

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

Ana Carolina De Roberto Brasil Cubria

**VER E SER VISTO:
um estudo psicanalítico sobre a documentação visual do cotidiano**

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2019

Ana Carolina De Roberto Brasil Cubria

VER E SER VISTO:
um estudo psicanalítico sobre a documentação visual do cotidiano

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Prof. Dr. Julio Verztman

Coorientadora: Profa. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C962 Cubria, Ana Carolina De Roberto Brasil.
Ver e ser visto: um estudo psicanalítico sobre a documentação visual do cotidiano / Ana Carolina De Roberto Brasil Cubria. Rio de Janeiro, 2019.
155f.

Orientador: Julio Verztman.
Coorientadora: Fernanda Pacheco-Ferreira.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2019.

1. Psicanálise. 2. Sujeito (Psicanálise). 3. Redes sociais. 4. Subjetividade. I. Verztman, Júlio Sérgio. II. Pacheco-Ferreira, Fernanda. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 150.195

VER E SER VISTO: UM ESTUDO PSICANALÍTICO SOBRE A
DOCUMENTAÇÃO VISUAL DO COTIDIANO

Ana Carolina De Roberto Brasil Cubria

Orientador: Prof. Dr. Julio Verztman

Coorientadora: Profa. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof. Dr. Julio Verztman, UFRJ (orientador)

Profa. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira, UFRJ (coorientadora)

Profa. Dra. Marta Rezende Cardoso, UFRJ

Profa. Dra. Daniela Romão-Dias, PUC-Rio

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2019

*À minha avó Lucia,
por ser a melhor amiga que eu poderia ter.*

Agradecimentos

Ao CNPq, pela bolsa de estudo concedida nesses últimos dois anos.

Ao Julio Verztman, pela admirável capacidade de elaboração dos fragmentos trazidos por mim ao longo das orientações e por ter acolhido a ideia da pesquisa de campo, tão pouco explorada em nosso meio. À Fernanda Pacheco-Ferreira, pela disponibilidade e olhar atento, pelo visível entusiasmo com o tema e pelas trocas virtuais.

Aos meus colegas de mestrado que tornaram esse árduo processo um pouco mais leve. Em especial à Barbara, pelo carinho e humor singulares, e à Carol, pela empatia e apoio constantes. Ao Mateus, pelas conversas sempre tão agradáveis.

Ao André Avelar, por todo acolhimento e ajuda com a preparação para a prova de mestrado, essenciais para que eu chegasse até aqui.

Ao Noé, por todo amor, carinho, empatia e apoio que foram fundamentais nesse percurso. Por compreender minhas ausências e por ser tão presente em cada detalhe.

Ao NEPECC, pelas frutíferas e enriquecedoras discussões. Por ter sido a porta de entrada para a minha descoberta profissional. Em especial à Regina Herzog e Teresa Pinheiro, pelas valiosas contribuições.

À Natasha, por ser minha confidente e pela presença em todos os momentos da minha vida, mesmo com a distância. À Fernanda, pelo carinho e atenção enormes e por nossas trocas (quase) diárias.

À Michelle e à Robertta que, gentilmente, me ajudaram com a pesquisa de campo.

Ao Leonardo Câmara, pela incrível competência de fazer uma revisão minuciosa e rigorosa em tão pouco tempo. Pela capacidade de transmitir, em poucas palavras, a confiança e a segurança tão necessárias no momento final, fazendo-me acreditar, a todo momento, que “tudo iria dar certo”.

À Marta Rezende, pelas ricas contribuições teóricas ao longo do exame de qualificação. À Daniela Romão-Dias, por ter transmitido um pouco de sua vasta experiência com o tema, a qual serviu de inspiração para muito do que está exposto aqui.

À minha família, que sempre acreditou em mim. Em especial à minha avó, por todo o amor e investimento, desde sempre. À Nonna, por todo o afeto e por ter sempre cuidado de mim tão bem. Ao meu avô que, infelizmente, não está mais entre nós, mas que, com certeza, estaria vibrando ao meu lado com essa conquista. Ao meu pai, por sempre ter estimulado o desejo de estudar e, com isso, poder voar com as minhas próprias asas. À minha mãe, por todo cuidado e disponibilidade ao longo dessa vida.

