

A verdade de si e as narrativas confesionais: do Eu clássico ao Eu midiático

The truth of the self and the confessional narratives: from the classical to the mediatic subjectivity

Marcus Guilherme Pinto de Faria Valadares

Mestre em Interações Midiáticas, pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC/Minas; especialista em Ensino de Línguas Mediado por Computador, pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; graduado em Comunicação Social, pela Universidade Fumec (Fundação Mineira de Educação e Cultura); licenciado em Letras (Língua Inglesa e suas literaturas), pela UFMG; pós-graduando em Psicopedagogia, pela Faculdade de Estudos Administrativos de Minas Gerais – Fead.

Resumo

A produção de subjetividade parece sofrer uma descontinuidade no mundo contemporâneo. O eu que se acreditava estar voltado ao interior de si mesmo, mantenedor de uma suposta essência, desloca-se em direção à superfície do corpo, conformando-se agora não mais na própria subjetividade, mas na publicização de si nas telas midiáticas. Nesse contexto, observa-se o surgimento de uma extensa produção de narrativas e imagens de si nas mídias – em especial, nas redes sociais da Internet – que revelam os mais variados aspectos da vida privada, fazendo do íntimo e do privado materiais de extremo valor. Essas práticas confesionais que se espalham pelo cenário midiático, no entanto, não constituem um fenômeno novo, mas um dispositivo que vem percorrendo toda a história ocidental, desde a Antiguidade até os dias de hoje. O dispositivo da confissão, mostrou Foucault (1944), está profundamente arraigado ao desenvolvimento das técnicas da hermenêutica de si, em outras palavras, à própria busca de uma verdade de si.

Palavras-Chave: subjetividade; confissão; performance.

Abstract

The self seems to have found a prominent place in the contemporary scene with the help of communication and information technologies, suitable habitat for the construction of sociability and subjectivity. It is in this context that we see emerging a vast production of narratives and images of the self that show various aspects of private life. In them, the intimate and the private become extremely valuable materials, making confession the focus of the media scene. These confession practices that spread through the media, however, are not a new phenomenon, but a device that has been touring throughout Western history, from antiquity to the present day. The device of confession, shows us Foucault (1944), is deeply rooted in the technical development of the hermeneutics of the self, in other words, the search for a true self.

Keywords: subjectivity; confession; performance.

A verdade de si e as narrativas confeccionais: do Eu clássico ao Eu midiático.

1. Introdução

As tecnologias de comunicação e informação abriram as portas para o fenômeno da publicização de uma intimidade outrora guardada nos limites da esfera privada. As redes sociais na Internet – os *blogs*, *fotologs*, *vlogs*, *Facebooks* e *Twitters* – escancararam aspectos autobiográficos, particulares, pessoais, que, na modernidade, seriam tópicos confidenciais, reservados ao espaço familiar, ou mesmo, guardados somente para si, mas que, na contemporaneidade, são espetacularizados e expostos aos olhares de **outrem**. Não apenas nos aparatos da Internet, como nos programas de rádio e de televisão, e também no domínio do impresso, todos são convidados a confessar, a contar a sua história, a sua felicidade, a sua angústia, revelar a sua doença, a sua tragédia familiar, a sua orientação sexual, algum detalhe do cotidiano ou outra banalidade qualquer. Enfim, exibir o seu corpo e também a sua alma.

É importante perceber que essas práticas confessionais disseminadas pelos meios de comunicação não consistem simplesmente em um fenômeno recente; trata-se de um dispositivo que vem se desenvolvendo ao longo de toda a história do mundo ocidental, da Antiguidade aos dias de hoje. A confissão, evidenciou Foucault (1994), está estreitamente ligada a uma longa busca de uma verdade de si – em outras palavras, à evolução de técnicas da hermenêutica de si.

2. O Eu clássico: A hermenêutica de si

Na Antiguidade tardia, um conjunto de práticas configurava-se, para os gregos, como um preceito: o cuidado de si. O tomar conta de si, a preocupação consigo, integrava os grandes princípios de conduta pessoal e social da **pólis**. O princípio moral que se sobressaía em toda a filosofia da Antiguidade era o que aconselhava o conhecimento de si mesmo. O princípio de conhecer-se, nas escritas gregas e romanas, esteve sempre associado ao primeiro preceito, o do cuidado de si. Era a prática da preocupação, do zelo por si mesmo, que possibilitava o autoconhecimento. Em outras palavras, os homens deveriam ocupar-se de si mesmos, explorar cada recanto de suas almas, tendo o cuidar de si não apenas como princípio, mas como prática contínua, ininterrupta. Nessa prática constante, o indivíduo encontraria espaço propício para o conhecimento de si (FOUCAULT, 1994: 3-4).

