âmbito privado foi progressivamente se confundindo com a esfera da autenticidade e da produção da ‘verdadeira’ identidade" (FERRAZ, 2009, p.5).

Como mostra a pesquisadora Maria Cristina Franco Ferraz (2009), o conto *O espelho – esboço de uma nova teoria da alma humana*, de Machado de Assis, exemplifica muito bem essa dialética moderna. O texto enfatiza a tensão entre o olhar interno e o olhar externo na construção da subjetividade da personagem principal, Jacobina, cuja alma (o escritor nos dá a entender) é o reflexo do olhar exterior. Eis a maneira como Machado de Assis nos expõe o conflito moderno no conto: certo dia, há uma conversa, um debate entre cavalheiros sobre "questões de alta transcendência". A discussão se dava em lugar privilegiado, em retiro: uma casa no Morro de Santa Teresa, "entre a cidade, com as suas agitações e aventuras, e o céu, em que as estrelas pestanejavam, através de uma atmosfera límpida e sossegada" (ASSIS, 1974, p.345). A certa altura da conversa, um dos cavalheiros, Jacobina, expõe sua "nova teoria da alma humana", que pode ser resumida da seguinte maneira: “Não há uma só alma, há duas (...). Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro” (ASSIS, 1974, p.346).

Para explicar a teoria, Jacobina conta uma situação que viveu quando tinha 15 anos. À ocasião, ele era pobre e acabara de ser nomeado alferes da guarda nacional. Tal acontecimento provocou comoções das mais variadas: alegria e orgulho de parentes e amigos próximos, inveja e despeito de outros, não tão amigos. Uma tia viúva de Jacobina o intimou a passar uns dias em sua casa, em um sítio distante da cidade. Lá ele recebe toda sorte de honrarias - não, ninguém mais o chama de "Joãozinho", como antes, é só "senhor alferes" para lá e para cá. As honras culminam com a transferência de um grande espelho de família que ficava na sala da casa para o quarto de Jacobina. Nesse ponto, é importante ressaltar, o alferes já havia "eliminado o homem". Machado utiliza essa expressão para diferenciar e explicar as duas almas. O "alferes" tornou-se a alma de Jacobina que olha de fora para dentro, sua alma exterior. O "homem" refere-se à alma interior de Jacobina, o

olhar de dentro para fora, que, a essa altura, já tinha sido sufocado pelos olhares dos outros para a figura do alferes. Jacobina tivera seu eu interior abafado pela aparência do cargo que ocupava.

O conto continua, mas esse é o ponto da tensão moderna a que queríamos chegar. A personagem principal possui um eu interior, que é diferente daquilo que ele demonstra ser exteriormente, ou que os outros pensam que ele é. E, aos poucos, esse eu interior começa a mudar em função dos olhares externos. É evidente o conflito pelo qual passam os homens modernos:

o embaralhamento entre a mera imagem social e a suposta verdade íntima: eis o que o conto de Machado põe evidentemente em xeque. O homem moderno experiencia tanto a necessidade de sustentar-se identitariamente em sua 'interioridade' quanto as pressões dos papéis a serem cumpridos no teatro social (FERRAZ, 2009, p.8).

#### **2.4. Quartos próprios, Diários e Romances**

O historiador Peter Gay atesta a importância que o desejo de se ter um quarto próprio ganhou a partir do século XIX – costume que até o século XVI não existia. O quarto era um lugar onde o mundo interior do ocupante podia ficar a sós para se expressar, entre outras formas, através da escrita e da leitura (GAY *apud* SIBÍLIA, 2008, p.62). “Somente nesse cubículo fechado e isolado do mundo seu morador poderia sentir-se protegido não apenas do barulho e dos perigos das ruas, mas também das cobranças e tiranias de suas famílias” (SIBÍLIA, 2008, p.62). Por isso, os quartos próprios começaram a aparecer, cada vez com mais frequência, no seio das casas burguesas. Porém era comum também o aluguel de pequenos quartos em pensões. Apenas para estar sozinho. “A solidão, que na Idade Média tinha sido um estado raro e não necessariamente apetecível, converteu-se em um verdadeiro objeto de desejo” (Ibidem, p.62).

Ainda de acordo com Sibília, “além de constituir um requisito básico para desenvolver o *eu*, o ambiente privado também era o cenário onde transcorria a intimidade. E era precisamente nesses espaços onde se engendravam, em pleno auge da cultura burguesa, os relatos de si” (Ibidem, p.64), ou seja, a escrita de cartas e dos diários tradicionais. Estes últimos merecem especial atenção, pois não se tratava de prática isolada, de alguns, talvez, “mais introspectivos e reflexivos”, como poderia a princípio se pensar. Pelo contrário, a escrita de diários íntimos popularizou-se enormemente no século XIX, tornou-se parte fundamental da cultura moderna. Uma prática que tomou conta não



só dos homens daquele tempo, mas de mulheres e crianças. Segundo Sibília, “todos escreviam para firmar seu *eu*, para se autoconhecerem e se cultivarem, imbuídos tanto pelo espírito iluminista de conhecimento racional do que se era quanto pelo ímpeto romântico de mergulho nos mistérios mais insondáveis da alma” (SIBÍLIA, 2008, p.64). A pesquisadora atribui o nascimento da escrita de si aos célebres *Ensaaios*, de Michel de Montaigne, escritos no século XVI. Nessa obra, o autor inaugura um gênero literário que viria a popularizar-se somente três séculos mais tarde. Através de um mergulho em sua própria instabilidade interior, Montaigne elaborou uma “autodescrição que não buscava ser exemplar, mas apenas fiel à imperfeição e à ambiguidade do seu eu. Buscava descobrir sua própria forma, sua originalidade: aquilo que fazia com que ele fosse realmente ele e somente ele mesmo, Michel de Montaigne” (Ibidem, p.96).

Os diários, portanto, tinham cunho íntimo e confessional. Eram práticas pessoais, feitas no isolamento de um quarto próprio (para os mais afortunados que possuíam um), onde o sujeito podia ali sentir-se livre para revelar o seu “eu verdadeiro”, seus segredos, anseios e desejos. Uma característica importante é que eles eram escritos com uma grande distância espaço-temporal de seus leitores. Muitos deles eram lidos somente após a morte de seu escritor, se este houvera feito “algo importante” em vida que suscitasse curiosidade do público. Na verdade, apenas a ideia de leitura dos diários era algo pavoroso para muitos de seus escritores. Eles eram escritos em sigilo e assim deveriam permanecer.

Mas os diários também ajudavam na *criação* da subjetividade do *eu* moderno. Ao escrever, o sujeito não apenas se descobria, através de relatos de pensamentos, sentimentos e anseios íntimos, ele também se criava, pois, como afirma Sibília, “o sujeito moderno não se explora apenas, mas ele também se inventa usando toda a potência das palavras” (Ibidem, p.96) - como confessou Montaigne a propósito dos *Ensaaios*: “Não fiz mais o meu livro do que ele a mim”. A comunicóloga brasileira Ieda Tucheran, comentando a obra de Michel Foucault, afirma que o filósofo, ao final do seu percurso vai pensar a escrita de si vinculando-a à questão da “estética da existência”, termo ligado à produção da subjetividade. Ele afirma: “aquilo que os outros são para o asceta, o caderno é para o solitário” (FOUCAULT *apud* TUCHERMAN, 2005, p.45).

Juntamente com a prática das escritas de si nos quartos próprios viria a prática das leituras silenciosas. Foi nesse período que o gênero literário do romance viveu seu apogeu. Mas sua origem remonta a tempos anteriores ao Romantismo ou à constituição do sujeito moderno. De acordo com Ferraz,

a subjetividade moderna, interiorizada, psicologicamente tramada, desenvolveu-se em campos paralelos, historicamente adjacentes, nem sempre totalmente simultâneos. Ela teve na literatura, a partir do final do século XVII e, sobretudo, da virada do século XVIII para o XIX, um *locus* privilegiado de exercício e elaboração, bem antes de alcançar consistência e estatuto epistemológico nas ciências psicológicas do final do século XIX (FERRAZ, 2009, p.5).

É nesse período, no entanto, que a leitura passa a distinguir-se enquanto prática silenciosa. Na Idade Média, no auge da leitura ritual e oral, por exemplo, essa prática era feita em público e era justamente isso que constituía seu sentido: a ação conjunta, partilhada, onde as palavras podiam ecoar. As leituras orais “encontravam seu sentido no ritual coletivo da escuta e na bagagem de uma tradição partilhada” (SIBÍLIA, 2008, p.98). Ler para si, portanto, constituía uma novidade histórica, “pois ler silenciosamente e em solidão era uma atividade propícia para um tipo de sujeito igualmente novo: o indivíduo isolado dos outros e do mundo, apenas em contato com sua própria interioridade” (Ibidem, p.98).

Juntamente com a maneira *como* se lia, mudava também o *conteúdo* de tais obras literárias. Ao invés de narrativas centradas em feitos heroicos, que suscitavam prazer tanto no contar como no ouvir (quadro típico dos relatos épicos do antigo narrador), a literatura moderna passou a focar-se na busca de verdade no interior do sujeito. “Essa busca de sentido para a experiência individual seria o duro caroço de todo romance, enquanto a narrativa tradicional pretendia enunciar uma lição ou ensinamento: a moral de história” (ibidem, p.141). O foco da narrativa, portanto, não era mais os fatos e atos, mas a essência do indivíduo, dando lugar privilegiado a seus pensamentos, sentimentos e emoções. Michel Foucault considera que essa mudança (ou “metamorfose”, como chamou) na literatura moderna decorre também da prática, já mencionada, de confissão, estabelecida no Ocidente:

de um prazer de contar e ouvir, dantes centrado na narrativa heroica de “provas” de bravura ou de santidade, passou-se a uma literatura ordenada em função da tarefa infinita de buscar, no fundo de si mesmo, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão acena como sendo o inacessível” (FOUCAULT, 1988, p.59).

Além disso, o conteúdo da literatura nesse período foi fortemente influenciado pelo Romantismo, movimento artístico, filosófico e político, cuja visão de mundo era contrária ao racionalismo e ao Iluminismo e mais centrada no indivíduo e na subjetividade. Os autores românticos voltavam-se cada vez mais para si mesmos, retratando o drama

humano, amores trágicos e ideais utópicos, carregando seus romances de sentimentalismo e pessimismo. A identificação dos leitores e leitoras era tão grande que motivava a imitação do estilo em escritas pessoais e em correspondências enamoradas, mas até mesmo a imitação da trajetória de vida dos personagens – muitas vezes até as últimas consequências. Houve, nessa época, uma onda de suicídios na Europa e todos os corpos eram encontrados junto à romântica carta de despedida. Como o caso, exemplificado por Sibília (2008), do romance *Os sofrimentos do jovem Werther*, de Goethe, que trazia uma história de amor romântico e trágico – que fez um tremendo sucesso na Europa, inspirando muitos leitores a imitar tanto a vida quanto a morte do protagonista do romance.

Zygmunt Bauman acrescenta que a arte do romance fornecia uma espécie de escape para os mal-estares produzidos pela sociedade moderna, constituída de um “mundo de leis duras, severas e ostensivamente inabaláveis, que deixa ao indivíduo exclusivamente o dever de se ajustar e conformar” (BAUMAN, 1998, p.156). Além das características já citadas - de busca da verdade e de sentido para as experiências individuais -, o romance no mundo moderno, segundo Bauman, “desnudava a absurda contingência oculta sob a aparência de realidade ordenada” (Ibidem, p.157).

É curioso e até paradoxal pensar que justamente em um ambiente recheado de tanta agitação, seja nos novos ritmos e disciplina de trabalho; seja pela velocidade dos novos meios de transporte, como bondes e carros – bem como à atenção necessária para se andar na cidade junto a tais máquinas -; seja pelas novas atrações sensacionalistas que surgiram com fervor, como os espetáculos de emoções, o suspense e o próprio cinema; em um ambiente tão agitado, os indivíduos, paralelamente, eram chamados a cultivar sua interioridade em ambientes isolados de toda a sociedade, isolados até mesmo das pessoas mais próximas, suas famílias, na privacidade de um quarto próprio para a escrita de si em diários íntimos e para a prática de leituras silenciosas. Em meio a uma agitação sem precedentes na história da cultura ocidental, o indivíduo é chamado ao isolamento. Bom, de fato, no mínimo curioso. Mas, nos atendo à velocidade e brutalidade das mudanças que ocorreram nas sociedades ocidentais naquele período, talvez tenha sido exatamente por viver cotidianamente em ambientes tão agitados e tão cheios de gente que o sujeito tenha passado a sentir a necessidade de às vezes estar sozinho. Totalmente sozinho. Nascia assim a noção de privacidade nas sociedades modernas. E junto com ela, o próprio “homem psicológico moderno, balizado pelo conflito, pelas tensões e embates entre a esfera profunda do desejo e as exigências do mundo social” (FERRAZ, 2009, p.6).

### 3. PÓS-MODERNIDADE

Não temos a intensão de entrar na discussão – que é ampla - de qual termo seria o mais apropriado para caracterizar a contemporaneidade, nem de defender ou criticar determinadas vertentes teóricas por suas concepções quanto a isso. Queremos antes, falar das *características* desse período em que vivemos - pois, como veremos mais adiante, faz-se necessário -, mas, principalmente, falar das *pessoas* em meio a isso tudo. Como que os indivíduos tem se visto e se concebido no mundo atualmente? Diante de mudanças inegáveis e rápidas (muito mais rápidas que o de costume, como também veremos mais à frente), como que eles lidam com aquilo de pessoal que nem sempre pode mudar com tanta facilidade? Como ficam as identidades pessoais em um quadro diferente do pintado no capítulo anterior? Antes, porém, é necessário voltar alguns passos na história, rapidamente, na tentativa de entender como se configurou o novo quadro.

Popularmente, a pós-modernidade geralmente é vista como a sensação de rompimento com algo do passado; ou como a falta de parâmetros, de valores, de “ordem” no mundo; ou não raramente associada à revolução do advento da tecnologia digital, que tem mudado as relações sociais e as estruturas da sociedade.