Aos meus entrevistados, que se dispuseram a participar dessa pesquisa, contribuindo para todo o seu frescor e vivacidade.

Ao Alexandre Jordão, pela escuta sensível e transformadora.

Resumo

CUBRIA, Ana Carolina De Roberto Brasil. *Ver e ser visto: um estudo psicanalítico sobre a documentação visual do cotidiano*. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Esta dissertação pretende examinar o fenômeno que chamamos de documentação visual do cotidiano, isto é, o ato de postar cotidianamente algum conteúdo imagético nas redes sociais. Assim, seu objetivo é o de explorar tal fenômeno hoje, partindo do princípio de que, ao contrário do modelo subjetivo vigente na modernidade, na contemporaneidade, a subjetividade se apresentaria de forma mais exteriorizada.

O primeiro capítulo é dedicado à exposição da subjetividade e da cultura moderna, enfatizando a ideia da interioridade e apresentando o modelo da neurose como expressão subjetiva importante desse momento histórico. A seguir, abordamos alguns aspectos da cultura contemporânea e da subjetividade, vinculando-os à noção de exterioridade, propondo os funcionamentos limites como uma configuração subjetiva que pode nos ajudar a pensar uma menor delimitação entre o interior e o exterior.

O segundo capítulo trata da relação entre o sujeito contemporâneo e as tecnologias digitais. No terceiro capítulo, apresentamos material das entrevistas com sujeitos que se identificam com o fenômeno da documentação visual do cotidiano. No quarto capítulo, uma discussão é proposta entre o material das entrevistas e os conceitos teóricos desenvolvidos nos capítulos anteriores.

Palavras-chave: contemporaneidade; psicanálise; entrevista qualitativa; redes sociais.

Abstract

CUBRIA, Ana Carolina De Roberto Brasil. *To see and to be seen: a psychoanalytic study on the daily visual documentation*. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The present dissertation proposes to investigate the phenomenon that we denominate daily visual documentation, that is, the act of posting an image content in social network daily. Therefore, this work aims to explore this actual phenomenon, based on the idea that unlike the main subjective model prevailing in modernity, nowadays, subjectivity would present itself more externally.

The first chapter is dedicated to the exposition of modern subjectivity and culture, pointing to the idea of interiority and presenting the model of neurosis as an important subjective expression of that moment. Then, we approach some aspects of contemporary culture and subjectivity, relating them to the notion of exteriority, suggesting *bordelines* as a subjective configuration that can help us think of a smaller delimitation between the interior and exterior.

The second chapter deals with the relation of the contemporary subject with the digital technologies, approaching some relevant elements for a better understanding of the phenomenon object of this research. In the third chapter, the material related to the interviews with subjects that identify themselves with the phenomenon of daily visual documentation is exposed. In the fourth chapter, a discussion is proposed between the interview material and the theoretical concepts worked on the previous chapters.

Keywords: contemporaneity; psychoanalysis; qualitative interview; social networks.

Resumé

CUBRIA, Ana Carolina De Roberto Brasil. *Voir et être vu: une étude psychanalytique sur la documentation visuelle quotidienne*. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Cette dissertation a l'intention d'examiner un phénomène que nous avons nommé de documentation visuelle quotidienne, qui consiste à publier quotidiennement des photos ou des images sur les réseaux sociaux. Ainsi, son objectif est d'explorer un tel phénomène aujourd'hui, en partant du principe que, contrairement au modèle subjectif prédominant dans la modernité, dans la contemporanéité, la subjectivité se présenterait davantage extériorisée.

Le premier chapitre est consacré à l'exposition de la subjectivité et de la culture moderne, en soulignant l'idée d'intériorité et en présentant le modèle de la névrose comme une importante expression subjective de ce moment historique. Nous abordons ensuite certains aspects de la culture et de la subjectivité contemporaines, en les reliant à la notion d'extériorité, en proposant les fonctionnements limites comme une configuration subjective qui peut nous aider à penser cette délimitation moins démarquée entre le dedans et le dehors.

Le deuxième chapitre traite de la relation entre le sujet contemporain et les technologies numériques. Dans le troisième chapitre, nous présentons le matériel issu des entretiens avec des sujets qui s'identifient au phénomène de la documentation visuelle de la vie quotidienne. Dans le quatrième chapitre, une discussion est proposée entre le matériel d'entretiens et les concepts théoriques développés dans les chapitres précédents.