Ao recorrer ao texto “Alcibíades I”, de Platão, Foucault (1994) mostrou que o cuidado de si não está relacionado ao corpo, mas sim ligado ao escrutínio da alma. Por isso, devem ser usadas ferramentas que trabalhem a alma. A preocupação, contudo, não está vinculada à substância da alma, mas ao cuidado com sua atividade (FOUCAULT, 1994: 7).

A escrita está entre as várias tarefas que compõem o

cuidado de si. Fazer notas sobre si mesmo para consultas posteriores, escrever cartas para os amigos, estas são formas de reflexão. A escrita de si não nasceu na Reforma, tampouco é consequência e tradição específica do Romantismo. Na verdade, a tarefa da escrita de si é uma das mais velhas tradições do Ocidente. O desenvolvimento da burocracia administrativa do Império Romano já demandava uma série de documentos escritos no plano político, mas foi a partir do período helenístico que a escrita passou a ocupar o seu lugar de destaque. O preceito do cuidado de si passou, então, a andar lado a lado com a contínua tarefa da escrita. “O si é algo sobre o qual há assunto para escrever, um tema ou um objeto (um sujeito) da atividade da escrita.” (FOUCAULT, 1994: 8).

Nos séculos I e II, o exame introspectivo tornou-se mais cultivado e, junto a ele, o ato da escrita. “Uma relação se forma entre a escrita e a vigilância. Presta-se atenção às nuances da vida, aos estados da alma e à leitura, e o ato de escrever intensifica e aprofunda a experiência de si. Todo um campo de experiência que não existia anteriormente se abre.” (FOUCAULT, 1994: 8).

Foi na carta de Marco Aurélio, imperador do Império Romano e homem dedicado à filosofia, especialmente ao estoicismo, que Foucault (1994) constatou o cuidado com o registro do cotidiano, do exame de si. Nessa carta, escrita para Fronton, Marco Aurélio descreveu vários pormenores de sua vida cotidiana. Embora, para os estoicos, o corpo não ocupasse um lugar de destaque, mas sim a alma, Marco Aurélio tratou de questões diretamente ligadas ao seu corpo, descritos também em outros textos da época, o que caracterizava uma ambiguidade na cultura do cuidado de si. Ainda na carta do Imperador, há uma referência às reflexões feitas ao fim do dia. É importante perceber que o exame de consciência feito por Marco Aurélio refere-se às recordações das atividades realizadas, prática que seria a prefiguração da confissão cristã. Contudo, se nos períodos helenístico e imperial o foco voltou-se para os atos, na reconfiguração cristã, a atenção se fixou nos pensamentos e, de preferência, na sua transcrição. “O exame de consciência começa com a escrita de cartas como essas. A redação escrita de um diário vem mais tarde. Nasce na época cristã e ressalta essencialmente a noção de combate da alma.” (FOUCAULT, 1994: 9).

Se, na Antiguidade, o conhecer a si mesmo constituía-se como consequência do cuidar de si mesmo, por transformações profundas na história ocidental, este “cuidar” parece ocultar aquele (o ato de conhecer) no mundo moderno. Sob a influência da moral cristã, o cuidado de si adquiriu o estatuto de imoral, escandaloso, uma forma de romper com todas as regras. Por isso, a renúncia de si tornou-se a chave da salvação. “Paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constitui um meio de renunciar a si mesmo.” (FOUCAULT, 1994: 4).

A renúncia do sujeito tornou-se um tema importante na

história do cristianismo, dividindo-se em duas técnicas que emergiram na transição da cultura pagã à cultura cristã, o *exomologêsis* e a *exagoreusis*, sendo que a última prevaleceria e transformar-se-ia, em um novo contexto, nas ciências humanas, em peça-chave na constituição do sujeito.

O cristianismo é uma religião que impõe uma série de obrigações, deveres e normas ao sujeito com o objetivo da salvação, da transformação de si. Além de ser uma religião de salvação, o cristianismo também é uma prática religiosa confessional, que estabelece condições rígidas de verdade e de princípios. O dever com a verdade ultrapassou a questão de fé no cristianismo e alcançou a necessidade de explorar as falhas, os defeitos, as imperfeições que se encontravam dentro de si para, em seguida, revelar todas essas faltas a Deus ou à comunidade, fazendo um testemunho contra si mesmo. Assim, era a imbricação entre a verdade da fé e a verdade do indivíduo que possibilitava a purificação da alma, apoiada pelo autoconhecimento (FOUCAULT, 1994: 15).

A confissão e a penitência foram invenções novas na história do cristianismo, que estabeleceu primeiramente a relação com a exploração e a decodificação da verdade de si a partir de uma técnica conhecida como *exomologêsis*. O ritual do *exomologêsis* era a forma de o cristão se reconhecer como tal e de provar a sua fé publicamente por meio do seu reconhecimento como pecador. Das características desse ritual:

Primeiramente, o pecador possuía estatuto de penitente para um período que poderia ser de quatro a dez anos, e esse estatuto afetava o conjunto de sua vida. Admitido o jovem, impunha certas regras concernentes à vestimenta e proibições em matéria de sexualidade. O indivíduo era designado como penitente, de maneira que sua vida não se parecia mais à dos outros. Mesmo depois da reconciliação, certas coisas lhe permaneciam proibidas: por exemplo, não poderia se casar ou tornar-se pai (FOUCAULT, 1994: 16).