Mas teórica, filosófica e sociologicamente não há muito consenso quanto à sua conceptualização. Não há consenso quanto ao início de tal período. Não há nem mesmo consenso sobre a sua nomenclatura: alguns o chamam de Modernidade Tardia, outros de Modernidade Líquida, outros de Alta Modernidade, outros de Modernidade Radicalizada, outros de Pós-Modernidade. Nós tampouco sabemos como chamá-lo. Nessa falta geral de consenso, o que está em discussão é se há ou não um rompimento com um período passado. Como é preciso escolher uma direção mínima na qual se inclinar ao produzir um discurso, optamos pela nomenclatura Pós-modernidade, que sugere um rompimento. Neste trabalho, porém, ao adotarmos esta escolha, não estamos dizendo que em nosso mundo os paradigmas e os sujeitos não sejam mais “modernos” - tampouco estamos afirmando o “fim da história”, como o fazem algumas vertentes pós-modernas -, mas que parece haver algumas importantes rupturas com o passado, novos modos de ser que aparecem nas últimas décadas. Como afirmou Anthony Giddens<sup>2</sup>, “não vivemos ainda num universo social” (nós diríamos, inteiramente) “pós-moderno, mas podemos ver mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização social que

---

<sup>2</sup> Embora ele mesmo prefira chamar a condição atual de “modernidade radicalizada”.

divergem daquelas criadas pelas instituições modernas” (GIDDENS, 1991, p.63). Na contemporaneidade, podemos observar, por um lado, a *continuação* de alguns modos de ser e de funcionamento característicos da modernidade – ainda que com “acréscimos” do tempo atual – e, por outro, a *ruptura* de outros.

Independente das posições filosóficas dos teóricos e das divergências quanto à nomenclatura, podemos identificar alguns pontos característicos da contemporaneidade que aparecem com frequência na abordagem de diversos autores, como a menção a uma sociedade pós-industrial; a globalização de mercados e de cultura; o capitalismo tardio; o enfraquecimento do Estado-nação; o surgimento e a difusão de tecnologias de comunicação digital; e as possibilidades de intervenção biotecnológica no corpo e na subjetividade.

O filósofo brasileiro Marcio d’Amaral sugere que uma mudança vem ocorrendo em algumas das linhas de força da cultura ocidental nos últimos 50 anos: “alguma coisa vem se passando de então para cá que, pela sua imensa sedução e eficácia, e pelo que traz de novo, espantoso e útil à vida, pode cegar nossa visão para outras dimensões da realidade (...)” (AMARAL, 2010, p.1). Porém, ele situa o período em forma de discurso apenas mais recentemente:

Há hoje, da década de 90 do século passado para cá, um tipo de discurso que se chama pós-moderno. É um nome não isento de problemas (...). É disseminado, não faz unidade, não constitui escola, não defende, propriamente, doutrinas. É mesmo difícil de localizar na sua forma discursiva pura. Aliás, a noção de *puro* é estranha à sua eficácia de discurso (AMARAL, 2010, 1-2).

Já o filósofo francês Jean-François Lyotard traz a hipótese de que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna desde pelo menos o fim dos anos 50, marcando para a Europa o fim de sua reconstrução. Ele caracteriza a pós-modernidade como "o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX (...). Simplificando ao extremo, considera-se 'pós-moderna' a incredulidade em relação aos metarrelatos" (LYOTARD, 1986, p.XV e XVI). Ou seja, com essa máxima, o filósofo faz referência à perda de crença por parte dos indivíduos em “visões totalizantes da história”, que prescreviam regras de conduta política e ética para toda a humanidade; em discursos que propunham consensos universais (como por exemplo, a filosofia iluminista ou o marxismo).

Anthony Giddens também aponta a “ruptura com as concepções providenciais da história, a dissolução da aceitação de fundamentos (...) e o esvaziamento do progresso pela mudança contínua” (GIDDENS, 1991, p.61) como algumas das características da contemporaneidade<sup>3</sup>.

O sociólogo espanhol Manuel Castells vê a nova configuração mundial com origem no fim dos anos 60 e meados da década de 70, na coincidência histórica de três processos independentes:

A revolução da tecnologia da informação; crise econômica do capitalismo e do estatismo e a conseqüente reestruturação de ambos; e apogeu de movimentos sociais culturais, tais como libertarismo, direitos humanos, feminismo e ambientalismo. A interação entre esses processos e as reações por eles desencadeadas fizeram surgir uma nova estrutura social dominante, a sociedade em rede; uma nova economia, a economia informacional/global; e uma nova cultura, a cultura da virtualidade real. A lógica inserida nessa economia, nessa sociedade e nessa cultura está subjacente à ação e às instituições sociais em um mundo interdependente” (CASTELLS, 1999, p.412).

O filósofo britânico Terry Eagleton também aponta algumas circunstâncias concretas que ocorreram no século XX, que ele caracteriza como a

mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo - para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da Indústria Cultural, na qual as indústrias de serviço, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional, e a política clássica de classes, cede terreno a uma série difusa de "políticas de identidade" (EAGLETON, 1998, p.7).

Já Zygmunt Bauman (2001) cunhou a expressão “modernidade líquida” - talvez fazendo referência à afirmação de Marx, em relação à modernidade, de que “tudo que é sólido se desmancha no ar” (MARX & ENGELS, 1981, p.70) - para falar do atual período como “leve”, “fluido” e muito mais dinâmico que a “modernidade sólida” que suplantou. De fato, se a modernidade, desde os seus primórdios, possuía um caráter de mudança contínua, a pós-modernidade só o intensificou e acelerou. Mas Bauman vê a “fluidez”, a “liquidez” dos tempos atuais como resultado do “derretimento radical dos grilhões e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir” (BAUMAN, 2001, p.11). Foi resultado de uma política de liberalização, flexibilização, descontrole dos mercados financeiro, imobiliário e de trabalho; ou de “técnicas que permitem que o sistema e os agentes livres se mantenham radicalmente

---

<sup>3</sup> Porém, ele afirma que tais indícios não significam um deslocamento para além da modernidade, mas uma fase de radicalização desta.

desengajados e que se desencontrem ao invés de encontrar-se” (BAUMAN, 2001, p.12). Para Bauman, o que está se tornando líquido são “os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas” (Ibidem, p.12).

Mais um importante fator influenciador da atual condição é o que se convencionou chamar de *globalização*. Sem querer nos deter demasiadamente na discussão do vasto campo da globalização, alguns apontamentos fazem-se imprescindíveis. Segundo o professor britânico de relações internacionais Anthony McGrew, a globalização se refere àqueles processos atuantes em escala global que atravessam fronteiras nacionais, ligando indivíduos e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando, assim, o mundo mais interconectado em realidade e em experiência (MCGREW *apud* HALL, 2005, p.67). Porém, a globalização não é um fenômeno recente, pois, como observou Giddens, “a modernidade é inerentemente globalizante” (GIDDENS, 1991, p.69). Desde os seus primórdios, a modernidade já implicava uma ação que excedia as fronteiras dos estados-nação em direção ao mundo, uma ação “globalizante”. Entretanto, como aponta Stuart Hall, geralmente se concorda que desde os anos 70, “tanto o alcance quanto o ritmo da integração global aumentaram enormemente, acelerando os fluxos e os laços entre as nações” (HALL, 2005, 68-9). Os efeitos disso são uma mudança na percepção de espaço e tempo dos indivíduos. O mundo parece menor, as distâncias mais curtas e “os eventos em um determinado lugar têm um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância” (Ibidem, p.69). É a chamada “compressão espaço-tempo” - sobre a qual falaremos mais adiante.

Para Hall, um tipo diferente de mudança estrutural vem acontecendo nas sociedades ocidentais desde o final do século XX e “isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2005, p.9). Segundo o sociólogo, essas transformações também estão mudando as identidades pessoais dos indivíduos, abalando a ideia que têm de si próprios como “sujeitos integrados”. Essa perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de “deslocamento do sujeito”. “Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma ‘crise de identidade’ para o indivíduo” (HALL, 2005, p.9).

Esses são alguns apontamentos que têm sido feitos por professores, filósofos e sociólogos sobre fatores históricos que aconteceram na segunda metade do século XX e

que podem ter dado origem à condição que se vive hoje, por muitos denominada pós-modernidade. Para além dos conceitos e teorias, o professor de educação Andy Hargreaves descreve uma típica cena cultural contemporânea:

Em aeroportos e outros espaços públicos, pessoas com telefones celulares equipados com fones de ouvido ficam andando para lá e para cá, falando sozinhas e em voz alta, como esquizofrênicos paranoicos, cegas ao ambiente ao seu redor. A introspecção é uma atitude em extinção. Defrontadas com momentos de solidão em seus carros, na rua ou nos caixas de supermercados, mais e mais pessoas deixam de se entregar a seus pensamentos para, em vez disso, verificarem as mensagens deixadas no celular em busca de algum fiapo de evidência de que alguém, em algum lugar, possa desejá-las ou precisar delas (HARGREAVES *apud* BAUMAN, 2005, p.31).

Diante desse quadro, procuraremos nesse capítulo entender as linhas de força que estão por trás de cenas como essa, tão familiares, tão comuns em nossos dias.

### 3.1. A falta de tempo e a falta do tempo

“Já passou o tempo em que o tempo não contava”, escreveu Walter Benjamin em 1936 sobre o declínio do artesanato em tempos modernos e o nascimento das narrativas breves. Curioso pensar que já naquela época o pensador alemão apreendia certa noção de escassez do tempo. Curioso para nós, que vivemos em um mundo com narrações de 140 caracteres na rede social *Twitter*<sup>4</sup>, ou com “não-narrações” – pelo menos não escritas – com a instantânea publicação de uma foto após a outra, sem legendas, sem explicação, no aplicativo de celular *Instagram*<sup>5</sup>. “O homem moderno não cultiva o que não pode ser abreviado”, já dizia Benjamin (1994). Essa máxima, definitivamente, cresceu, tomou espaço e forma ao longo do século XX e chegou ao ponto de ser o que são hoje nossos aplicativos celulares no século XXI. Se naquela época, as narrativas, longas e expositivas, já se encontravam comprometidas pela abreviação do tempo, hoje praticamente não há espaço, nem tempo, para o ato de narrar.

O escritor estadunidense Ralph Waldo Emerson disse sobre a época em que viveu, por volta da metade do século XIX: vivemos como se corrêssemos sobre uma fina casca de gelo e se pararmos ela racha (BAUMAN, 2005). Zygmunt Bauman retoma essa metáfora

---

<sup>4</sup> *Twitter* é uma rede social e servidor para *microblogging* (ou seja, um blog em tamanho micro), que permite aos usuários enviar e receber atualizações pessoais de outros contatos, por meio do website do serviço. Disponível em [www.twitter.com](http://www.twitter.com). Último acesso em 18 de maio de 2014.

<sup>5</sup> Disponível em [www.instagram.com](http://www.instagram.com). Último acesso em 18 de maio de 2014.



para falar da pós-modernidade, mas acrescenta o fato de que é como se vivêssemos em um inverno, representando um deserto. Em suma, além de ser inverno, ou seja, um tempo deserto, onde não se tem muita clareza ou perspectiva do que há pela frente ou que direção tomar, não se tem tempo. Tem-se que correr muito o tempo todo. E por vezes o sujeito pós-moderno para, a fim de se perguntar: “mas eu estou correndo para onde mesmo?”. A resposta é tão simples quanto desoladora: ele não está correndo para lugar algum. Está correndo simplesmente porque *tem* que correr. Porque, na metáfora de Emerson, se ele não correr, a casca racha, ele cai e morre.

Quando escreveu o livro *Condição pós-moderna*, em 1989, o geógrafo britânico David Harvey já afirmava: “Temos vivido nas duas últimas décadas uma intensa fase de compressão do tempo-espaço que tem tido um impacto desorientado e disruptivo sobre as práticas político-econômicas, sobre o equilíbrio do poder de classe, bem como sobre a vida social e cultural” (HARVEY, 1992, p.257). Harvey vê a pós-modernidade surgir a partir de uma mudança estrutural no capitalismo, da fase do moderno sistema de produção de massa para a fase da “acumulação flexível”. Para ele, a mudança cultural mais importante da transformação do fordismo para a acumulação flexível é a “compressão espaço-tempo”.

Essa mudança na percepção do tempo, no entanto, não é exclusiva da pós-modernidade. “Nos últimos 500 anos o espaço global tem mudado, assim como a noção de tempo” (ALVES, 2009, p.2). Alves indica quatro épocas do transporte para demonstração dessa mudança de percepção. A primeira época corresponderia aos anos entre 1500-1840, quando a velocidade média das carruagens e dos navios à vela era de 16 km/h. A segunda engloba os anos entre 1850-1930, quando a velocidade média dos navios a vapor e das locomotivas era de 57 a 100 km/h, respectivamente. Já a terceira se encontra nos anos 1950, quando os aviões à hélice tinham velocidade de 480-640 km/h. A quarta época demonstrada por Alves tem um salto de apenas uma década, mas algumas centenas de quilômetros: nos anos 1960 os aviões a jato tinham a velocidade de 800-1100 km/h.

Isto significa que o mundo moderno ficou “menor”. Na pós-modernidade a compressão espaço-tempo se torna maior e, até mesmo instantânea, para as telecomunicações e o mercado financeiro, que movimentam bilhões de dólares virtualmente. Assim, a notícia do assassinato do presidente Lincoln, em 1865, levou 13 dias para chegar à Europa, mas as imagens dos primeiros ataques americanos ao Iraque, em 2003, levaram menos de 13 segundos para cruzar o mundo (ALVES, 2009, p.2).

Se a modernidade caracterizava-se por mudanças bruscas na percepção de tempo e espaço, em relação às sociedades tradicionais, devido às transformações nos meios de

transporte e comunicação, a pós-modernidade pode caracterizar-se por uma intensificação dessa mudança de percepção. Ou então um continuar dessa mudança, chegando ao ponto de uma “fragmentação geral”.

À medida que o espaço se encolhe para se tornar uma aldeia “global” de telecomunicações e uma “espaçonave planetária” de interdependências econômicas e ecológicas – para usar apenas duas imagens familiares e cotidianas – e à medida que os horizontes temporais se encurtam até ao ponto em que o presente é tudo que existe, temos que aprender a lidar com um sentimento avassalador de compressão de nossos mundos espaciais e temporais (HARVEY *apud* HALL, 2005, p.70).