Mots-clés : contemporanéité ; psychanalyse ; entretien qualitatif ; réseaux sociaux

Sumário

Introdução	13
Capítulo 1: Da interioridade moderna à exterioridade contemporânea: considerações acerca da subjetividade	18
1.1. Subjetividade e modernidade	19
1.1.1. <i>In interiore homine</i>: a interioridade como lugar da verdade	19
1.1.2. Espaço e visibilidade	23
1.1.2.1. A divisão entre os espaços público e privado.....	23
1.1.2.2. Visibilidade e controle: o conflito do sujeito moderno	25
1.1.3. Freud e a psicopatologia moderna	27
1.1.3.1. Narcisismo e identificação.....	29
1.1.3.3. Fantasia e memória.....	33
1.2. Subjetividade e contemporaneidade	36
1.2.1. A sociedade contemporânea e seus ideais	36
1.2.2. Espaço e visibilidade na contemporaneidade	41
1.2.2.1. Do privado ao público: entre a extimidade e a intimidade	41
1.2.3. Os funcionamentos limites e a psicopatologia contemporânea	48
1.2.3.1. Entre o autoerotismo e o narcisismo.....	50
1.2.3.2. A noção de limiar e a tendência à multiplicidade.....	53
1.2.3.3. A relação com a alteridade: o papel do objeto nos funcionamentos limites	56
1.2.3.4. Fantasia e memória nos funcionamentos limites.....	58
1.3. Conclusão	60
Capítulo 2: Entre <i>selfies</i> e curtidas: redes sociais e visibilidade	61
2.1. O fenômeno da documentação visual do cotidiano nas redes sociais: um breve histórico e alguns aspectos	61
2.2. Do virtual à virtualização: a síntese entre o “querer ver ausente” e o “querer ver presente”	65
2.3. A imagem de si nas redes sociais: a criação de identidades múltiplas	70
2.4. O uso problemático dos espaços virtuais: uma patologia?	76
2.5. Intimidade e privacidade	78
2.6. O passado editável: da extimidade ao direito ao esquecimento	81
2.7. Conclusão	83

Capítulo 3: Metodologia e apresentação do material das entrevistas	84
3.1. Metodologia	84
3.1.1. Métodos de coleta de dados e análise	84
3.1.2. Procedimentos éticos e seleção da amostra	86
3.1.3. Roteiro de perguntas preparado para a segunda entrevista	87
3.2. Análise do material das entrevistas	89
3.2.1. Primeira entrevista	90
3.2.1.1. Dados biográficos relevantes de cada entrevistado: primeira entrevista	90
3.2.2. Segunda entrevista	92
3.2.2.1. História da relação com a Internet e as redes sociais	92
3.2.2.2. Privado x Público/Intimidade x Extimidade.....	93
3.2.2.3. Relação entre o real e o virtual	97
3.2.2.4. Olhar/Imagem de si	101
3.2.2.5. Relação com a alteridade	103
3.2.2.6. Demanda das postagens.....	106
3.2.2.7. Conteúdo das postagens.....	108
3.2.2.8. Curtidas.....	111
3.2.2.9. Possíveis incômodos relacionados às redes sociais.....	113
3.2.2.10. Relação com a impossibilidade de postar.....	116
3.2.2.11. Memória	117
3.3. Conclusão	119
Capítulo 4: Discussão	121
4.1. A experiência da multiplicidade: possíveis mudanças acerca da autenticidade e da relação com a interioridade nos dias atuais	121
4.2. Identificação e relação com a alteridade	128
4.3. Incômodos quanto ao uso das redes sociais	131
4.4. Memória: possíveis transformações	133
4.5. Conclusão	135
Considerações finais	136
Apêndice 1: Reprodução do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	144
Bibliografia	147

Introdução

A presente dissertação surge a partir do interesse em um fenômeno extremamente contemporâneo: as redes sociais e a exibição da intimidade. Para tanto, pretende-se investigar, a partir de uma leitura psicanalítica, tal fenômeno da cultura atual.