O *exomologêsis* não era uma confissão, mas uma condição para a obtenção desse estatuto, que o indivíduo obtinha ao revelar suas faltas e explicar o motivo de seu desejo de lograr a posição de penitente a um bispo. Posteriormente, esse se tornou um ritual mediador entre a penitência e a reconciliação, espaço em que o indivíduo se encontrava novamente entre os cristãos. “O *exomologêsis* não é uma conduta verbal, mas a expressão teatralizada do reconhecimento do estatuto de penitente.” (FOUCAULT, 1994: 16).

A exibição do estatuto de penitente estava intrinsecamente ligada à autopunição. Ser penitente era mostrar o sofrimento, a vergonha; era revelar-se voluntariamente. O ritual da penitência precisava estar exposto à visão de outros que o identificassem. A penitência ultrapassava a nomeação, pois ela era teatral, ritualística. Era na revelação da face do pecador, de suas falhas, de suas vergonhas, que ele, por outro lado, apagava os seus pecados. “O mais importante, no ato da penitência, não é revelar a verdade do pecado, mas de mostrar a verdadeira natureza pecadora do pecador. Não é um meio, para

o pecador, de explicar seus pecados, mas um meio de revelar seu ser de pecador.” (FOUCAULT, 1994: 17).

Três modelos tornaram-se recorrentes para a explicação da exposição da *exomologêsis*: o primeiro era o do médico, que precisava das feridas expostas para curar; o segundo era o do julgamento, em que o pecador confessava as suas próprias faltas, como o diabo no Julgamento Final; e, por último, o modelo do martírio, em que o penitente preferia a tortura, a morte, a ter sua fé abalada. Para isso, ele abdicava de si mesmo para se reintegrar aos cristãos. Revelar-se era também a aniquilação de si mesmo. Essa privação de si “estabelece a ruptura do indivíduo com sua identidade passada.” (FOUCAULT, 1994: 17).

Foucault (1994) mostrou que, a partir do século IV, outra técnica de si, ligada ao exercício da verbalização, surgiu no cristianismo: a *exagoreusis*. Essa nova prática era entendida a partir da obediência e da contemplação, fundamentos da espiritualidade cristã. A obediência era um princípio fundamental na vida monástica. Todos os atos do monge deveriam ser referendados ao mestre, nada podendo fugir dessa relação de controle. Ocultar qualquer aspecto nessa relação equivaleria ao roubo, já que o pacto com o mestre precisava ser integral. O sacrifício da vontade do sujeito torna-se a nova técnica de si, e o “si deve se constituir em si pela obediência.” (FOUCAULT, 1994: 18-19). Por outro lado, a contemplação caracterizava-se como o outro princípio inserido na vida monástica, que conduzia o monge a voltar seus pensamentos sempre a Deus.

Essa nova técnica de si, que combinava os princípios da obediência e da contemplação, não mais se preocupava com o escrutínio das ações passadas, mas sim com os pensamentos do presente. Para se voltar a Deus, o monge deveria submeter todos os seus pensamentos à análise constante, que iria separar os pensamentos dignos de Deus daqueles indignos e desviantes. Considerava-se uma relação direta entre uma alma maculada e os pensamentos obscuros, e, por isso, a hermenêutica de si cristã trabalhava na exploração do íntimo. “A hermenêutica de si se fundamenta na ideia de que existe em nós qualquer coisa de escondido, e que nós vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que mascara o segredo.” (FOUCAULT, 1994: 19).

Sob tal perspectiva, os indivíduos tornam-se, então, fiscais de si mesmos, mas, na decodificação de seus pensamentos mais secretos, precisam de discernimento, que é encontrado na verbalização de todos os pensamentos para o mestre. O objetivo da confissão é ter a ajuda de alguém, no caso, o mestre, que tenha mais sabedoria para discriminar os bons dos maus pensamentos. Os maus pensamentos diferenciam-se dos bons, pois aqueles são mais complicados de se verbalizar que estes. Contudo, é só a partir da verbalização, da confissão da consciência, que o mal, o pecado, pode ser liberado. A confissão é a expressão da verdade, ainda que seja impossível haver uma verbalização completa e permanente. A ideia de verbalização permanente transforma tudo o que não pode ser expresso em pecado. Como sintetizou Tucherman:

O que ele [Foucault] encontra entre os gregos, capaz

de levá-lo a repensar a relação entre a constituição da subjetividade e a estetização da existência, foi uma experiência de moral assimétrica e livre, à qual cada um aderiu segundo sua vontade e sua capacidade. O dado genérico do ponto de vista político-social é que é preciso saber governar as próprias paixões, evitando a *hybris* (desmesura), considerando a ocasião oportuna e considerando um código que é uma estética, uma moral, uma dietética e uma busca de um caminho a verdade. Esta experiência teria sido substituída pela perspectiva de simetria, culpa e constrangimento, próprias da moral judaico-cristã (TUCHERMAN, 2005: 46).