Segundo Harvey, a aceleração do tempo de giro do capital foi a solução para os graves problemas do fordismo-keynesianismo, que se tornaram uma crise aberta em 1973. Para que ocorresse essa aceleração do tempo de giro foram empregadas novas formas organizacionais – como subcontratação; transferência de sede; o sistema de entrega “*just-in-time*”, que reduz os estoques -, novas tecnologias produtivas – como controle eletrônico, produção em pequenos lotes etc. - e racionalização nas técnicas de distribuição – empacotamento, controle de estoques, containerização. Harvey também destaca nesse período os desenvolvimentos da arena do consumo, como a mobilização da moda em mercados de massa e a passagem do consumo de *bens* para o consumo de *serviços* – não apenas serviços pessoais, comerciais, de educação e de saúde, mas também de entretenimento (como espetáculos, eventos e distrações). Este último apresenta um ponto importante na lógica capitalista, pois “como há limites para a acumulação e para o giro de bens físicos (...), faz sentido que os capitalistas se voltem para o fornecimento de serviços bastante efêmeros em termos de consumo” (HARVEY, 1992, p.258).

De acordo com o geógrafo, essa aceleração generalizada dos tempos de giro do capital influenciam as maneiras pós-modernas de pensar, sentir e agir. Uma das consequências importantes foi “acentuar a volatilidade e a efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, ideias e ideologias, valores e práticas estabelecidas” (Ibidem, p.258). Com relação à produção de mercadorias, os efeitos são visíveis: uma intensa ênfase na instantaneidade (por exemplo, alimentos e refeições instantâneas e rápidas) e na descartabilidade (de pratos, talheres, guardanapos, roupas etc.).

A dinâmica de uma sociedade “do descarte”, como a apelidaram escritores como Alvin Toffler (1970), começou a ficar evidente durante os anos 60. Ela significa mais do que jogar fora bens produzidos (criando um monumental problema sobre o que fazer com o lixo); significa também ser capaz de jogar fora valores, estilos de vida, relacionamentos

estáveis, apego a coisas, edifícios, lugares, pessoas e modos adquiridos de agir e ser (HARVEY, 1992, p.258).

Essas foram as formas mais imediatas e perceptíveis pelas quais “o impulso acelerador da sociedade mais ampla” golpeou “a experiência cotidiana comum do indivíduo” (TOFFLER *apud* HARVEY, 1992, p.258). Numa sociedade que funciona sob esse tipo de capitalismo, os indivíduos, de acordo com Harvey, foram forçados a lidar com a “descartabilidade, a novidade e as perspectivas de obsolescência instantânea” (HARVEY, 1992, p.258). As ideias de Bauman vão ao encontro das afirmações de Harvey, que, ao analisar os efeitos dessa lógica capitalista sobre as identidades individuais, afirma: “o mundo construído de objetos duráveis foi substituído pelo de produtos disponíveis projetados para imediata obsolescência. Num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupa” (BAUMAN, 1998, p.112). Toffler acrescenta: “em comparação com a vida numa sociedade que se transforma com menos rapidez, hoje fluem mais situações em qualquer intervalo de tempo dado – e isso implica profundas mudanças na psicologia humana” (TOFFLER *apud* HARVEY, 1992, p.258-9). O escritor afirma que essa efemeridade cria “uma temporariedade na estrutura dos sistemas de valores públicos e pessoais” que fornece um contexto para a “quebra do consenso” e para a diversificação de valores numa sociedade em vias de fragmentação (Ibidem, p. 259).

Paula Sibília traz uma perspicaz observação da mudança ocorrida em um objeto simples e de uso pessoal: o relógio. Pode parecer irrisório, mas a mudança de um sistema analógico para um sistema digital representa perfeitamente a mudança da percepção de tempo pela qual os indivíduos vêm passando nas últimas décadas. A criação moderna do relógio analógico - que no auge da modernidade foi estabelecido como fator regulador das vidas dos indivíduos, estando presente nas ruas, trabalho, casas e no pulso das pessoas - possuía uma coerência diacrônica, em que os segundos, minutos e horas eram passados um após o outro de acordo com o movimento linear dos ponteiros, que percorriam um caminho. Já os relógios digitais apresentam o tempo de maneira pontual. Vem um minuto. Depois vem outro. Depois outro. Não há um continuar de ponteiros, somente números que vão mudando. Como cortes, um instante após o outro. Dessa maneira, perde-se a ligação entre esses instantes. “O relógio serve como emblema e como sintoma, expressando em seu corpo maquínico a intensificação e a sofisticação da lógica disciplinar na sociedade de controle” (SIBÍLIA, 2003, p.30) – sobre a qual falaremos mais adiante. O tempo passa a ser visto como momentos isolados, destituídos de um antes e um depois. São apenas

aquelas frações que mudam, mas que são recortadas do seu sentido como um todo. O mesmo parece ocorrer na percepção de tempo dos indivíduos na pós-modernidade. Bauman também aponta essa tendência pós-moderna de “cortar o presente nas duas extremidades, separar o presente da história. Abolir o tempo em qualquer outra forma que não a de um ajuntamento solto, ou uma sequência arbitrária, de momentos presentes: aplanar o fluxo do tempo num *presente contínuo*” (BAUMAN, 1998, p.113). Sibília observa que os indivíduos têm a sensação, cada vez mais latente, de viver em um “presente inflado, congelado, onipresente e constantemente presentificado” que “promove a vivência do instante e conspira contra as tentativas de dar sentido à duração” (SIBÍLIA, 2008, p.125).

De fato, a própria palavra “sentido” parece ter “perdido o sentido” em uma sociedade que privilegia os efeitos, desdenhando a preocupação com as causas. “Porque o real, a verdade e o fundamento fazem obstáculo à eficácia, são uma teimosia ressentida que se levanta contra o acontecimento (é um Acontecimento, e é radical) representado pelo advento tecno-lógico.” (AMARAL, 2010, p.3). Sob outros paradigmas – cosmovisões, digamos, mais “modernas”, formas históricas de compreender e explicar o mundo, como a psicanálise e o marxismo, por exemplo - os efeitos costumavam ser tratados como meras consequências, sintomas emanados por uma causa profunda (SIBÍLIA, 2008; FOUCAULT, 1992). “Já nesta nova episteme que hoje se insinua, a eficiência e a eficácia – ou seja, a aptidão para produzir determinados efeitos – tornam-se justificativas necessárias e suficientes, capazes mesmo de dispensar toda explicação casual e qualquer pergunta pelo sentido” (SIBÍLIA, 2008, p.122-3). Como observa Amaral, não é que se viva em completo caos, na desordem da casualidade absoluta - frequentemente acontece, sim, de ter-se que buscar causas para acontecimentos -, mas é que “diante da alta potência do ser eficaz, as causas e fundamentos vão se tornando menos relevantes, menos interessantes” (AMARAL, 2010, p.3). Se a pergunta pela eficácia é respondida positivamente, não há necessidade de se perguntar pela essência...

Bauman esquadrinha as atuais estruturas de funcionamento da sociedade e traz, através de metáforas, uma perspectiva, digamos, mais psicológica do que têm ocorrido nas cosmovisões dos indivíduos em meio a atual condição, pós-moderna:

como pode alguém viver sua vida como peregrinação se os relicários e santuários são mudados de um lado para o outro, são profanados, tornados sacrossantos e depois novamente ímpios num período de tempo mais curto do que levaria a jornada para alcançá-los? Como pode alguém investir numa realização de vida inteira, se hoje os valores são obrigados

a se desvalorizar e, amanhã, a se dilatar? Como pode alguém se preparar para a vocação da vida, se habilidades laboriosamente adquiridas se tornam dívidas um dia depois de se tornarem bens? Quando profissões e empregos desaparecem sem deixar notícia e as especialidades de ontem são os antolhos de hoje? (...) No jogo da vida dos homens e mulheres pós-modernos, as regras do jogo não param de mudar no curso da disputa. A estratégia sensível, portanto, é manter curto cada jogo – de modo que um jogo da vida sensatamente disputado requer a desintegração de um jogo que tudo abarca, com prêmios enormes e dispendiosos, numa série de jogos estreitos e breves, que só os tenha pequenos e não demasiadamente preciosos (BAUMAN, 1998, p.112-3).

Além disso, os avanços tecnológicos e de comunicação contribuíram para o desenvolvimento de uma sociedade pautada nos fluxos informacionais e de um capitalismo de informação. Aliás, já se tornou lugar comum dizer que vivemos na Era da Informação, cujo bem mais valioso é, exatamente, a informação. Mas a informação “só tem valor no momento em que é nova”, já dizia Benjamin. “Ela só vive esse momento, precisa se entregar inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele” (BENJAMIN, 1994, p.201). O que diria Benjamin, então, sobre o advento da internet, através da qual a informação adquire seu status mais efêmero? Sem dúvida, como aponta Sibília,

a lógica da velocidade e do instantâneo que rege as tecnologias informáticas e as telecomunicações, com sua vocação devoradora de tempos e espaços, sugere profundas implicações na experiência cotidiana, na construção das subjetividades e nos relacionamentos sociais e afetivos (SIBÍLIA, 2008, p.58).

Mas, antes de falarmos sobre como a tecnologia digital e os avanços nos meios de comunicação têm influenciado os modos de ser e estar dos indivíduos hoje, é preciso, antes, falar da mudança de perspectiva com relação aos espaços público e privado, que influenciaram fortemente as identidades na modernidade e que hoje encontram-se em nítida disparidade com o período moderno, mas continuam constituindo fator primordial nos modos de subjetivação.

### **3.2. Fundição do público-privado**

Observa-se na contemporaneidade um desmoronamento da rígida fronteira entre os espaços público e privado que balizou os modos de ser e estar no mundo no período moderno. Na década de 1970 o filósofo francês Guy Debord já denunciava a lógica do espetáculo que passara a reger as sociedades ocidentais: “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens.” (DEBORD,

1997, p.14). Com o passar das décadas sua teoria não só foi confirmada, como parece ser cada vez mais atual.

Mas no que exatamente consiste o desmoronamento dessa fronteira público-privado? Alguns diriam que não se trata de desmoronamento, mas de fundição. Ambos os espaços estariam se mesclando, através da publicização daquilo que em princípio seria privado. Tornar a intimidade, aquilo de extremamente privado, em algo absolutamente público – eis a característica primordial da contemporaneidade. Os exemplos para tal fenômeno são inúmeros: dos *reality shows* às revistas de celebridade, das escritas de si em blogs às “videografias” de si em sites como o *Youtube*<sup>6</sup>, do sucesso das biografias no mercado editorial à proliferação de redes sociais como *Facebook*<sup>7</sup>, *Twitter*, *Instagram* e *WhatsApp*<sup>8</sup>. Parece haver um interesse crescente na observação da vida alheia. Mas não se trata de direcionar a atenção para um feito importante ou algo de relevante que mereça tal atenção. Ao contrário, o interesse é direcionado àquilo de mais banal, ordinário e comum na vida das pessoas, sua intimidade.

Essa mudança de perspectiva em relação aos espaços público e privado pode ser observada até mesmo em projetos arquitetônicos para casas, que desde a década de 1980 vêm dando indícios dessa ruptura. O Museu de Arte Moderna de Nova York exibiu uma exposição de projetos arquitetônicos, de julho a outubro de 1999, que se chamava *The un-private house* (A casa não-privada). Os projetos, muitas vezes autodenominados “pós-modernos”, traziam novos projetos de moradia, com novas disposições dos cômodos. Neles, as casas não seguiam o modelo da tradicional casa burguesa americana, por exemplo, de dois andares, em que os quartos, cômodos da intimidade, ficam no andar de cima, e os demais cômodos, de acesso público, ficam em baixo. Antes, eram os *lofts* (sótãos) modelo de estrutura inspiração para os novos projetos de moradia.

Segundo o curador da exposição, Terence Riley, isso acontece porque as condições sociais e estruturais que se desenvolveram ao longo dos últimos quatrocentos anos (principalmente a partir do século XIX) e levaram ao desenvolvimento da casa privada na modernidade - como a família mononuclear burguesa, a separação entre os mundos do trabalho e da vida, os ideais de domesticidade e de privacidade em relação ao público - encontram-se em colapso nas últimas décadas. Ele mencionava que pessoas morando

---

<sup>6</sup> Disponível em [www.youtube.com](http://www.youtube.com). Último acesso em 19 de maio de 2014.

<sup>7</sup> Disponível em [www.facebook.com](http://www.facebook.com). Último acesso em 19 de maio de 2014.

<sup>8</sup> Disponível em [www.whatsapp.com](http://www.whatsapp.com). Último acesso em 19 de maio de 2014.

sozinhas ou com apenas mais uma eram já naquela época maioria em diversas partes do mundo industrializado. Além disso, invertendo um processo iniciado há aproximadamente quatro séculos, o trabalho vem sendo reintroduzido nos lares nas últimas décadas. Uma pesquisa de janeiro de 2012 da Ipsos/Reuters<sup>9</sup> mostrou que, em todo o mundo, um em cada cinco empregados trabalha em casa (*home office*). Mais precisamente, 17%. Seguindo tais tendências, que já se mostravam consideráveis na década de 90, os projetos privilegiavam ambientes que mesclavam a esfera íntima com a esfera de trabalho, onde o morador pudesse descansar ou trabalhar a qualquer hora do dia. Em muitos deles havia a disposição de telões de computadores no lugar de paredes e janelas, ou então de pequenas telas junto ao espelho do banheiro e à cabeceira da cama para manter os moradores em constante contato com o trabalho.

A pesquisadora brasileira Maria Cristina Franco Ferraz aponta que além do “aspecto contínuo, flexível, permeável e interativo dessas novas maneiras de morar”, outro elemento presente nos projetos das casas “não-privadas” pode ser ainda mais representativo e vinculado à “falência atual da dialética dentro-fora e da antinomia correlativa entre privado e público: a transparência, a ‘nudez’, em radical oposição ao ideal moderno de ‘privacidade absoluta’, de vida aconchegante entre opacas quatro paredes” (FERRAZ, 2001, p.38). A transparência se dá não apenas no aspecto virtual, através da intromissão acentuada de mídia eletrônica nas casas e sua conectividade instantânea com o mundo através da internet. Trata-se de casas literalmente transparentes, por vezes feitas quase que inteiramente de vidro.