Não é raro vermos, nos ambientes mais diversos, sujeitos com seus *smartphones*, *tablets* e afins tirando fotos tanto de si quanto do entorno. É possível, igualmente, notar aqueles que documentam visualmente o seu cotidiano nas redes sociais, exibindo sua rotina, seus desejos, suas conquistas e, até mesmo, seus fracassos. Tal movimento parece ter aumentado a partir da criação, em 2011, do aplicativo chamado *Snapchat*, que permite que fotos ou vídeos postados permaneçam até 24 horas no perfil do usuário. Após esse intervalo de tempo, eles são automaticamente deletados. Isso fez com que os sujeitos pudessem postar com muito mais frequência, sob a condição de que não só não haveria um acúmulo de postagens, como elas seriam temporárias. Ao efetuar uma busca pelo *site* do aplicativo, encontramos as seguintes descrições do mesmo:

Uma imagem vale mil textos. O *Snapchat* abre diretamente na tela da câmera. Assim, você pode enviar uma foto ou um vídeo rápido aos amigos sobre o que está acontecendo, sem ter que digitar uma mensagem inteira (SNAPCHAT, 2019).

Ou ainda:

Seus melhores amigos, na ponta dos seus dedos. Compartilhar o momento é fácil, já que seus amigos mais próximos estão sempre por perto. Basta tocar em quem você gostaria de enviar sua foto ou seu vídeo e cada pessoa receberá individualmente, sem iniciar um texto de grupo inadequado (SNAPCHAT, 2019).

Nota-se como há, em tais descrições, um apelo explícito à imagem, a qual viria a substituir todo o trabalho de ter que “digitar uma mensagem inteira”. Esse dado é indicativo de que a publicação de imagem é uma forma privilegiada de experiência na contemporaneidade, uma vez que as redes sociais mais populares, como o Instagram, apresentam um conteúdo fundamentalmente imagético.

Assim, observa-se como, nas últimas décadas, com a globalização e a criação de novas tecnologias de informação, a relação do sujeito com o tempo e o espaço mudou significativamente, trazendo como consequência transformações sensíveis nas formas de sofrimento psíquico do sujeito contemporâneo (PINHEIRO, 2012). Se, nos primórdios da

modernidade, a interioridade e a reflexão sobre si eram condições para a constituição da subjetividade, hoje, em contrapartida, encontram-se formas de subjetivação nas quais vigora a paradoxal conjugação entre o autocentramento e o valor da exterioridade (BIRMAN, 1998).

Ao realizar um levantamento bibliográfico sobre o tema das redes sociais a partir de uma perspectiva psicanalítica, encontramos, em sua maioria, abordagens que continham uma visão deficitária ou catastrófica em relação ao uso que os sujeitos fazem dessas plataformas virtuais. Fala-se de compulsão, de dependência, de uma superficialidade das relações interpessoais – e isso muitas vezes a partir de um viés nostálgico, como se, na comparação com o passado, tudo tivesse sido melhor. Tais asserções, além de não proporcionarem, de fato, uma exploração das particularidades da relação que o sujeito contemporâneo estabelece com esses dispositivos tecnológicos, remetem a um certo catastrofismo diante do futuro.

Ora, não acreditamos ser esse o caminho mais frutífero para a apreensão do fenômeno descrito. Isso porque é possível constatar um aumento progressivo do número de usuários ativos nas redes sociais (WAKKA, 2018), levando-nos a supor que, no mínimo, existe algo que atrai, cada vez mais, os indivíduos a criarem seus perfis nesses ambientes virtuais. Portanto, nosso intuito é o de explorar que aspectos subjetivos estão prioritariamente em jogo no que aqui chamaremos de “fenômeno da documentação visual do cotidiano”, definido como o ato de postar, cotidianamente, conteúdos imagéticos (fotos ou vídeos) nas redes sociais.

Em vista disso, diversos autores parecem concordar que detalhes cotidianos, antes relegados às esferas da intimidade e da privacidade, nunca foram tão amplamente visíveis e intencionalmente publicizados quanto na atualidade (BRUNO, 2013). Diante dessa subjetividade exteriorizada, as práticas de visibilidade contemporânea fazem com que a intimidade se configure como “matéria assistida e produzida na presença explícita do olhar do outro” (BRUNO, 2013, p. 68). Com isso, para designar o desejo do indivíduo em expressar e expor o seu mundo interior ao outro, Tisseron (2001) faz uso do termo “extimidade”.