A renúncia de si, escreveu Foucault (1994), está no seio da história do cristianismo e se relaciona diretamente à revelação de si. Contudo, a verbalização, ou a confissão, de si, a partir do século XVIII, foi transformada pelas ciências. Em novos moldes, ela não representaria mais uma renúncia do sujeito, mas um artefato positivo de constituição do sujeito.

Confessar, desde então, passou a ser demandado das mais diversas áreas da vida. A técnica de poder-saber não parecia mais coagir o sujeito, pois estava enraizada profundamente em cada um, a ponto de revelar-se ser a única ordem da região mais profunda do próprio ser humano. A confissão tornou-se, portanto, um ritual que estabelece uma relação de poder, em que o sujeito que confessa necessita de outro indivíduo que, mais que um interlocutor, será o receptor da confissão. Nessa relação de poder, o receptor será o responsável por avaliar, julgar, punir, perdoar etc., enquanto o confessor, independentemente da reação externa a seu discurso, será transformado no próprio ato de sua enunciação. Em outras palavras, por um lado, é aquele que escuta, e não quem fala, que se encontra perto do poder e, por outro lado, o discurso de verdade não tem efeito em quem escuta, mas sim naquele de quem é arrancado, que encontrará a liberdade, a purificação, a salvação (FOUCAULT, 1988: 70-71).

A confissão caracterizou-se, assim, um instrumento central na produção da verdade no ocidente a partir da Idade Média. Da religião, a confissão migrou para vários outros domínios da sociedade, passando pela justiça, pela medicina, pela pedagogia e pela família.

[Em todas as esferas da vida] 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 no corpo. A partir da Idade Média, a tortura a acompanha como sombra, e a sustenta quando ela se esquiva: gêmeos sinistros. Tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm necessidade de confissões. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente (FOUCAULT, 1988: 68).

Os aspectos que envolvem a confissão – seus motivos, efeitos – diversificaram-se. As formas expandiram-se, começando com interrogatórios e consultas até textos escritos, como cartas e textos autobiográficos. A confissão passou a percorrer variados domínios e, ligada ao dispositivo da sexualidade, abriu-se para uma verdadeira pesquisa do pensamento e, também, de todos os pontos que o circundavam. Não somente os pensamentos eram revelados, como igualmente as imagens, os desejos e as intensidades, tudo para um arquivamento de confidências cada vez mais individuais. Esse discurso dos prazeres, fonte da verdade de si, era demandado agora não pela igreja, para a salvação e a purificação do indivíduo, mas pela ciência, para a criação de um saber que falasse do corpo e da própria vida: “uma ciência-confissão” (FOUCAULT, 1988: 68).

Foi, principalmente, em torno da vontade do saber sobre o sexo que a ciência construiu formas confessionais. O “fazer falar” combinava a confissão e o exame, que poderiam ser decodificados pelas observações da ciência. O falar, mais que necessário, era um dever, justificado pelo caráter polimorfo e inesgotável do sexo. Tudo que envolvesse o sexo, dos acontecimentos mais simplórios aos mais excessivos, poderia ser fonte das mais variadas consequências. Por isso, a intervenção da prática científica deveria ser cuidadosa e constante para evitar as intempéries da vida, fruto do mal do sexo.

A confissão tornou-se, então, chave do discurso científico a partir do século XIX. A confissão da sexualidade, por sua vez, deixou de ser prova e passou a ser um sinal de uma sexualidade pronta para ser decodificada. As fronteiras do sexo pararam de caracterizar o culpado e o pecador, passando a registrar o normal e o anormal, o correto e o desviante, o são e o patológico. Nesse sentido, ela deveria ser confessada à pessoa certa, detentora do saber, pois, quando dita a tempo, poderia ser diagnosticada e, até mesmo, curada.

3. O Eu Midiático: Constituição Epidérmica

Se, na modernidade, a confissão ultrapassou os muros da religião e alcançou as diversas áreas do conhecimento, sendo constituída e constituinte do saber científico, na contemporaneidade, ela encontrou no domínio midiático seu lugar prioritário de realização. A confissão hoje é demandada pelas mais variadas mídias, passando pelos meios de comunicação de massa até a Internet, que constantemente convocam os sujeitos, intentando que cada indivíduo conte um pouco de sua própria vida, por mais banal que ela pareça.