Paula Sibília nos traz uma imagem do que seria um artigo de luxo nos dias de hoje: um apartamento vazio no topo de um prédio muito alto, com janelas que dessem para o nada, ou, então, de onde se pudesse ver apenas “um mar urbano” no horizonte. Transparente, completamente de vidro, porém sempre “hermeticamente fechado”, apenas com o teto e o chão brancos, do “branco mais branco”. No interior não haveria nada de mobílias antigas, tapetes bordados e quase nada de pertences pessoais, “bibelôs”. O mais vazio possível, “um só ambiente indevassável, pulcramente iluminado e climatizado, cujos únicos habitantes são uma multidão de telas planas gigantescas, cada vez maiores e cada vez mais planas, nas quais é possível ver tudo, fazer tudo, mostrar tudo” (SIBÍLIA, 2008, p.81). Nesse lugar “ideal” da contemporaneidade podemos ver com clareza a fundição das

---

<sup>9</sup> O estudo, chamado *The World of Work*, abordou profissionais que trabalham fora de seus escritórios e ouviu 11.383 pessoas online em 24 países, incluindo o Brasil. Disponível em [www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5486](http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5486). Último acesso em 15 de maio de 2014.

esferas pública e privada de que falamos anteriormente. É um espaço completamente “privado”, visto que se isola do mundo e do contato físico não só com pessoas, mas com o próprio meio-ambiente. É, ao mesmo tempo, totalmente “público”, pois não prima pela privacidade absoluta de quatro paredes de concreto, antes se expõe completamente através da transparência do vidro e das telas conectadas, de onde “faz tudo e mostra tudo”. É totalmente isolado e é totalmente conectado. É totalmente privado e é totalmente público. Não é, afinal de contas, nem público nem privado. Nesse caso, o conceito de projeto apontado por Richard Sennett como constituinte dos complexos de apartamentos que começavam a surgir na modernidade, é levado ao extremo, um conceito em que “a estética da visibilidade e o isolamento social se fundem” (SENNETT, 1993, p.27).

Mas as casas, prédios e projetos arquitetônicos são apenas um sinal visível e material de uma mudança que vem ocorrendo no seio das estruturas das sociedades pós-modernas. A relação do homem pós-moderno com os espaços privado e público é diferente da relação que o homem moderno tinha. Ao que tudo indica, não é mais a esfera privada o local da intimidade, lazer, descanso, resguardo e privacidade - em paralelo à esfera pública como local do trabalho, impessoalidade, superficialidade e máscaras sociais. Tais atividades e “conceitos” parecem se misturar em nossas sociedades hoje. Em meio a esse cenário, a “construção” da identidade do homem pós-moderno, seu modo de subjetivação, também muda e é diretamente influenciada por esse contexto. Se antes sua identidade era forjada e cultivada em sua interioridade, na privacidade de sua intimidade, hoje cada vez mais o homem pós-moderno parece valer-se de dispositivos de visibilidade – como *reality shows*, redes sociais, blogs, videologs, - para elaboração e entendimento das formas de ser e estar no mundo. Porém, “o que está em jogo não é uma simples inversão, um virar pelo avesso o interior, identificando-o à exterioridade (...); trata-se, antes, do colapso do próprio par opositivo interior/exterior e de sua lógica dialetizante” (FERRAZ, 2009, p.10).

Para a pesquisadora brasileira Fernanda Bruno, é preciso ainda acrescentar à crise dos pares opositivos público/privado e interno/externo, duas outras crises, que incidem sobre as fronteiras entre natural/artificial e normal/patológico. As mudanças que tem ocorrido na percepção destas características influenciam também os modos de subjetivação atuais. É crescente e de conhecimento geral o número de produção de seres híbridos, em que se misturam a natureza e o artifício; bem como é crescente a flexibilização entre os limites do que é considerado normal e o que é considerado patológico. Para Bruno, a intimidade também é atravessada por este deslocamento de fronteiras. “O alargamento dos



limites do que se pode dizer e fazer em público vai de par com um relaxamento dos critérios de ‘normalidade’, assim como a produção tecnicamente assistida de si mesmo vai de par com a indefinição dos limites entre natureza e artifício” (BRUNO, 2004, p.119).

### 3.3. Das tiranias da intimidade às tiranias da visibilidade

O psicanalista brasileiro Joel Birman, comentando a obra de Guy Debord, afirma: “Debord enunciou o conceito de *sociedade do espetáculo*, na qual os registros do *olhar*, da *visibilidade*, da *cena* e da *exibição* se destacavam na configuração das novas modalidades de sociabilidade” (BIRMAN, 2012, p.55). De acordo com Debord, já teríamos passado da fase em que substituíamos aquilo que se *é* por aquilo que se *tem*. Hoje, é preciso não apenas ter, mas *mostrar* o que se tem. Se o que se tem permanece na esfera privada, em sigilo, não há proveito algum na lógica do espetáculo. É preciso tornar público. De acordo com o filósofo,

a primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*, do qual todo ter efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última (DEBORD, 1997, p.18).

Ou seja, não basta apenas ter para ser alguém, é preciso aproveitar o prestígio de ser ter, através de uma exibição pública. Na pós-modernidade, é na visibilidade adquirida por esse sujeito e suas possessões que sua identidade vai sendo constituída. Pela lógica moderna, dir-se-ia que tal sujeito encontra-se envolto e tomado por uma “máscara”, talvez, de materialismo e que seu verdadeiro *eu* teria se perdido em meio às aparências. A lógica pós-moderna, no entanto, afirma que na verdade não há um “verdadeiro *eu* interior” que estaria, nesse caso, sendo escondido ou abafado por um papel social; o sujeito é aquilo que ele quer ser, aquilo que ele aparenta, aquilo que ele exhibe publicamente.

Se antes o *eu* se alimentava do mergulho na intimidade, como vimos no capítulo anterior, hoje o *eu* se alimenta da visibilidade dessa intimidade. O sujeito pós-moderno se constrói quando consegue captar o olhar do outro para sua intimidade; ele “é alguém” quando os olhares do espaço público se voltam para sua intimidade, que ele exhibe publicamente. Há o sentimento de que “sou alguém na medida em que sou visto. As pessoas não me veem porque sou importante. Ao contrário: sou importante porque as pessoas me veem”. Há uma inversão de causa e efeito que só confirma a teoria do

espetáculo apontada por Debord: “o espetáculo se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não diz nada além de ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’” (DEBORD, 1997, p.16). Esse princípio tem regido não apenas as sociedades contemporâneas, mas os modos de subjetivação dos indivíduos na pós-modernidade. A interioridade vai perdendo espaço para ser pensada. As *imagens* do *eu* constroem, preenchem, dão densidade ao *eu*. O ser é fundado no aparecer.

Tudo indica que estaria se deslocando, portanto o eixo em torno do qual as subjetividades se constroem. Abandonando o espaço interior dos abismos da alma ou dos sombrios conflitos psíquicos, o eu passa a se estruturar em torno do corpo. Ou mais precisamente, da imagem visível do que cada um é (SIBÍLIA, 2008, p.111).

Houve, portanto, um deslocamento de eixo, da interioridade para a exterioridade. O *eu* é construído a partir do que o outro vê dele, a partir da visibilidade que ele tem. Não no sentido machadiano, da construção de uma identidade interior, da “alma”, como reflexo do olhar exterior. Hoje essa alma, pelo menos naquele sentido, de um *locus* interior de verdade, parece ter deixado de existir. “O espelho machadiano se quebra, dando lugar a espelhos midiáticos, bem como a neuro- e ciberespelhos. No lugar de duas almas, do conflito entre a interioridade e o jogo de máscaras sociais, trata-se de um mundo de reflexos especulares e espetaculares” (FERRAZ, 2009, p.9).

Mas qual a relação entre os modos de subjetivação e a visibilidade? Se voltarmos a alguns textos de Foucault, mesmo que eles tenham sido escritos em análise às relações de força de outra época (a modernidade) podemos encontrar algumas respostas. Para o filósofo, a visibilidade está diretamente associada à subjetividade, na medida em que o olhar do outro repercute um olhar sobre si, ou seja, uma internalização da vigilância, alterando conseqüentemente o modo de ser do sujeito.

A pesquisadora brasileira Ieda Tucherman acrescenta uma pertinente observação sobre a exposição da intimidade na pós-modernidade, baseada na análise foucaultiana do *Panopticum* de Jeremy Bentham – que, segundo Foucault, se estabelecia do seguinte modo:

O princípio é, na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre: esta possui grandes janelas que se abrem para a parte interior de um anel. A construção periférica é dividida em celas, cada uma ocupando toda a largura da construção. Estas celas têm duas janelas: uma abrindo-se para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, dando para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de um lado a outro. Basta então colocar um vigia na torre central e em cada cela trancafiar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Devido

ao efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se na luminosidade, as pequenas silhuetas prisioneiras nas celas da periferia. Em suma, inverte-se o princípio da masmorra: a luz e o olhar de um vigia captam melhor que o escuro que, no fundo, protegia (FOUCAULT, 1979, p.210).

É inegável, como afirma Bauman (2001), que Foucault utilizou o projeto do Panóptico como “arquimetáfora do poder moderno” - que produziu o que o filósofo chamou de “sociedades disciplinares” nos séculos XVIII e XIX, com apogeu no início do século XX. As *sociedades disciplinares* eram caracterizadas por grandes meios de confinamento – primeiro a família, depois a escola, depois a caserna, depois a fábrica, às vezes o hospital e eventualmente a prisão -, operando sempre em um sistema fechado. “Dos múltiplos laços de sua subordinação, a ‘fixação’ dos internos ao lugar era o mais seguro e difícil de romper” (BAUMAN, 2001, p.17). Porém, é válido acrescentar a observação de Bauman de que essa “fixação” ao lugar era algo que também atingia aos “administradores”, aos “rotinizadores”, que eram obrigados a estar no lugar dentro do qual os objetos da rotinização estavam confinados. O dispositivo de Bentham, através da distribuição de espaços e olhares, era capaz de produzir um sistema de disciplina e vigilância, já que, de acordo com Tucherman, “o olhar do outro, sendo sempre possível enquanto vigilância geraria um sistema de interiorização das regras e das normas, fazendo surgir os chamados corpos dóceis” (TUCHERMAN, 2005, p.42).

Entretanto, levando em consideração o que toda a obra de Foucault buscou, que era “desnaturalizar o presente, mostrando-o sempre como resultado de um conflito e de um arranjo de forças e, portanto, arbitrário, não necessário, justo ou lógico” (Ibidem, p.41), Tucherman afirma que há uma linha que atravessa a atualidade nos recentes dispositivos de visibilidade - os blogs, os *reality shows*, as redes sociais, os videologs etc. – que podemos historicizar. Se no passado houve um dispositivo de vigilância em que os sujeitos eram observados sem saberem que estavam sendo vistos, hoje vive-se “um dispositivo de exposição da intimidade, no conjunto deste novo pressuposto de ‘interação social’, que é o de mostrar-se, fazer-se ver (...). Talvez o dispositivo da intimidade (...) seja a original e fatal ironia da vigilância na atual sociedade de controle” (TUCHERMAN, 2005, p.47).

Tucherman faz referência às “sociedades de controle” enunciadas pelo filósofo francês Gilles Deleuze, em 1990, que viriam substituir na contemporaneidade as *sociedades disciplinares* apontadas por Foucault. Se as *sociedades disciplinares* eram caracterizadas por grandes meios de confinamento, as *sociedades de controle*, ao contrário,

operam ao ar livre, não dependem de instituições ou moldes fixos para exercer seu controle. “Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante” (DELEUZE, 1992, p.219). O melhor exemplo para diferenciar os dois tipos de sociedade talvez seja, como mostra o filósofo, o dinheiro, pois “a disciplina sempre se referiu a moedas de ouro – que servia de medida padrão -, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda” (Ibidem, p.222). Esse tipo de mudança reflete uma mutação do capitalismo (que, de maneira simplista, deixa de ser voltado para a *produção* e passa a ser voltado para o *produto*), que é acompanhada por uma evolução tecnológica dos meios de produção, mas também reflete a maneira de viver, o regime de relações sociais entre os indivíduos. Nas atuais *sociedades de controle*, como mostra Deleuze, os antigos confinamentos das sociedades disciplinares começam a sofrer mudanças:

no *regime das prisões*: a busca de penas “substitutivas”, ao menos para a pequena delinquência, e a utilização de coleiras eletrônicas que obrigam o condenado a ficar em casa certas horas. No *regime das escolas*: as formas de controle contínuo, avaliação contínua (...). No *regime dos hospitais*: a nova medicina “sem médico nem doente”, que resgata doentes potenciais e sujeitos a risco (...). No *regime de empresa*: as novas maneiras de tratar o dinheiro, os produtos e os homens, que já não passam pela antiga forma-fábrica. São exemplos frágeis, mas que permitiriam compreender melhor o que se entende por crise das instituições, isto é, a implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação (DELEUZE, 1992, p.225).

Bauman usa o termo “pós-panóptico” para definir a história da modernidade em seu estágio presente. Por conta dos avanços nas tecnologias de comunicação e transporte, hoje se tornou possível que os “administradores” administrem seus subordinados “à distância”, livrando-os do antigo fardo de estarem presentes, presos ao local de controle.

O fim do Panóptico é o arauto do *fim da era do engajamento mútuo*: entre supervisores e supervisados, capital e trabalho, líderes e seguidores, exércitos em guerra. As principais técnicas do poder são agora a fuga, a astúcia, o desvio e a evitação, a efetiva rejeição de qualquer confinamento territorial, com os complicados corolários de construção e manutenção da ordem, e com a responsabilidade pelas consequências de tudo, bem como com a necessidade de arcar com os custos (BAUMAN, 2001, p.18).

Já Fernanda Bruno afirma que se hoje há uma predominância da “visibilidade do indivíduo comum é porque esta deixa de ser uma armadilha que pode aprisionar – como no caso do poder disciplinar - para se afirmar como condição almejada de existência e de reconhecimento” (BRUNO, 2004, p.119). O olhar central do panóptico representava o olho

do poder normalizador, cujo objetivo era de ser interiorizado pelos indivíduos, que seriam alvo e ao mesmo tempo instrumentos do exercício desse poder. Mas segundo Bruno, hoje esse olhar público e coletivo parece não mais estar dado, cabendo aos indivíduos buscá-lo. Nesse sentido, as práticas de exposição de si na internet podem ser vistas como “uma demanda pelo olhar do outro, que se torna assim uma conquista individual, privada e não mais um dado público” (BRUNO, 2004, p.118). A pesquisadora, citando as ideias de Alain Ehrenberg, ainda afirma:

os dispositivos de visibilidade atuais oferecem o olhar do outro e uma cena pública numa realidade social onde o indivíduo só existe se ele é capaz de fazer saber que ele existe. Não por acaso, as tecnologias de comunicação são instrumentos privilegiados na atual constituição da individualidade e da subjetividade (BRUNO, 2004, p.118).