Serge Tisseron é psiquiatra e psicanalista, amplamente conhecido pelos estudos que realiza, há mais de 20 anos, sobre a relação entre subjetividade e tecnologia, além de ser um dos poucos autores que, na psicanálise, apresenta uma visão mais arejada acerca do

assunto. Privilegiaremos esse autor na presente dissertação justamente por esses dois motivos, a saber: por ele tratar de um tema que nos concerne, bem como por ele ser um dos poucos psicanalistas que abordam tal questão sem cair em uma perspectiva patologizante.

Elegemos a ideia de exteriorização para pensar a subjetividade contemporânea, em contraponto ao modelo interiorizado da subjetividade moderna, a partir da qual Freud se apoiou para elaborar os conceitos-chaves da teoria psicanalítica. Com isso, pretendemos investigar quais mudanças teriam ocorrido, em termos culturais e subjetivos, na passagem do período da modernidade até os dias atuais, sem que se pretenda fazer uma análise clínica do fenômeno. Se as subjetividades são modos de ser e de estar no mundo, ou seja, se são flexíveis e abertas, seu horizonte de possibilidades é quase infinito. Logo, a forma como a vida psíquica irá se estruturar e organizar seu funcionamento é indissociável de um determinado contexto sociocultural (CARDOSO, 2014).

Dessa forma, no primeiro capítulo apresentaremos um breve histórico do sujeito moderno e da noção de interioridade. Veremos como tal noção foi sendo progressivamente inventada a partir de um aumento da valorização do espaço interior como portador da verdade do sujeito. Como resultado, a aparência – e, portanto, a exterioridade –, foi entendida como o lugar do falso e do enganoso. Em seguida, para que possamos explorar tais subjetividades a partir de uma perspectiva psicanalítica, lançaremos mão do modelo de neurose elaborado por Freud, que diz respeito a uma subjetividade habitada pelo conflito interno entre a sexualidade e as regras sociais, apontando para uma interiorização das instâncias psíquicas.

A segunda parte do capítulo consiste na exposição de elementos da sociedade contemporânea que consideramos essenciais para a compreensão das mudanças que ocorreram em termos subjetivos. Evidenciaremos como a questão dos ideais muda: não mais se deseja seguir um modelo pré-estabelecido de ideal, mas explorar as diversas possibilidades oferecidas pela sociedade. Tal multiplicação, no entanto, pode resultar em uma insegurança identitária para determinados sujeitos, implicando no aumento de patologias narcísicas. Com isso, ao final do capítulo, os funcionamentos limites serão apresentados como uma das importantes expressões clínicas nos dias atuais, nos quais a problemática central gira em torno de uma fragilidade na constituição do narcisismo, devido a vivências traumáticas primitivas.

Propomos apresentar, no segundo capítulo, alguns elementos próprios dos ambientes virtuais e a relação dos sujeitos com os mesmos. Para tanto, serão utilizados autores pertencentes tanto ao campo psicanalítico quanto ao campo antropológico e sociológico. De início, vamos mostrar como o processo de virtualização é algo que faz parte do próprio psiquismo, de forma que as tecnologias teriam sido inspiradas a partir do seu funcionamento. Não à toa, para Tisseron (2015), esse seria um dos principais motivos de fascínio e adesão dos sujeitos às redes sociais.

Posteriormente, discutiremos como a possibilidade de criação de diversas imagens de si, através das tecnologias digitais, aponta para transformações em termos de identidade: os sujeitos, nos ambientes virtuais, podem criar imagens a partir de sua fantasia, utilizando-se da manipulação da sua aparência para “performar” quem gostariam de ser ou quem estão sendo em um dado momento. Nesse processo, um elemento se destaca: o desejo de postar tais imagens indica a importância do olhar do outro. As teorias das relações de objeto possuem importância fundamental para a compreensão dessas mudanças, na medida em que, de acordo com elas, a personalidade se constrói a partir da interiorização sucessiva de esquemas de comunicação vivenciados no dia-a-dia da criança (TISSERON, 2015).