Como mostrou Sibilia (2004; 2008b), essa entrada da confissão no âmbito das mídias porta uma dupla descontinuidade no que concerne à produção da subjetividade do indivíduo contemporâneo. A primeira refere-se a uma mudança de **lócus** da verdade de si. A verdade de cada um, antes parcialmente escondida em um âmbito secreto, íntimo e privado, devendo ser escavada e explorada a partir da introspecção com o desenvolvimento dos aparelhos de informação e comunicação, cada

vez mais parece transpor-se para a superfície do sujeito e, simultaneamente, para as telas dos meios de comunicação. O antigo olhar introspectivo transformou-se em uma nova forma de espetacularização do eu, que tem na Internet espaço propício de experimentação. Nesse contexto, novas práticas que incitam o sujeito a se exibir passaram a tomar o terreno antes dedicado à introspecção, ao exame de si (SIBILIA, 2004; 2008b).

As novas práticas confessionais não mais operam por meio de uma “arqueologia do eu”, uma exploração do passado, mas se preocupam antes com o tempo presente, com o tempo real, que precisa ser incessantemente atualizado, presentificado. Em outras palavras, o passado, considerado valor fundamental na constituição da identidade individual moderna, não o será mais quando o modelo do **Homo psychologicus** entrar em crise. A reconstrução do histórico pessoal cumpria uma missão importante na constituição das personalidades indotadas, funcionando como uma espécie de esqueleto que sustentaria a subjetividade. A prática hermenêutica de autoconhecimento demandava, portanto, um escrutínio profundo das experiências que habitavam a memória para possibilitar o entendimento do eu presente (SIBILIA, 2004; 2008b).

Essas viagens autoexploratórias podiam ser autênticos mergulhos no mar denso do espaço interior: nadar nas sombrias profundezas da subjetividade para desvendar seus enigmas, demorando-se nos próprios fluxos da consciência como os mestres dos romances psicológicos faziam com seus personagens. Ou, apelando para outro campo metafórico igualmente próspero, seria também possível fazer uma escavação no próprio eu. Uma sondagem deste tipo permitiria examinar as diversas camadas geológicas que foram se acumulando ao longo da história individual, para cristalizar aos poucos na solidez de uma determinada subjetividade. Procedimentos desse tipo equivaleriam a efetuar uma genuína arqueologia do eu (SIBILIA, 2008b: 117-118).

Ainda que relevantes no processo de constituição individual, da mesma forma que a cultura da interioridade viu-se ameaçada, a busca do passado perdeu importância na definição das identidades. Os relatos confessionais e autobiográficos que surgem na Internet demonstram essa mudança, que contrasta com as formas modernas de atualização da memória, como o diário íntimo, a psicanálise, o romance clássico e as autobiografias românticas. Inspirados em novos modelos, narrativas autorreferentes que emergem correspondem menos às metáforas da arqueologia e da geologia que aquelas como superexpor, operar *flashback*, focalizar, dar *zoom*, fazer um *travelling*, escanear, deletar, muitas delas provenientes do campo cinematográfico e informático. O que se encontra nos novos relatos de si é uma inscrição cronológica distinta das antigas narrativas autorreferentes. A linha diacrônica do tempo, outrora coerente e estável, tornou-se prioritariamente presentificada, refletindo nas narrativas dos *blogs*, *foto*logs e *vlogs*, dentre outros dispositivos, engajadas na atualização permanente e fragmentária das mais recentes informações (SIBILIA, 2004; 2008b).

A atualidade teria paralisado a fluidez do tempo, ao

promover, por um lado, um tempo presentificado, ou seja, um presente contínuo e onipresente, e, por outro, um congelamento do futuro. Antes, o futuro construía-se de forma aberta como projeto derivado do passado e do presente. Nessa perspectiva, o passado era desejado, procurado e explorado como explicação e causa dos efeitos no presente; ele estabelecia certa coerência ao caótico fluxo do tempo, sendo a chave do possível entendimento das configurações atuais do eu (SIBILIA, 2004; 2008b). Na esteira de David Harley e Guy Debord, Sibilía (2004; 2008b) discutiu a perda da linearidade do tempo e a emergência de um presente perpetuado, de um tempo congelado, destemporalizado.

Há que se notar, contudo, ainda com Sibilía, a convivência paradoxal de um movimento de manutenção da memória que procura reconstruir cada momento do presente nas narrativas das redes sociais. Esses novos relatos intimistas herdaram o desejo romântico de **reter o tempo**, de preservar algo precioso em relação a si mesmo, mas que, fatalmente, perde-se na celeridade contemporânea (SIBILIA, 2004; 2008b).

O sonho possível de preservar, portanto, toda a minúcia que conforma nada menos que “a própria vida”, isto é, milhões de **instantes** passados e enfileirados em sua **duração** até o presente. [...] Assim, os autores dos diários íntimos publicados no ciberespaço realizam operações de “congelamento do tempo”, como se fotografassem certos momentos de suas vidas e os pregassem com alfinetes num imenso quadro-negro de alcance global. Pílulas de tempo próprio congelado e parado, faíscas do próprio presente sempre presentificado, fotografado em palavras e exposto na Rede para todo o mundo ver (SIBILIA, 2004: 13).