De uma forma ou de outra, o fato é que o final do século XX caracterizou-se por um aprimoramento e avanço na infraestrutura dos recursos de comunicação, principalmente no que dizia respeito à internet. A virada do século viu o *boom* da internet, que passou a ser usada em larga escala nos ambientes de trabalho e em casa. Foi nessa virada, mais precisamente nos primeiros anos do nascente século XXI que surgiram as primeiras redes sociais - os sites de relacionamentos virtuais, que permitem o transporte de amizades do mundo real para o virtual, ou mesmo a criação de novas amizades a partir do mundo virtual. Com o tempo, as redes foram se aprimorando e permitindo, cada vez mais, a exposição de seus usuários, com o compartilhamento de informações, fotos e vídeos, e cada vez de maneira mais fácil e rápida. “Com os weblogs e webcams” e mais recentemente com as redes sociais, “passamos da tentativa de ingresso na mídia para a possibilidade de o indivíduo ser sua própria mídia e criar, conseqüentemente, o seu próprio público” (BRUNO, 2004, p.120). Estes populares sites de exposição mudaram definitivamente a maneira como as pessoas se relacionam com a própria internet e com o mundo. Segundo o consultor de estratégia corporativa e transformação organizacional, Don Tapscott, as redes sociais “estão transformando a internet em um lugar para compartilhar e se relacionar, uma espécie de cibercentro comunitário. Essa geração está transformando a internet de um lugar no qual você encontra informações em um lugar no qual você compartilha informações” (TAPSCOTT, 2010, p.54). E agora que os “telefones” celulares têm cada vez mais acesso à internet, as pessoas podem estar conectadas a todos o tempo todo, aonde quer que forem, por meio de um pequeno dispositivo na palma da mão (TAPSCOTT, 2010).

Os contatos facilitados pelas redes sociais são sem dúvida um dos grandes benefícios que a tecnologia da internet nos trouxe. Mas a qualidade, se assim podemos dizer, desses contatos é questionada e criticada por muitos. Que a internet nos possibilita nos conectar a outros com mais facilidade não há dúvidas, mas para Zygmunt Bauman<sup>10</sup> não é a facilidade de nos conectar a outros o maior atrativo das redes, mas a facilidade de nos *desconectar*. Você inicia amizades muito facilmente; você pode ter centenas, milhares de amigos em uma rede. E ao contrário dos relacionamentos *off-line*, reais, se você não está satisfeito com uma amizade, se você quer romper um relacionamento, você pode simplesmente apertar o botão *delete*. Já o rompimento dos relacionamentos reais é sempre doloroso, muito mais difícil. Para Bauman, no mundo fragmentado da pós-modernidade, essa facilidade de desconexão é o “pulo do gato”, o verdadeiro atrativo das redes sociais. Mas segundo o sociólogo, tal facilidade de desconexão mina os laços humanos, que são constituídos de “uma mistura de bênção e maldição”<sup>11</sup>. Bênção no sentido do prazer proporcionado pela relação de troca e doação intrínsecos a um relacionamento; e maldição no sentido de um certo comprometimento de futuro. Para Bauman, muitos jovens que cultivam as “amizades de *Facebook*”<sup>12</sup> – termo cunhado pelo sociólogo – não têm nem mesmo consciência do que realmente perderam porque nunca vivenciaram esse tipo de situação. Isso produz o curioso fenômeno na contemporaneidade de “estar solitário em uma multidão de solitários. Vivemos a solidão e a multidão ao mesmo tempo”<sup>13</sup>, afirma Bauman.

O medo do contato com o outro, que trazia os “perigos de traição involuntária”, por gestos, mímica, expressão do olhar - que os modernos tanto temiam nos ambientes públicos e por isso passaram a privilegiar os espaços privados e um círculo de convivência cada vez mais pessoal; bem como a estratégia extrema de, como diria Richard Sennett (1993), chegar ao ponto de simplesmente não sentir, a fim de não expressar nada revelador sobre a frágil personalidade do *eu* - parece ser uma das heranças mais permanentes da

---

<sup>10</sup> Zygmunt Bauman concedeu entrevista exclusiva ao *Núcleo de Pesquisa em Estudos Culturais*, através de produção da *CPFL Energia* e do *Fronteiras do Pensamento*. Vídeo disponível em [www.youtube.com/watch?v=LcHTeDNIarU](http://www.youtube.com/watch?v=LcHTeDNIarU). Último acesso em 14 de maio de 2014.

<sup>11</sup> Declaração retirada da entrevista de Zygmunt Bauman ao *Núcleo de Pesquisa em Estudos Culturais*, através de produção da *CPFL Energia* e do *Fronteiras do Pensamento*. Vídeo disponível em [www.youtube.com/watch?v=LcHTeDNIarU](http://www.youtube.com/watch?v=LcHTeDNIarU). Último acesso em 14 de maio de 2014.

<sup>12</sup> *Idem* à nota 5.

<sup>13</sup> *Idem* à nota 5.

modernidade para a pós-modernidade. As novas tecnologias aprimoraram as estratégias de proteção. Através do “envio e recepção de mensagens virtuais” nos computadores e celulares, substituiu-se o contato pessoal. Podemos, nas palavras de Zygmunt Bauman, “sentir permanentemente o ‘conforto de estar em contato’ sem os desconfortos que o verdadeiro ‘contato’ reserva. Substituímos os poucos relacionamentos profundos por uma profusão de contatos pouco consistentes e superficiais” (BAUMAN, 2005, p.76).

O sociólogo vai além e arrisca dizer que os novos “celulares visuais”, planejados para transmitir imagens, além de vozes e mensagens escritas, provavelmente não encontrarão um mercado de massa consumidor, pois “a necessidade de olhar no olho o parceiro do contato visual (ainda que virtual), privará o papo por celular da principal vantagem pela qual ele é entusiasticamente adotado pelos milhões que anseiam estar em contato e, ao mesmo tempo, manter a distância” (BAUMAN, 2005, p.76), a saber, “eliminar da troca a simultaneidade e a continuidade, impedindo-a de se tornar um diálogo genuíno e, portanto, arriscado” (Ibidem, p.76). O envio e a recepção de mensagens atende bem a essa demanda. Em segundo lugar vem o contato auditivo que, mesmo sendo um diálogo, fica livre do contato visual, tão temido pela “ilusão de intimidade portadora de todos os perigos de traição involuntária” (Ibidem, p.76).

Andy Hargreaves escreve sobre as “séries episódicas de interações diminutas” que estão gradualmente substituindo “as conversas familiares e os relacionamentos sólidos” (HARGREAVES *apud* BAUMAN, 2005, p.101). Segundo Bauman, devido aos “contatos facilitados” pela tecnologia temos perdido a habilidade de nos relacionarmos face a face com pessoas reais, ficamos com vergonha desse contato e tendemos a nos apoiar, nos esconder atrás de mensagens virtuais, “no intuito de escaparmos de interações complexas, confusas, imprevisíveis, difíceis de interromper e de abandonar com as pessoas reais que estão fisicamente à nossa volta” (BAUMAN, 2005, p.101).

Além disso, são frequentes as críticas aos meios de comunicação atuais no que diz respeito à construção das identidades individuais. Principalmente a internet, que é acusada, entre outras coisas, de ser um instrumento na contemporaneidade para “jogar com a identidade”, ou “criar falsas identidades”, ou “fragmentar/desintegrar identidades”. Mas, segundo Bauman, poderíamos dizer que tais concepções mostram-se superficiais ou até mesmo injustas, devido à condição do mundo atual, que já é por si só fragmentada. Ele nos adverte:

Em nosso mundo fluido, comprometer-se com uma única identidade para toda a vida, ou até menos do que a vida toda, mas por um longo tempo à frente, é um negócio arriscado. As identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter. (...) Se essa é a condição que todos nós temos de conduzir, a contragosto, os nossos assuntos do dia a dia, seria insensato culpar os recursos eletrônicos, como os grupos de bate papo na internet ou as redes de telefones celulares, pelo estado das coisas. É justamente o contrário: é porque somos incessantemente forçados a torcer e moldar as nossas identidades, sem ser permitido que nos fixemos a uma delas, mesmo querendo, que instrumentos eletrônicos para fazer exatamente isso nos são acessíveis e tendem a ser entusiasticamente adotados por milhões” (BAUMAN, 2005, p.96).

Para Bauman, não são os aparelhos eletrônicos, ou as redes sociais que fazem os indivíduos terem identidades fluidas, mas a condição pós-moderna. Se na modernidade havia uma fixidez das identidades, que eram buscadas incansavelmente pelos indivíduos e por eles sustentadas, na pós-modernidade as identidades são fluidas, voláteis, cambiáveis, flexíveis - assunto que trataremos no próximo item.

Uma das redes sociais de sucesso mais recente é o *Instagram*<sup>14</sup>, aplicativo de celular criado no final de 2011, que permite a seus usuários o compartilhamento instantâneo de fotos tiradas no aparelho. Em apenas três meses de seu lançamento o *Instagram* já possuía um milhão de usuários e em um ano e meio de existência o aplicativo foi comprado em uma transação, estimada pela imprensa americana, de um bilhão de dólares pela maior rede social da atualidade, o *Facebook*<sup>15</sup>. Tamanho sucesso nos faz pensar sobre as razões para tão grande adesão do público. Ao analisarmos a rede social, vemos que ali não está em jogo o diálogo, nem a produção ou distribuição de discurso – visto que o espaço para escrita se limita a breves comentários. Poderíamos dizer que também não se trata de, necessariamente, prezar pela arte da fotografia em si, pois as câmeras de celular – que são os instrumentos utilizados na maior parte das vezes para a “postagem” de fotos no aplicativo - não se comparam em nada à qualidade e aos recursos fotográficos das máquinas fotográficas. Do que se trata então? O *Instagram* é a pura expressão de uma cultura imagética, de uma sociedade espetacular, em um tempo que traduz e legitima as experiências de vida na medida em que elas são exibidas (e vistas). No mundo dos negócios virtuais, aquele que souber captar e entender melhor o tempo e as

---

<sup>14</sup> Disponível em [www.instagram.com](http://www.instagram.com). Último acesso em 14 de maio de 2014.

<sup>15</sup> Informações retiradas da matéria *Entenda a curta história do Instagram, comprado pelo Facebook*, publicada em 10/04/12 no site de notícias *GI*. Disponível em <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2012/04/entenda-curta-historia-do-instagram-comprado-pelo-facebook.html>. Último acesso em 14 de maio de 2014.



características da sociedade em que vivemos, este certamente fará redes sociais (ou o que mais vier) de sucesso.

Poderíamos apontar ainda mais uma tendência das sociedades ocidentais contemporâneas que tem resultado na produção de novos recursos eletrônicos: a conectividade/disponibilidade contínua – que vai de par com o já mencionado desmoronamento da fronteira entre tempo de trabalho e lazer. Mas não é só isso, trata-se de poder estar *online*, disponível, conectado, informado 24 horas por dia. Tem-se a ilusão de poder saber de tudo que está ocorrendo no mundo a qualquer hora, ou de poder falar com qualquer pessoa (claro, que possua também um computador, mas principalmente – por sua portabilidade – um celular com internet) a qualquer hora. Outra rede social recente que está em alta é o *WhatsApp Messenger*, um aplicativo de mensagens multiplataforma que permite trocar mensagens pelo celular sem pagar por SMS, além de permitir o compartilhamento de imagens, áudio e vídeos em uma conversa. Usado por 450 milhões de pessoas por mês, das quais 70% o manuseiam diariamente, o aplicativo registra um milhão de novos usuários por dia<sup>16</sup>. “Mensagens Simples. Pessoais. Em tempo real”<sup>17</sup> é o slogan do seu site. De fato, para a comunicação instantânea, muitos têm trocado a maior rede social, o *Facebook*, pelo *WhatsApp* – tanto que em fevereiro deste ano o aplicativo foi comprado pelo *Facebook* por 16 bilhões de dólares<sup>18</sup>.

Na sociedade do espetáculo, a visibilidade é tudo. Nas redes sociais, “nos blogs pessoais, webcams e reality shows, pouco importa a distinção aparência/realidade - a verdade é o que se mostra, pois não reside numa interioridade prévia e mais autêntica, mas é produzida no ato mesmo de se mostrar” (BRUNO, 2004, p.119). Nesse sentido, as redes sociais têm cumprido papel fundamental nos modos de subjetivação dos indivíduos, através da auto-exibição. No *Facebook*, por exemplo, encontramos pessoas que narram literalmente o passo a passo de seus dias. Narram, é importante ressaltar, de maneira breve e sucinta; não tem nada que ver (a raras exceções) com as antigas práticas literárias. São relatos curtos. Como que para “bater ponto”. Só fazer um *check-in* – inclusive, esta é uma das ferramentas do *Facebook*, através da qual os usuários podem tornar conhecida sua

---

<sup>16</sup> Informações retiradas da matéria *Facebook compra o aplicativo WhatsApp por US\$ 16 bilhões* publicada em 19/02/2014 no site de notícias *GI*. Disponível em <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2014/02/facebook-compra-o-aplicativo-whatsapp-por-us-16-bilhoes.html>. Último acesso em 19 de maio de 2014.

<sup>17</sup> Disponível em [www.whatsapp.com](http://www.whatsapp.com). Último acesso em 19 de maio de 2014.