Além disso, ainda no segundo capítulo, faremos uma discussão sobre a relação entre patologia e uso das tecnologias digitais, evidenciando, no entanto, que não há um consenso sobre o assunto. Também será abordado o tema da intimidade e da extimidade, indicando algumas diferenças entre elas, bem como os limites que as separam. Apontaremos, a esse respeito, para o fato de que, se ainda há uma preocupação com a intimidade, ela se torna menos delimitada. Por fim, vamos investigar algumas mudanças que ocorreram na relação do sujeito com a memória, tanto em termos de construção da sua história quanto de sua apreensão.

Feita a discussão teórica, partiremos para o terceiro capítulo, relativo à pesquisa de campo. Serão apresentados excertos de entrevistas realizadas com três indivíduos que se identificavam com o fenômeno de documentação visual do cotidiano. O objetivo disso consistiu em recolher elementos a partir de seus discursos, visando à interrogação dos conceitos teóricos apresentados anteriormente. Dois métodos orientaram as entrevistas: o Método de Entrevistas-em-Profundidade, proposto por Seidman (1988), e o Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDs), criado por Nicolaci-da-Costa (2007), os quais privilegiam o material discursivo. As perguntas elaboradas para o roteiro das

entrevistas buscaram explorar o sentido que os participantes atribuem ao fenômeno descrito.

Finalmente, o quarto e último capítulo trará uma discussão envolvendo os conceitos teóricos trabalhados e o material proveniente da pesquisa de campo. Vamos priorizar uma análise exploratória, sem a pretensão de realizar diagnósticos clínicos, mas que seja capaz de produzir alguns questionamentos pertinentes ao tema objeto desta pesquisa. Para isso, apontaremos tanto para aproximações entre os modelos subjetivos apresentados no primeiro capítulo e a fala dos entrevistados, como para diferenças entre eles. Por fim, vamos realizar uma reflexão sobre o fato de o tema em questão ser ainda pouco trabalhado no campo psicanalítico, principalmente no que se refere a um olhar aberto ao reconhecimento das potencialidades que a relação com os ambientes virtuais pode proporcionar aos sujeitos.

Capítulo 1: Da interioridade moderna à exterioridade contemporânea: considerações acerca da subjetividade

Antes de entrarmos no tema da pesquisa propriamente dito, isto é, na relação entre a subjetividade contemporânea e o fenômeno da documentação visual do cotidiano, apresentaremos, a título de contextualização, um panorama geral, objetivando realçar algumas diferenças centrais da constituição da subjetividade na modernidade e na contemporaneidade.

Considerando as diferenças entre essas duas construções culturais, duas dimensões subjetivas serão apresentadas à maneira de representação de extremos em termos de expressão do mal-estar, de forma a ilustrar uma possível relação entre tais dimensões e cada momento histórico. Para tanto, vamos expor uma breve descrição do modelo da neurose, relacionando-a à modernidade, e dos funcionamentos-limites, vinculando-a à contemporaneidade. No entanto, vale ressaltar que não pretendemos estabelecer uma relação causal entre os períodos histórico-culturais aludidos e tais dimensões subjetivas, como se uma determinada configuração cultural produzisse necessariamente um tipo específico de funcionamento psíquico.

Queremos apontar, no entanto, na direção de que há alguma solidariedade entre a cultura moderna e a neurose, assim como entre a cultura contemporânea e os funcionamentos limites. E, ainda que não faça parte dos objetivos desta pesquisa uma análise clínica do fenômeno da documentação visual do cotidiano e, portanto, dos entrevistados, acreditamos que tal comparação pode fornecer elementos relevantes para a compreensão das transformações que ocorreram – em termos de subjetividade – na passagem da modernidade ao cenário atual.

É igualmente importante destacar que, mesmo que utilizemos as categorias de pós-modernidade e contemporaneidade com o intuito de evidenciar algumas diferenças em relação à modernidade, acreditamos haver ainda uma grande mistura dos dois momentos em muitos aspectos. Isso não contradiz a possibilidade de detectarmos alguns deslocamentos no que diz respeito às configurações subjetivas na passagem de um para o outro. Dentre eles e, mais precisamente, os que interessam aos propósitos deste trabalho, destacam-se: um deslocamento da interioridade para a exterioridade e as mudanças em relação ao estatuto do olhar do outro e da fantasia.