Nesse sentido, as grandes obras universais oriundas da introspecção e da *recherche* do passado transformaram-se em uma “coleção de tempos presentes”, que se somam em um processo mais amplo de espetacularização do eu. Algo que se percebe não somente nas páginas da Internet, mas também nos *reality shows*, nos documentários e nas biografias e autobiografias, todos eles ávidos por algum aspecto que remeta à “vida real” (SIBILIA, 2004; 2008b). O desejo por pormenores da vida, contudo, não emerge estritamente na atualidade. Como disse Tucherman (2005), na esteira de José Bragança de Miranda, a vigilância, característica da modernidade, já tratava da separação entre o público e o privado. Com o surgimento da privacidade, vigiar o buraco da fechadura torna-se objeto tão sedutor quanto olhar para o mundo lá fora. O privado é, assim, uma invenção dos burgueses, que precisavam ter para onde olhar (TUCHERMAN, 2005: 46).

Ainda segundo Tucherman (2005), o que se vê hoje é uma transformação do dispositivo de vigilância, exaustivamente analisado por Foucault. Reduzindo sua dimensão prioritariamente normatizadora, que operava pelo procedimento de “ver sem ser visto”, hoje, no âmbito da chamada sociedade de controle, a vigilância transformou-se em um dispositivo de exposição da intimidade. Já no final do século passado, surgiram os primeiros indícios do mostrar-se, do ser visto. Primeiro

os *talk shows*, juntamente com o sucesso das biografias, que pareciam dar conta de revelar uma subjetividade plena, quando se constatava o caráter fragmentário do sujeito contemporâneo. Logo em seguida, os *reality shows*, os *blogs* e certos documentários que iluminavam “a micro-história em tempo real de “homens infames” e celebridades efêmeras e destinadas ao imediato esquecimento e substituição.” (TUCHERMAN, 2005: 47).

O resultado de toda essa exposição contemporânea da intimidade é o surgimento de personagens que não mais se compõem em processos de interiorização – como “uma dobra sobre si mesmos” (TUCHERMAN, 2005: 47) – mas como personagens midiáticos, cuja existência depende do olhar alheio, materializado pela mídia.

Mira (1998), por sua vez, encontraria vestígios dessa exposição da intimidade logo após a Segunda Guerra Mundial. Segundo a autora, nessa época, uma variação atingiu os valores burgueses tradicionais, outrora mais puritanos, impactando questões ligadas ao sexo e aos laços familiares. O ponto central do capitalismo deixava de ser a produção e o acúmulo de capital para fazer do incentivo ao consumo o eixo central de todo o processo. Nesse momento, os meios de comunicação de massa desempenharam papel crucial nessa mudança de valores ao expor uma visão de mundo extremamente hedonista, que valorizava os prazeres fugazes e momentâneos, o puro lazer, o entretenimento e, mais especificamente, o consumo. “Os astros e estrelas se transformam em modelos dessa nova ética. Os corpos se desnudam, se erotizam para influenciar o consumo. A intimidade se transforma em espetáculo.” (MIRA, 1998: 111). Em uma sociedade cada vez mais cercada pela mídia, cresce também a necessidade de uma “experiência mediada” no cotidiano do indivíduo e, conseqüentemente, na formação de sua subjetividade, cada vez mais impactada pelo produto midiático e menos pelos elementos locais (MIRA, 1998: 114).

Sibilia (2010) levantou duas hipóteses sobre o processo de celebração da privacidade: a visibilidade como confirmação do eu e o pânico da solidão. A autoexposição e a intimidade como vitrine seriam artifícios para confirmar a própria existência. Uma das grandes ambições de considerável parte da população é tornar-se famoso ou, pelo menos, ter a sensação ou a experiência de ser alguém. É o que promete a empresa, citada pela autora, Methodzaz, que proporciona aos clientes um *paparazzi* pessoal. Para aqueles que não estão sob a luz dos *flashes* e refletores, eis a chance de se sentirem o foco de interesse da mídia, de se sentirem olhados, de se “performarem” como celebridade. O “democrático” serviço prestado tem a solução para a injustiça do anonimato.

A ideia é que o cliente possa se sentir uma estrela por meio dessa singela artimanha, mesmo que mais não seja durante um único e grandioso dia. Por que não se permitir, então, brincar de ser uma dessas figuras fascinantes que irradiam o seu encanto nas revistas de celebridades? Aquelas que não só enfeitiçam os espectadores nas telas do cinema e da televisão, mas também costumam aparecer nos programas e nas publicações de fofocas, seja fazendo compras por trás de um enorme par de

óculos escuros ou andando pela rua sem maquiagem nem vestes dignas do tapete vermelho. Ou, quem sabe, um dia de mais sorte, arrumando algum escândalo na saída de uma boate ou numa praia longínqua com escassas roupas e companhias inesperadas (SIBILIA, 2010: 52).