<sup>18</sup> *Idem* à nota 16.

localização geográfica. Seus amigos e familiares – e também pessoas que não são próximas – podem saber onde elas estão, o que estão fazendo e com quem estão. Na verdade, um completo desconhecido pode acompanhar “de perto” a vida daqueles que utilizam, em todos os seus recursos, as redes sociais como o *Facebook*. Narra-se e em boa parte das vezes exibem-se também imagens dos lugares onde se está, dos amigos com quem se está, do que se está comendo, o que se está pensando, novas aquisições materiais (que englobam de tudo: livros, carros, roupas, casas, esmaltes etc.). Exibe-se tudo: do importante, como passar em um concurso, ao mais trivial, como tomar um café. Exibe-se a intimidade, o cotidiano, a vida. Os acontecimentos vão ganhando legitimidade na medida em que são exibidos. Para a crescente parcela daqueles que aderiram às redes sociais, o que não mostramos, o que não contamos, o que as pessoas não veem, o que não ficam sabendo, temos a impressão de que é como se não tivesse acontecido. É preciso tornar visível, pública, uma experiência para que ela exista. Afinal, nessa sociedade de imagens espetaculares, o que não aparece é bem provável que não exista. Se em tempos modernos, Richard Sennett nos apontou as tiranias da intimidade, hoje vivemos as tiranias da visibilidade. Geralmente essa obrigação de visibilidade não é sentida, pois, como disse Bauman, “a prática da exposição pública, do ‘strip-tease espiritual público’, podemos dizer, já foi internalizada, não é mais imposta”<sup>19</sup>. Mas de vez em quando, navegando na rede, você pode dar de cara com a agonia ou crítica de alguns que em algum momento se apercebem dessa tirania:

Hoje em dia se você não divulgar sua vida e o que está acontecendo nela você é considerado metido ou que não está feliz. Praticamente temos que ser obrigados a ficar colocando tudo no *facebook*! Pelo amor de Deus *né*, chega a ser engraçado! Quem sabe da nossa vida tem que ser as pessoas que querem o nosso bem e que são importantes pra nós, não as que querem saber para fofocar! [#xôgentefoqueira](#) (P.S., usuária do *Facebook*, em um “post” na rede social)<sup>20</sup>.

Abriu o *facebook* procurando distração. Conseguiu o que queria, mas a felicidade, aquilo que precisava, esperava lá fora. Com a janela fechada, deu com a cara na tela. Bateram palmas silenciosas no enterro de sua alma cibernética (Lucas Vizani, usuário do *Facebook*, em um post na rede social)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Declaração retirada da entrevista de Zygmunt Bauman ao jornalista Sílio Boccanera, do programa televisivo *Milênio*, da *Globo News*, exibida em 16/01/12. Vídeo disponível em <http://g1.globo.com/globo-news/milenio/platb/?s=zygmunt+bauman>. Último acesso em 14 de maio de 2014.

<sup>20</sup> Post retirado do site da rede social *Facebook*. Disponível em [www.facebook.com](http://www.facebook.com). Último acesso em 19 de maio de 2014.

<sup>21</sup> Idem à nota 20, com identificação requisitada e consentida.

### 3.4. Ser ou estar (ou mal-estar) na pós-modernidade

Se na modernidade havia uma fixidez das identidades – o sujeito tinha uma identidade una, a qual ele buscava descobrir e, uma vez descoberto, sustentar e ser coerente no decorrer do tempo; se havia o *Projet de la Vie*, de Sartre -, como mencionado, na pós-modernidade há uma fluidez de identidades. A identidade é vista não como algo intrínseco ao indivíduo, a qual ele deve buscar descobrir em seu interior, mas passa a ser vista como algo que ele escolhe para si. “Algo se afrouxa naquela fadiga de ter que ser *eu*, nessa condenação existencial e nessa compulsão de ser si mesmo, obedecendo às verdades inscritas na própria interioridade insondável” (SIBÍLIA, 2008, p.111). O homem pós-moderno escolhe a identidade que quer ter. E uma vez escolhida ele não precisa carregá-la consigo pelo resto da vida; pode mudá-la se desejar – aliás, dir-se-ia que ele deveria fazê-lo com certa frequência. Na pós-modernidade, aquele que não muda é considerado ultrapassado, estagnado, ineficaz. Vive-se em um tempo de constante mudança e aquele que não muda com ele deixa de corresponder às suas demandas, torna-se, uma vez mais, ineficaz. Há uma demanda por constantes mudanças também nas identidades individuais na pós-modernidade. Dessa forma, as antigas práticas privadas silenciosas de descoberta e construção do *eu* praticamente deixaram de existir. De fato, a leitura e a escrita de longos romances (salvo algumas exceções de fenômenos contemporâneos), a elaboração de cartas e a escrita de si em diários remetem “aos ritmos cadenciados e ao tempo esticado de outras épocas, hoje flagrantemente perdidos. Tempos idos, atropelados pela agitação da vida contemporânea e também pela eficácia inegável de tecnologias como os telefones, e-mails, celulares e internet” (SIBÍLIA, 2008, p.57).

No atual cenário - de identidades voláteis, construídas naquilo que é visível aos olhos do público -, o mercado tem sabido “aproveitar a oportunidade”. Na verdade, não temos como saber se a situação é oportuna para o mercado ou se a situação só é como é por causa de uma sociedade mercadológica e consumista. O fato é que cada vez mais o consumo tem servido de combustível e ferramenta para a criação de novas identidades, afinal, como observa Bauman,

selecionar os meios necessários para conseguir uma identidade alternativa de sua escolha não é mais um problema (isto é, se você tem dinheiro suficiente para adquirir a parafernália obrigatória). Está à sua espera nas lojas um traje que vai transformá-lo imediatamente no personagem que você quer ser, quer ser visto sendo e quer ser reconhecido como tal (BAUMAN, 2005, p.90-91).

A lógica consumista sustenta-se em uma troca constante, não necessariamente (na maior parte dos casos não) “necessária”, de um objeto por outro melhor, mais moderno, mais eficaz. Os modos de ser e estar na pós-modernidade têm sido permeados por esse modo de funcionamento. Hoje há, podemos dizer, um consumo de identidades, que são trocadas uma a uma por outra, que agrada mais, que seja mais atual, que tenha um estilo diferenciado, que seja mais eficaz, que esteja “mais na moda”. A esse respeito, Bauman cita um brilhante exemplo bem prático do que estava ocorrendo em Londres, na época em que produziu o livro *Identidade*:

Após a introdução das “multas em decorrência dos congestionamentos” para quem dirigir carros no centro de Londres, ser “piloto de motoneta” se tornou imediatamente algo obrigatório para londrinos preocupados com a moda (mas não, obviamente, por muito tempo...). Não foi só a motoneta que se tornou “um *must*”, mas também os trajes especialmente desenhados, indispensáveis para qualquer um que deseje apresentar em público a sua nova “identidade de piloto de motoneta” – como uma jaqueta de couro da *Dolce & Gabana*, um tênis vermelho de cano alto da *Adidas*, um capacete prateado da *Gucci* ou óculos de sol ao estilo atlético com lentes amareladas da *Jill Sander*... (BAUMAN, 2005, p.91).

O consumo, como se vê, ajuda a criar novas identidades e as identidades, ao mesmo tempo, são também consumidas pelos consumidores. Como trocar de roupa, de celular ou de carro. Mas não é só isso. O sociólogo Stuart Hall ainda aponta para mais uma “contribuição” do consumismo para o que ele chama de “deslocamento de identidades”. Segundo ele, o consumismo global cria possibilidades de “identidades partilhadas” para pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo e que em princípio teriam identidades completamente diferentes. Elas se tornam “‘consumidores’ para os mesmos bens, ‘clientes’ para os mesmos serviços, ‘públicos’ para as mesmas mensagens e imagens” (HALL, 2005, p.74). Nesse mundo globalizado, as diferenças e as distinções culturais, que até então forneciam fortes âncoras às identidades, ficam “reduzidas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas” (HALL, 2005, p.75). Essa é uma das características da *globalização*, que, embora não seja nosso objeto de análise nesse trabalho, traz definitivamente fortes implicações na concepção de identidade dos indivíduos pós-modernos. Segundo Giddens, a globalização implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica da sociedade como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço

(GIDDENS, 1991). Ora, se em determinado momento, no século XIX, o indivíduo passou a ser visto como “sujeito sociológico”, aquele cuja identidade era constituída a partir de uma *integração* do *eu* interior com a sociedade, e se os fenômenos globalizatórios têm mudado a concepção clássica de sociedade, a globalização tem mudado também a constituição das identidades. Não é por acaso que Hall classifica um terceiro tipo de sujeito ao longo da história da modernidade (além dos já descritos, *sujeito do Iluminismo* e *sujeito sociológico*), o *sujeito pós-moderno*, um sujeito fragmentado, composto não de uma, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Pois, “as identidades, que compunham as paisagens sociais ‘lá fora’ e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as ‘necessidades’ objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais” (HALL, 2005, p.12). O sujeito pós-moderno, segundo Hall, é

conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 1987). (...) Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu” (HALL, 1990). A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2005, p.13).

Para Bauman, a grande característica da identidade na pós-modernidade não é a de ser descoberta, criada, construída - ou até comprada (por mais que este seja um recurso usado com frequência na atual conjuntura). A grande característica da identidade na pós-modernidade é a de não ser “demasiadamente firme”, não “aderir depressa demais ao corpo”. Ou seja, é a sua volatilidade, sua capacidade de mudar de forma fácil ou frequente. “O eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se – mas evitar que se fixe” (BAUMAN, 1998, p.114). O sociólogo vai além e diz que o maior problema hoje é a incerteza sobre qual identidade escolher e, uma vez escolhida, por quanto tempo permanecer com ela. “A construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável (...) Você nunca saberá ao certo se a identidade que agora exhibe é a melhor que pode obter e a que provavelmente lhe trará maior satisfação” (BAUMAN, 2005, p.91).

Se no auge do século XIX a sexualidade obteve lugar de privilégio na enunciação de verdades sobre os indivíduos modernos, através da descoberta e confissão de desejos, Sibília (2008) afirma que na contemporaneidade a sexualidade sai do centro das discussões – pelo menos no sentido de determinação de verdade sobre as identidades dos sujeitos. Bauman afirma que o “equipamento sexual” do corpo passa a ser mais um recurso à disposição na elaboração de novas identidades: “o desafio, ao que parece, é esticar ao máximo o potencial de geração de prazer desse ‘equipamento natural’ – testando, uma por uma, todas as formas conhecidas de ‘identidade sexual’ e talvez inventando outras mais no caminho” (BAUMAN, 2005, p.91-2).

Voltando à metáfora do jogo utilizada pelo sociólogo (citada no início do capítulo), na pós-modernidade, o “jogo curto” (tido como estratégia sensível das jogadoras e jogadores diante de um mundo fragmentado, que muda as regras a todo instante)

significa tomar cuidado com os compromissos a longo prazo. Recusar-se a ‘se fixar’ de uma forma ou de outra. Não se prender a um lugar, por mais agradável que a escala presente possa parecer. Não se ligar a vida a uma vocação apenas. Não jurar coerência ou lealdade a nada ou a ninguém. Não controlar o futuro, mas se recusar a empenhá-lo: tomar cuidado para que as consequências do jogo não sobrevivam ao próprio jogo e para renunciar à responsabilidade pelo que produzam tais consequências (BAUMAN, 1998, p.113).

Além dos modos de ser e estar, poderíamos também analisar o *mal-estar* das pessoas na contemporaneidade, afinal, como afirma Joel Birman, “as formas de estruturação do sujeito se evidenciam melhor pela captação de suas formas de padecimento” (BIRMAN, 2012, p.56). Partindo deste pressuposto, os mal-estares contemporâneos também podem fornecer pistas sobre a constituição das identidades hoje.

Segundo Birman, não há dúvidas de que os mal-estares que assolam os indivíduos hoje são diferentes dos mal-estares que assolavam os indivíduos modernos. Existem divergências entre os especialistas quanto às interpretações de tais mal-estares, mas é de consenso geral uma transformação nas formas de mal-estar. Valendo-se dos quadros que vêm aparecendo nas escutas clínicas, Birman afirma:

no lugar das antigas modalidades de sofrimentos centrados no conflito psíquico, nos quais se opunham os imperativos das pulsões e os das interdições morais, o mal-estar se evidencia agora como dor, inscrevendo-se nos registros do corpo, da ação e das intensidades (BIRMAN, 2012, p.65).

Com essa mudança, cabe a observação, houve uma inversão nos lugares ocupados pela psicanálise e pela psiquiatria. Pois “o sujeito tomado como objeto da psicanálise é

estritamente histórico, corresponde ao ‘indivíduo monadológico, relativamente autônomo, na qualidade de palco do conflito inconsciente entre os instintos e a proibição’” (ADORNO *apud* ZIZEK, 1992, p.24). Se hoje estas condições vêm mudando – como veremos um pouco mais adiante – os modos de subjetivação também mudam e mudam também seus padecimentos. Se desde o fim do século XIX, como já mencionado, a psicanálise ocupava um lugar privilegiado de poder social e discurso teórico sobre o psíquico, tendo como subalterna a psiquiatria, hoje estes lugares se inverteram. E a psiquiatria orientando-se por discursos neurocientíficos, acredita ter e dominar os melhores recursos para regular com mais eficácia o dito mal-estar pós-moderno (BIRMAN, 2012), sobre o qual Birman aponta alguns indícios clínicos:

É na prevalência dos registros do corpo, da ação e da intensidade que o mal-estar se faz patente na atualidade (...) o pensamento e a linguagem tendem a desaparecer como eixos ordenadores do mal-estar na atualidade, enquanto assumiam anteriormente uma posição nobre na descrição do mal-estar (BIRMAN, 2012, p.67).

Além disso, o filósofo esloveno Slavoj Zizek trouxe nos anos 90 o conceito de “dessublimação repressiva”, que teria substituído na contemporaneidade a “sublimação”, de Freud, que vigorara sobre o homem moderno. Este conceito pode ajudar a entender os mal-estares na pós-modernidade e também o próprio sujeito pós-moderno.

A *sublimação*, de Freud, dizia respeito ao controle pelo *eu* de seus impulsos e instintos mais selvagens e inatos, como a erótica e a agressividade. O *eu* era visto como mediador entre a “substância libidinal não sublimada” (o Id) e a “repressão” social, as demandas do meio social (o supereu). De acordo com Zizek, a *dessublimação* consistiria na redução do *eu* ao inconsciente, tornando-se automático e perdendo sua autonomia mediadora-reflexiva. Mas mesmo esse comportamento automático, inconsciente, irrefletido - supostamente característico do Id, da “substância libidinal não sublimada”, aquela essência instintiva e inata do *eu* – já estaria servindo à “repressão”, às demandas sociais. “A instância do controle, da ‘repressão’ social, assenhorou-se imediatamente das pulsões inconscientes” (ZIZEK, 1992, p.24). Zizek explica melhor o fenômeno da *dessublimação repressiva* neste trecho do livro *Eles não sabem o que fazem – o sublime objeto da ideologia*:

A situação tradicional do burguês liberal, que recalca, por meio de sua “lei interna”, seus impulsos inconscientes, que tenta dominar, por meio do autodomínio, sua própria “espontaneidade” pulsional, sofre uma inversão, na medida em que a instância do controle social não mais assume a forma de uma “lei” ou de uma “proibição” interna que exige a

renúncia, o autodomínio etc., mas, antes, assume a forma de uma instância “hipnótica” que inflige uma atitude de “se deixar levar pela correnteza”, e cuja ordem se reduz a um “Goza!” – o próprio Adorno já o disse -, à imposição de um gozo obtuso ditado pelo meio social, inclusive pelos analistas anglo-saxões, cuja principal preocupação é tornar o indivíduo capaz de um “gozo normal, livre, espontâneo...” (ZIZEK, 1992, p.21).

Em outras palavras, hoje os padecimentos do indivíduo, seu mal-estar, não advêm da “repressão”, das “proibições”, das coerções do meio social, mas de uma demanda internalizada que dita a necessidade de satisfação livre dos desejos, da realização livre dos impulsos e de bem-estar constante. Já foi dito que hoje se instaurou uma “ditadura da felicidade”, em que é preciso estar bem sempre, mais que bem.

Nesse sentido, as redes sociais virtuais, tão difundidas nas sociedades ocidentais – e por que não, hoje, também, orientais? -, são um ótimo exemplo dessa lógica dominante. É praticamente impossível ver “exibições públicas” de “infelicidade” – um dia ruim, sentimentos negativos, acontecimentos de insucesso, confissões de erros ou falhas. Tais acontecimentos, que fazem parte da vida de qualquer ser humano, não existem nas vidas virtuais perfeitas.

Para Zygmunt Bauman, “os mal-estares pós-modernos nascem da liberdade em vez da opressão” (BAUMAN, 1998, p.156). Os mal-estares advindos da opressão eram típicos do mundo moderno, um “mundo de leis duras, severas e ostensivamente inabaláveis, que deixa ao indivíduo exclusivamente o dever de se ajustar e conformar” (Ibidem, p.156). Mas Bauman acrescenta que esse gênero de sociedade oferecia um pouco de segurança à custa de um pouco de liberdade. Já o mundo pós-moderno oferece cada vez mais liberdade individual ao preço de cada vez menos segurança.

### **3.5. Cultura somática**

No cenário atual da pós-modernidade, não poderíamos deixar de apontar mais um fenômeno que tem influenciado significativamente os modos de ser e estar no mundo dos indivíduos. Como vimos no último capítulo, enquanto na modernidade havia uma valorização da interioridade e do homem psicológico, ao mesmo tempo em que ficava claro um conflito do *eu* com as coerções sociais, hoje a tendência é de se esvaziarem essas características em função também do desenvolvimento da neurociência e do estudo da genética e da bioquímica do corpo. Como se tudo que acontece dentro do ser humano, os



sentimentos, os pensamentos, as crenças e os sonhos fossem explicados através da base material do corpo. A partir da disseminação cultural e midiática de saberes e práticas neurocientíficas e biológicas, aquilo que somos vem sendo diretamente remetido (e reduzido) ao cérebro, ao plano molecular do corpo (genes) e à bioquímica corporal (especialmente hormônios). O estranho passa a ser remetido, cada vez mais, de modo simplificado, a categorias diagnósticas. Pode-se apontar essa tendência como mais um traço constituinte das identidades na pós-modernidade. É

a passagem de um modo de subjetivação que marcou a modernidade, ancorado em uma concepção de interioridade psicologicamente configurada, para a tendência, cada vez mais presente nos saberes e na cultura atual, de remeter todos os fenômenos antes associados à vida espiritual, interior, psicológica ou psíquica à materialidade do cérebro, a seu funcionamento equiparado ao dos computadores (FERRAZ, 2008, p.184).

Começamos por analisar, de maneira breve, o papel protagonista que a biologia ganhou em nossa sociedade nas últimas décadas. Se antes a física era aquela que possuía tal papel, tanto na Segunda Guerra Mundial como ciência absoluta, como também na Guerra Fria como saber-poder, hoje é a biologia que assume este lugar. Segundo Ieda Tucherman, Luiza T. Oiticica e Cecília B. C. Cavalcanti, há algumas razões para essa mudança de configuração: de um lado, “o esvaziamento de legitimidade de qualquer lógica transcendente” (TUCHERMAN et al., 2010, 278) e, do outro, três fatores diversos que se complementam. O primeiro tem relação direta com a economia, pois traz os efeitos positivos produzidos pelas biotecnologias - associação da biologia com a indústria -, que vemos crescer através da indústria dos fármacos desde a década de 60; o segundo tem a ver com a genética molecular e seu vasto campo aberto para “artificializar a vida, alterar seu curso, corrigir seus percursos e, no limite, afastar a morte do horizonte onde sempre nos espreitou” (Ibidem, p.278); o terceiro trata-se do desenvolvimento das técnicas de visualização do corpo – “que têm seu início na descoberta do Raio X e prosseguem passando por endoscopias, ultrassonografias, ressonâncias magnéticas e PET-scans, permitindo que absolutamente tudo seja visível e, portanto, conhecido no que toca ao humano” (Ibidem, p. 278). E para as pesquisadoras, “este conjunto de elementos tornou possível à biologia não apenas falar de quase qualquer coisa como de, legitimamente, discursar sobre o humano” (TUCHERMAN et al., 2010, 278).

O que se segue é uma intensa divulgação de saberes e práticas científicas pela mídia, pois, como mostram as pesquisadoras, se no século XVII o papel de “intérprete da

ciência” cabia aos filósofos (tais como Descartes, Voltaire e tantos outros) e, secundariamente, aos professores responsáveis pela educação e formação das mentes, hoje é a mídia “quem produz referência na nossa sociedade tecnológica de informação: são suas matérias que determinam para o campo social aquilo que é pertinente, o que é marginal e o que é sem propósito ou anacrônico” (TUCHERMAN et al., 2010, 278). Os assuntos são muitos, vão desde a inovação de pesquisas científicas, passando por meio-ambiente e alimentos transgênicos, até clonagem. De acordo com o tema do presente trabalho, nos focaremos no desenvolvimento das neurociências (o estudo do cérebro) e da engenharia genética (estudo dos genes). Ambas têm sido utilizadas, cada vez mais, para explicar os fenômenos da alma, traços de personalidade, distúrbios e problemas mentais ou emocionais. Na pós-modernidade, uma cultura somática vem substituir a cultura letrada da modernidade. Há, como nos aponta Ferraz, um “esgotamento cultural da referência letrada” (FERRAZ, 2008, p.183) e da “memória cultural tradicionalmente consignada em livros” (Ibidem, 184). Na atual cultura consumista e pragmática, o uso da literatura muitas vezes fica restrito à leitura de “livros de ‘vitaminas filosóficas’, de citações de filósofos e escritores deslocadas de seu contexto, para rápido consumo e uso imediato, como moeda de prestígio cultural e social” (Ibidem, 2008, p.184).

Para verificarmos a problemática da cultura somática, vale a pena nos determos brevemente em um produto cultural contemporâneo: tomemos como exemplo um romance pós-moderno de Ian McEwan, intitulado *Sábado*. O livro narra um dia da vida de um neurocirurgião londrino de alto gabarito, Henry Perowne. O dia é 15 de fevereiro de 2003, quando se preparava a maior manifestação popular que Londres já viu, com um milhão de pessoas nas ruas a protestar contra a invasão iminente do Iraque. Henry, porém, permanece passivo aos acontecimentos, não se envolve em “assuntos políticos”. Seu único envolvimento, se assim podemos chamar, é quando fica preso em uma rua sem saída por causa de um bloqueio provocado pela passeata. É nesse momento que acontece um pequeno acidente envolvendo o carro de Henry e de um homem “fora-da-lei” com problemas neurológicos, Baxter. O médico detecta a doença do chefe da gangue e é através do seu conhecimento que ele consegue se safar da enrascada. Mais tarde, porém, os bandidos, em um ato de vingança, acham a casa de Henry, invadem-na e ameaçam sua família - de machucar, estuprar e matar. Resumindo todo o conflito e suspense, a filha do neurocirurgião convence Baxter a não fazer nada e Henry oferece tratamento médico a ele. Mas o chefe da gangue acaba por cair da escada e tem uma convulsão. O médico recebe

uma chamada para a realização de uma cirurgia. Quando chega ao hospital, é Baxter quem está na mesa de operação. Apesar de todos os acontecimentos e sentimentos recentíssimos, Henry, profissionalmente, realiza a cirurgia como se fosse outra qualquer e o chefe da gangue, apesar de perder muito sangue, sobrevive.

Sem querer nos deter à história e ao drama do romance, falaremos sobre a influência de uma cultura somática na sociedade e literatura ocidentais contemporâneas. Eis um trecho do livro que descreve Baxter, o chefe da gangue, quando eles já haviam invadido casa e o criminoso acabara de quebrar o nariz do sogro de Henry com um soco e continuava a ameaçar toda a família (enquanto isso, o médico tentava pensar rapidamente o que fazer e como se defender):

Baxter é um caso especial – um homem que acredita que não tem futuro e que, portanto, está livre de consequências. E isso é apenas a moldura. Dentro dela estão perturbações singulares, a expressão individual da sua condição – impulsividade, autocontrole fraco, paranoia, alterações bruscas de estado de ânimo, depressão contrabalançada por surtos de sangue-frio (...). E agora será a vez do Baxter violento. Ainda não há nenhuma deterioração intelectual óbvia – as emoções irão embora primeiro, junto com a coordenação física. Qualquer pessoa com algo consideravelmente acima de quarenta sequências CAG repetidas no meio de um obscuro gene no cromossomo quatro é obrigada a cumprir o mesmo destino, à sua maneira particular. *Está escrito*. Nenhuma quantidade de amor, de remédio, de aulas de Bíblia ou de anos de prisão pode curar Baxter ou desviá-lo do seu curso. Está escrito letra por letra nas proteínas (MCEWAN, 2013, p.225).

Como se vê, o comportamento e a personalidade de Baxter são explicados pela doença neurológica que ele tem. Ora, se o problema do chefe da gangue é de origem genética, primeiro, ele não teria culpa de seus atos e, segundo, este seria seu destino. Ou seja, não adiantaria correção, amor ou religião, nada, nenhum mecanismo de disciplina ou correção – tão enfatizados na modernidade – poderia mudá-lo.

Não só o personagem de Baxter, mas todo o romance se passa desta maneira, com os acontecimentos, conceitos, ações e reações sendo explicados e descritos de acordo com a base material do corpo, as reações químicas deste. A própria literatura é afetada, como neste trecho do livro: “Henry tenta apagar de sua voz não só o pânico, mas também o tom de súplica. Quer parecer um homem razoável. Só o consegue parcialmente. Sua pulsação cardíaca torna a voz fina e irregular, os lábios e a língua parecem inchados” (MCEWAN, 2013, p.231). Como se pode ver, tudo é relacionado diretamente ao corpo e por ele explicado.

Por outro lado, o livro mostra o poder do cientista quase como um deus, ao mesmo tempo em que tece uma crítica a este, mais especificamente aos neurocientistas, pois é *como se* achassem que podem e que poderão explicar tudo através da materialidade - é só uma questão de tempo. O pensamento que rege a atitude dos neurocientistas é o reducionismo - ou seja, reduzir todas as esferas da vida humana à materialidade - e o naturalismo radical - acreditar que tudo será explicado pela materialidade. Mas não se trata somente dos neurocientistas, mas do pensamento que permeia toda a cultura ocidental contemporânea, uma cultura somática, que atribui aos fenômenos mentais e emocionais - e de maneira indireta, sociais - explicações com base na materialidade do corpo.

As consequências dessa cultura são práticas. Como já citado, se na modernidade a psicanálise teve lugar privilegiado na busca de soluções para os problemas da alma, hoje ela foi “jogada para escanteio” e o que ocorre nos consultórios de terapia é uma crescente medicalização dos pacientes. Se uma pessoa está deprimida, por exemplo, não se busca encontrar a origem, a razão pela qual ela se encontra desta maneira, ela é apenas medicada com *Prozac*. Em outras palavras, não se busca encontrar a causa do problema, mas remediar os efeitos; não se busca nos meandros da alma, nas memórias, no *eu* do indivíduo, como outrora, as causas da presente depressão. Esta, por sua vez, é atribuída à química do corpo, a distúrbios hormonais ou a moléculas do cérebro, que, se tratando de matéria, em tese, pode ser corrigido com medicação.

Por conta disso, vemos surgir, nas palavras de Ferraz, “uma curiosa tradutibilidade entre todo o vivido e os neurônios” (FERRAZ, 2008, p.189). Surgem expressões e palavras como “correlato neural”, “tradução” e outras para explicar a relação entre a materialidade do corpo e a experiência, entre o cérebro e o pensamento/emoção. Mas tais palavras não explicam, de fato, essa relação (se é que há uma relação). O neurocientista uruguaio Iván Izquierdo utiliza com frequência o termo “tradução”, como vemos nos seguintes trechos de seu livro *Memória*: “Ao converter a realidade em um complexo código de sinais elétricos e bioquímicos, os neurônios *traduzem* (...)” (IZQUIERDO *apud* FERRAZ, 2008, p.189). Ou ainda: “embora conheçamos as vias envolvidas na percepção dos estados de ânimo e das emoções e nas respostas a eles, não conhecemos a natureza daquilo que é traduzido” (Ibidem, p.189). Ferraz, comentando a obra do neurologista afirma que ele

utiliza de fato o complexo termo “tradução” (sem deter-se em sua conceituação) para explicar os vínculos entre estados de consciência, faculdades cognitivas, sentimentos e cérebro, como se esse termo não problematizado tivesse a eficácia de resolver, como que por um passe de mágica, um tipo de relação que a ciência efetua de modo, por assim dizer,

cego, mas que pressupõe e do qual deveria, inicialmente, dar conta (FERRAZ, 2008, p.189).