Outra solução, ainda mais democratizante, para o drama dos sem-fama está nas variadas redes sociais disponíveis na Internet. Dos mais conhecidos, como Facebook, Twitter e Orkut, até outros ainda não tão populares, todos emergem como possibilidade para que cada um mostre um pouco de sua vida. Toda essa tecnologia parece surgir com o propósito de dar conta de uma demanda: mostrar-se para o outro a fim de verificar que se está vivo. O intento dessa exposição voluntária é estabelecer-se como personagem visível e, conseqüentemente, atender a outra vontade contemporânea: o desejo de observar e consumir vidas alheias. Aliada à necessidade de se constituir como alguém visível, no momento em que câmeras tornam-se acessórios indispensáveis na vida contemporânea, as pessoas acabam por se transformar em verdadeiros *paparazzi*, clicando qualquer famoso que cruze seus caminhos, sonhando em também ser alvos de *flashes* (SIBILIA, 2010: 52) ou sendo *paparazzi* de si mesmas.

Nesse sentido, no universo do espetáculo, não haveria necessidade de se justificar a fama de alguém na medida em que “a celebridade se autolegitima. Por que os famosos são famosos? A única resposta possível, para boa parte dos casos, é que os famosos são famosos porque são famosos.” (SIBILIA, 2010: 54). Para fruir a luz da visibilidade, deve-se explorar a intimidade e recriar-se como um personagem midiático. O indivíduo comum é então incitado a estetizar a sua vida, a inventar um novo eu e adorná-lo, como se fosse um protagonista de uma novela da Globo ou de um filme de Hollywood. Nesse contexto, a solidez da vida e também a sua existência fundam-se na habilidade de cada um de se autoconstruir, de saber preparar a própria imagem para ser o mais novo personagem audiovisual de sucesso.

A segunda hipótese levantada pela autora, além da necessidade de confirmação da existência do eu, seria o pânico da solidão. A diferença entre o personagem e a pessoa real residiria possivelmente na solidão. Ainda que estar só seja uma possibilidade cada vez mais remota, é o que acontece com os indivíduos comuns e é também o que os diferencia dos personagens, que sempre estão acompanhados. Os personagens sempre são observados, seguidos. Eles nunca estão sozinhos e, por isso, têm suas experiências, suas ações e seus sentimentos compartilhados. Sob o foco das mídias, eles existem, pois estão continuamente à vista de **outrem**. Em contrapartida, nem sempre o homem ordinário tem os seus atos testemunhados; na verdade, a maior parte de suas vitórias e de suas misérias passa despercebida, longe do olhar de qualquer um. É como se eles, mesmo sendo únicos e extraordinários, não existissem (SIBILIA, 2010: 55).

Em um mundo pautado pela visibilidade, não ser visto poderia significar a não existência, como dito

anteriormente, ou a completa solidão, esta que se traduz como **desconexão** das redes de informação e entretenimento. Nesse último caso, a busca por se transformar em um personagem, de tornar o eu um espetáculo visível aos olhos de todos, seria uma tentativa de o indivíduo se afastar dos males da solidão (SIBILIA, 2010: 55).

O quarto tranquilo, solitário e individual que Woolf ressaltou como condição primeira¹ para que as mulheres pudessem escrever textos de qualidade não parece mais ser uma demanda contemporânea: “Tudo que eu podia fazer era oferecer-lhes uma opinião sobre um ponto menor – uma mulher deve ter dinheiro e um quarto próprio, se ela for escrever ficção²” (WOOLF, 2010). O modo de vida atual produz subjetividades que se conformam sem o peso da vida interior, esta que não é mais a base do eu sustentada pela solidão e pelo silêncio. Ambos tornam-se um problema: “cada vez mais rara [a solidão] por ser cada vez mais intolerável, promove sucedâneos como a necessidade de conexão permanente e a ilusão de se ter ‘um milhão de amigos’ nas miragens das redes sociais.” (SIBILIA, 2010: 55).

4. Conclusão

Nesse contexto de exibicionismo midiático, Brasil (2010) entendeu as imagens como espaço onde a vida ordinária, convocada, impelida e provocada a interagir e a mostrar-se, continuamente “performa-se” a si mesma.

[...], dos *shows* da realidade aos vídeos pessoais da internet, das redes sociais aos *games*, dos documentários às experiências de arte contemporânea, a vida ordinária é convocada, estimulada, provocada a participar e interagir, em uma constante *performance* de si mesma. A imagem – o conjunto de mediações que a constitui – se torna assim o lugar prioritário onde **se performam formas de vida** (BRASIL, 2010: 3).

“As formas de vida”, constituídas outrora na conjunção de poderes normativos e institucionais, tornam-se, em uma sociedade pós-disciplinar, um problema de autogestão, tendo a imagem como meio de experimentar-se e criar a si mesmo (BRASIL, 2010: 4). Como observaram Bruno (2004b) e Sibilía (2008b), a subjetividade é constituída epidêrmicamente, e se diferencia ao “performar-se” como imagem: basta o sujeito não estar satisfeito consigo para poder jogar aquela velha identidade fora e (re)criar-se nas telas do computador, na televisão ou na mesa de cirurgia. O resultado, confirmou Rolnik (1997), é a profusão de subjetividades *prêt-à-porter*, que se constroem, desfazem-se e recriam-se com grande plasticidade, de forma a atender às demandas de um mercado globalizado, este que se expande justamente a partir de uma flexibilização das identidades.

Como lembrou ainda Brasil (2010), a figuração do homem ordinário na mídia desloca com frequência da representação à experiência (à performance). A imagem, mais que um espaço da visibilidade, é o lugar da interação, da atuação, do trabalho de (re)invenção de si (BRASIL, 2010: 5). “Performar” seria, nesse caso, menos falsear,

criar máscaras, dissimular, do que efetivamente subjetivar por meio do corpo: trata-se, antes, da maneira como as formas de vida produzem.

Não estamos, então, no domínio da pura representação, mas da representação tornada *performance*, da *performance* tornada jogo e, por fim, do jogo generalizado como estratégia de gestão. Hoje – eis uma consideração importante – a imagem como *performance* é o lugar onde se gere a autonomia, onde o indivíduo autônomo administra estrategicamente o seu devir (como se devir e indivíduo fossem exteriores um ao outro) (BRASIL, 2010: 5).

Em certo sentido, é possível dizer que qualquer produção autobiográfica possui uma dimensão “performativa”. Foi o que ressaltou Calligaris (1998), em referência ao ensaio de Elizabeth Bruss. “O sujeito que fala ou escreve sobre si, portanto, não é o objeto (re)presentado por seu discurso reflexivo, mas tampouco é o efeito, por assim dizer, gramatical de seu discurso. Falando e escrevendo, literalmente, ele se produz.” (CALLIGARIS, 1998: 49). Dessa forma, ainda segundo este autor, narrar e inventar uma vida são atos intercambiáveis, da mesma maneira que falar da intimidade compara-se, em alguma medida, a inventá-la.

¹ A autora também se referiu à questão financeira, o que não se discutirá aqui, pois não interessa ao estudo proposto no presente artigo.

² *All I could do was to offer you an opinion upon one minor point – a woman must have money and a room of her own if she is to write fiction.* (No original.)

5. Referências

- BRASIL, André. Formas de vida na imagem: da indeterminação à inconstância. In: XIX ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO – COMPÓS. *Anais...* Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2010. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1511.doc>. Acesso em: 11 de dezembro de 2010.
- BRUNO, Fernando. Máquinas de ver, modos de ser: visibilidade e subjetividade nas novas tecnologias de informação e de comunicação. *Revista Famecos*, v. 1, n. 24, p. 110-124, Porto Alegre, julho, 2004.
- CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Estudos Históricos*, v. 11, n. 21, p. 43-58, Rio de Janeiro, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. As técnicas de si. Tradução de Karla Neves e Wanderson Flor do Nascimento. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. v. 4. Paris: Gallimard, 1994. p. 783-813. Disponível em: <http://metodologiaangel.files.wordpress.com/2010/10/foucault-michel_as-tc3a9cnicas-de-si_1982.pdf>. Acesso em: 15 de novembro de 2010.
- MIRA, Maria Celeste. Invasão de privacidade? Reflexões sobre a exposição da intimidade na mídia. *Lugar Comum: Estudos de Mídia Cultura e Democracia*, v. 5-6, p. 97-116, Rio de Janeiro, maio, 1998.
- ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papyrus, 1997. p. 19-24.
- SIBILIA, Paula. Escrevendo o eu na tela: a vida como relato nos diários íntimos da Internet. In: IX CONGRESSO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LITERATURA COMPARADA – ABRALIC. *Anais...* Porto Alegre: Abralic, 2004. 1 CD-ROM.
- _____. A digitalização do rosto: do transplante ao *PhotoShop*. Dossiê “Estéticas da biopolítica: audiovisual, política e novas tecnologias”. *Cinética*, v. 1, São Paulo, fevereiro, 2008a. Disponível em: <http://www.revistacinetica.com.br/cep/paula_sibilia.htm>.
- _____. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008b.
- _____. Celebridade para todos: um antídoto contra a solidão?. *Ciência e Cultura*, v. 62, n. 2, p. 38-44, São Paulo, 2010.
- TUCHERMAN, Ieda. Michel Foucault hoje, ou ainda: do dispositivo de vigilância ao dispositivo de exposição da intimidade. *Revista Famecos*, n. 27, p. 40-48, Porto Alegre, agosto, 2005.
- WOOLF, Virginia. A room of one's own. Adelaide: The University of Adelaide Library, 2009. Disponível em: <<http://ebooks.adelaide.edu.au/w/woolf/virginia/w91r/index.html>>. Acesso em: 15 de novembro de 2010.