Uma reação química no cérebro pode ser a *condição de* existência de uma determinada emoção, mas não significa que ela seja, necessariamente, a *causa* dessa emoção. Afinal, como afirmou o filósofo alemão Martin Heidegger, “se o fisiológico fosse o fundamento do humano, deveria haver, por exemplo, ‘moléculas de despedida’” (HEIDEGGER, 2001, p.179).

O estudo da genética também traz mudanças fundamentais nos modos de subjetivação do indivíduo pós-moderno. Se na modernidade era a sexualidade, os traumas sexuais, os recalques sexuais, as fantasias sexuais que podiam dizer quem nós éramos, na pós-modernidade é o código genético que pode dizer quem somos. Segundo a nova ciência, a engenharia genética, haveria um gene para o homossexualismo, um gene para as tendências criminosas, um gene para as doenças etc. Contudo, o intuito de tais pesquisas não se limita apenas a dizer quem o indivíduo é, mas de aperfeiçoá-lo. Se o saber informático reduz o homem a um computador, o saber biotecnológico reduz o homem a um código genético. Mas, ao mesmo tempo em que reduz, também pode modificar. Ambos têm um objetivo: otimizar o homem. Após o nazismo, criou-se uma repulsa por projetos eugenistas, ou seja, projetos com o objetivo de “melhorar” o homem. Hoje, talvez após grande parte do trauma, esses projetos ganhem nova roupagem. Aliás, a ideia de aperfeiçoamento constante talvez seja outra das heranças modernas na pós-modernidade, pois de acordo com Zygmunt Bauman,

a ideia de que nada na condição humana é dado de uma vez por todas ou imposto sem direito de apelo ou reforma – de que tudo que é precisa primeiro ser “feito” e, uma vez feito, pode ser mudado infinitamente – acompanhou a era moderna desde o início. De fato, a mudança obsessiva e compulsiva (chamada de várias maneiras: “modernização”, “progresso”, “aperfeiçoamento”, “desenvolvimento”, “atualização”) é a essência do modo moderno de ser. Você deixa de ser “moderno” quando para de “modernizar-se”, quando abaixa as mãos e para de remendar o que você é e o que é o mundo a sua volta (BAUMAN, 2005, p.90).

O fato é que a disseminação de uma cultura somática influencia os modos de ser e estar no mundo das pessoas. Hoje há um apelo, cada vez maior, pelo gerenciamento de si e da própria saúde – que “tornou-se um valor em si mesmo, um padrão para julgar e rejeitar comportamentos e condutas, a partir da avaliação dos riscos aí implicados” (TUCHERMAN et al., 2010, p.278-9). E com isso, ocorre o que Francisco Ortega chamou de “*somatização da subjetividade*: inventa-se uma inversão do olhar e da percepção - não é

o corpo a base do cuidado de si, mas, ao contrário, o eu hoje existe para cuidar do corpo” (ORTEGA *apud* TUCHERMAN et al., 2010, p.279).

Para Ieda Tucherman e Ericson Saint Clair, há atualmente um “recrudescimento da disciplina” que não é muito enfatizado nas atuais sociedades de controle. Disciplina esta que certamente serve a outros objetivos, diferentes dos longínquos séculos XVIII e XIX, mas que se mostra através de uma “exacerbada atenção à própria atenção e à memória”. Além disso, pode ser percebida

na rigidez dos exercícios e da obediência a um conjunto imenso de normas que incluem alimentação controlada, codificação da relação com as bebidas alcoólicas e energéticas, *check-ups* permanentes, num apertado controle de si e de um virtual uso dos prazeres. Não foram poucos os teóricos que viram na prática do *body-building* sua genealogia religiosa. Mas aparece também na patologização dos que parecem estar “fora do ritmo”, em geral vistos como deprimidos (tome Prozac) ou vítimas de TDA, distúrbios de atenção e hiperatividade, comuns nos diagnósticos das crianças que passam a ser “normatizadas” à base de ritalina (TUCHERMAN & SAINT CLAIR, 2009, p.19-20).

Tanto a saúde e o bem-estar físico, como uma boa aparência e a valorização do corpo tornaram-se imperativos na contemporaneidade. Tê-los é sinônimo de felicidade e, portanto, tornaram-se uma busca incansável dos indivíduos pós-modernos. Nota-se, portanto, mais um indício – por um ângulo diferenciado – de um deslocamento da interioridade para a exterioridade na pós-modernidade: a prova do bem-estar não se localiza mais na psique do sujeito, mas no seu corpo, através de uma boa saúde e de uma boa aparência. O corpo passa a ocupar um *locus* importantíssimo na firmação do *eu* pós-moderno. Nesse ponto não é necessário nos alongarmos no culto ao corpo existente na contemporaneidade, que é não somente aperfeiçoado através de exercícios físicos e cirurgias plásticas como também estilizado e customizado, de acordo com a personalidade daquele que o possui, muitas vezes, com tatuagens, *piercings* e outros adereços. É nesse cenário, inclusive, que vemos surgir a *body art* (arte do corpo), uma vertente da arte contemporânea, que se utiliza do corpo como meio de expressão e/ou matéria para a realização dos trabalhos<sup>22</sup>.

O corpo e a pele passam a ter novos papéis na pós-modernidade: são instrumentos de construção de identidade. Se na modernidade, o *eu* era buscado no interior do homem, na pós-modernidade, é naquilo que aparece, naquilo que é visível, que o homem vai

---

<sup>22</sup> Informação retirada da *Enciclopédia Itaú Cultural*. Disponível em [www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia\\_ic/index.cfm?fuseaction=termos\\_texto&cd\\_verbete=3177](http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=termos_texto&cd_verbete=3177). Último acesso em 14 de maio de 2014.

construindo seu *eu*. Ou para maior precisão dos termos, de acordo com a condição pós-moderna, é naquilo que aparece que o homem vai exibindo o *eu* que quer ser – podendo, é claro, amanhã ou depois mudar. Porque a ideia de “construção” implica continuidade, acumulação, “progresso” ao longo do tempo. E na condição pós-moderna, esse “longo percurso” restringe-se unicamente ao presente momento.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do pressuposto de que somos fortemente influenciados pelo tempo em que vivemos, o fato de vivermos em uma época singular, de mudanças abruptas, tão radicais na história do homem, que muitos chegam a dizer que essa história acabou, traz o dever de não somente refletirmos sobre esse tempo, mas de decidirmos o que faremos com a condição que se apresenta diante de nós.

A partir desse quadro, este trabalho buscou entender como as identidades individuais se configuram hoje nas sociedades ocidentais; como o indivíduo contemporâneo se entende no mundo, como ele se relaciona com os outros, que linhas de força atuam sobre seu modo de ser e estar e sobre suas atitudes; a partir de que parâmetros ele avalia, censura e corrige seus movimentos; em quê se pauta seu bem-estar e de onde vem seu mal-estar. Para isso, fizemos uma retrospectiva dos modos de subjetivação na modernidade e comparamos a identidade moderna com a identidade pós-moderna, através da exposição de ideias e teorias de diversos autores no último século.

Verificamos que, de fato, as identidades pós-modernas apresentam-se mais instáveis e fragmentadas, com um amplo leque de possibilidades de mudanças, em comparação às identidades modernas, mais estáveis e fixas, construídas ao redor de um *eu* supostamente unificado. As identidades (e diríamos também as relações sociais) pós-modernas são tão fragmentadas quanto a percepção de tempo dos indivíduos e tão descartáveis quanto os produtos de uma sociedade consumista.

Verificamos também, em muitos aspectos, uma mudança de eixo na contemporaneidade, passando do predomínio da interioridade para o da exterioridade. (Porém, vale observar que o regime atual se difere do *theatrum mundi* na medida em que mantém a noção de intimidade que surgiu na modernidade - só que colocada na exterioridade. No século XVIII não havia essa noção de intimidade, nem de íntimo como verdadeiro.) Nesse sentido, podemos observar hoje uma “tirania da visibilidade”, em que o ser é fundado no aparecer; só se é aquilo que se vê. Dessa forma, as experiências só são legitimadas quando adquirem visibilidade pública e a identidade de muitos, principalmente jovens, tem se reduzido ao seu perfil e suas atualizações imagéticas e textuais em uma rede social virtual.

Se por um lado o indivíduo pós-moderno viu-se livre de muitos tipos de opressão advindos dos rígidos limites da sociedade moderna, não há dúvidas de que a liberdade,



quase que sem limites, que adquiriu causa-lhe na mesma medida (e quem sabe maior) sofrimento.

Com relação à atual cultura somática, a vemos como um empobrecimento ontológico, na medida em que remete e reduz tudo o que o ser humano é ao plano material do corpo. E, indo na direção do que diz Ferraz (2008), diríamos que cabe desconfiar de certas traduções conceituais do corpo que, provenientes do campo das neurociências e do estudo da genética, expandem-se hoje com a força de novas e inquestionáveis verdades.

Por último, tendo percorrido este caminho, acreditamos que os indivíduos contemporâneos das sociedades ocidentais não são todos “pós-modernos”. Acreditamos também que os indivíduos que são pós-modernos não o são completamente, ou seja, que não são *inteiramente* pós-modernos, mas carregam muito das formas modernas de ser e das formas modernas de ver o mundo ainda. Esses processos de transformação não se dão de uma hora para outra, mas ocorrem de maneira gradativa e não concomitante entre os indivíduos. Quem sabe que rumos tomará “o contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época” (BENJAMIN, 1994, p.117)?

## 5. REFERÊNCIAS

- AMARAL, Marcio d'. *Sobre Tempos e História: o paradoxo pós-moderno*. In: LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Pensamento do Brasil*, v.1. Rio de Janeiro: Hexis, 2010, p. 351-369. Disponível em <http://historiafilosofiareligiao.com/wp-content/uploads/2013/10/Sobre-tempos-e-hist%C3%B3ria-o-paradoxo-p%C3%B3s-moderno.pdf>. Último acesso em 14 de maio de 2014.
- ASSIS, Machado de. *O espelho*. In *Obra completa*, volume II. Rio de Janeiro: Aguilar, 1974.
- BAAS, Bernard; ZALOSZYC, Armand. *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Rio de Janeiro: Revinter, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *O Narrador*. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política* (v.1). São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.
- BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política* (v.1). São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114-9.
- BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. Companhia das Letras, São Paulo: 1996.
- BIRMAN, Joel. *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: visibilidade e subjetividade nas novas tecnologias de informação e de comunicação*. Porto Alegre: Revista FAMECOS, nº 24, julho 2004. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3271/2531> Último acesso em 15 de maio de 2014.
- CASTELLS, Manuel. *Fim de milênio*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- EAGLETON, Terry. *As ilusões do Pós-Modernismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Reconfigurações do público e do privado: mutações da sociedade tecnológica contemporânea*. Porto Alegre: Revista FAMECOS, nº 15, agosto 2001.

Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3118/2391>.  
Último acesso em 16 de maio de 2014.

\_\_\_\_\_. *Corpo, cérebro e memória na era da tecla Save: Brilho eterno de uma mente sem lembranças*. Porto Alegre: Revista Educação e Realidade, vol.33, nº01, jan/jun 2008. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/6694/4007>. Último acesso em 15 de maio de 2014.

\_\_\_\_\_. *Interioridade na atual cultura somática*. Belo Horizonte: Compós, 2009. Disponível em [http://www.compos.org.br/data/biblioteca\\_1082.pdf](http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1082.pdf). Último acesso em 16 de maio de 2014.

FOUCAULT, Michel. *O olho do poder*. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de filosofia I: lições preliminares*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global, 1981.

MCEWAN, Ian. *Sábado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Editorial Presença, 1970.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SIBILIA, Paula. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIBÍLIA, Paula. *Os diários íntimos na internet e a crise da interioridade psicológica*. Recife: Compós, 2003. Disponível em [http://www.compos.org.br/data/biblioteca\\_1049.PDF](http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1049.PDF) Último acesso em 16 de maio de 2014.

SINGER, Ben. *Modernidade, hiperestímulo e o início do sensacionalismo popular*. In: CHARNEY, Leo R.; SCHWARTZ, Vanessa (Orgs). *O cinema e a invenção da vida moderna*. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

TAPSCOTT, Don. *A hora da geração digital: como os jovens que cresceram usando a internet estão mudando tudo, das empresas aos governos*. Rio de Janeiro: Agir Negócios, 2010.

TUCHERMAN, Ieda. *Michel Foucault, hoje, ou ainda: do dispositivo de vigilância ao dispositivo de exposição da intimidade*. Porto Alegre: Revista FAMECOS, nº 27, agosto 2005. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3321/2579>. Último acesso em 16 de maio de 2014.

TUCHERMAN, Ieda; SAINT CLAIR, Ericson. *A somatização da subjetividade contemporânea: continuidades e rupturas*. Rio de Janeiro: LOGOS 30 Tecnologias de Comunicação e Subjetividade, ano 16, 1º semestre 2009. Disponível em [http://www.logos.uerj.br/PDFS/30/01\\_logos30\\_IedaEricson.pdf](http://www.logos.uerj.br/PDFS/30/01_logos30_IedaEricson.pdf). Último acesso em 14 de maio de 2014.

TUCHERMAN, Ieda; OITICICA, Luiza T.; CAVALCANTI, Cecília B. C.. *Revistas Científicas, Mediações e Retóricas: Encontros e Desencontros entre a Mídia e o Biopoder*. In: BRAGA, José Luiz; LOPES, Maria Immacolata Vassallo; MARTINO, Luiz Claudio (Orgs.). *Pesquisa Empírica em comunicação*. São Paulo: Paulus/Compós, 2010.

ZIZEK, Slavoj. *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

#### Textos online:

ALVES, José Eustáquio Diniz. *Modernidade e pós-modernidade* [2009]. Disponível em [http://www.ie.ufrj.br/aparte/pdfs/nm\\_5\\_modernidade\\_e\\_pos\\_modernidade\\_08dez09.pdf](http://www.ie.ufrj.br/aparte/pdfs/nm_5_modernidade_e_pos_modernidade_08dez09.pdf) Último acesso em 16 de maio de 2014.

#### Websites:

G1: [www.g1.globo.com](http://www.g1.globo.com)

Facebook: [www.facebook.com](http://www.facebook.com)

Youtube: [www.youtube.com](http://www.youtube.com)

Itaú Cultural: [www.itaucultural.org.br](http://www.itaucultural.org.br)