1.1. Subjetividade e modernidade

Iremos expor a forma pela qual as subjetividades modernas expressavam a experiência de si, a sua relação com o olhar e com a vida privada e pública. Partindo do ponto de que a psicanálise emerge na modernidade, pode-se considerar que os discursos forjados por Freud, na tentativa de enunciar a questão da subjetividade, eram relativos à condição do sujeito naquele momento (BIRMAN, 1998).

Logo, o discurso freudiano só pode ser compreendido se considerarmos o horizonte histórico e antropológico que o circunscreve. Isto é, não foi Freud quem criou o sujeito moderno, marcado pelo conflito entre desejo e culpa, mas quem o descreveu com propriedade, ao apontar as consequências dessa produção subjetiva da modernidade (HERZOG & PACHECO-FERREIRA, 2014). Nesse sentido, o autor não fez uma crítica direta da modernidade em si, já que esta é um produto da ordem da história. A originalidade e genialidade do discurso freudiano dizem respeito à alquimia produzida por ele a partir de alguns elementos daquela cultura, construindo, como resultado, uma teoria e um modo inéditos de lidar com o psiquismo e seu *pathos* (BEZERRA JUNIOR, 2002).

1.1.1. *In interiore homine*: a interioridade como lugar da verdade

A ideia de um homem dotado de uma profundidade abissal e, assim, de uma interioridade, é a marca principal do sujeito moderno. Tal interioridade abarca a história de vida de cada um, os acontecimentos vividos ou fantasiados, a história das relações, os desejos inconscientes, os afetos, as dúvidas, entre outros elementos (SIBILIA, 2016); em suma, tudo o que diz respeito à experiência singular de cada sujeito. É nesse sentido que podemos falar em primeira pessoa, questionarmo-nos “Quem sou eu?”, na árdua tentativa de se definir uma identidade própria, que vai muito além de simplesmente responder pelo nome ou pela genealogia (TAYLOR, 2013). Nessa perspectiva, ao se qualificar como objeto potencial desse questionamento, o indivíduo ocupa a posição de um interlocutor entre os demais, possuindo, assim, o próprio ponto de vista, ao mesmo tempo em que pode falar por si mesmo.

A questão da identidade, segundo a perspectiva do filósofo Charles Taylor (2013) em seu livro “As fontes do *self*” – que tem como objetivo traçar um panorama acerca da construção da identidade moderna –, refere-se a “saber em que posição me coloco” (p.

44). Em outras palavras, para possuir um sentimento de identidade é preciso que estejamos orientados em um espaço moral, ou seja, aquele do qual emergem questões como: o que é bom ou ruim, o que vale e o que não vale a pena fazer, o que é dotado de sentido e importância para cada sujeito, e assim em diante. Portanto, a noção de identidade, para o autor, está intimamente ligada à ideia de avaliações fortes ou distinções qualitativas, e não a alguma preferência simplesmente *de facto*. Vejamos:

Minha autodefinição é entendida como resposta à pergunta “Quem sou eu?”. E essa pergunta encontra seu sentido original no intercâmbio de falantes. Defino quem eu sou ao definir a posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo e, de modo também crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas relações definitórias mais importantes. Isso obviamente não pode ser apenas uma questão contingente. Não há outra maneira de podermos ser levados a alcançar a condição de pessoas além da iniciação numa linguagem (TAYLOR, 2013, pp. 53-4).

No entanto, essas indagações nem sempre estiveram presentes na história das subjetividades. A noção moderna de identidade – a qual não admite que a resolução de todas as questões morais possa ser efetuada em termos meramente universais – seria incompreensível aos seus precursores dos séculos anteriores (TAYLOR, 2013). Ela é o que nos possibilita definir o que é ou não importante para nós. Isso se deve, segundo o autor, à compreensão pós-romântica das diferenças individuais, concebendo-se, a partir disso, que a nossa identidade não só é complexa como multifacetada.

Mas para que se possa posteriormente falar de uma subjetividade exteriorizada, é preciso que antes seja feito um breve recuo histórico, com o intuito de contextualizar a emergência das ideias acerca da interioridade, e quais direções tomaram ao longo do tempo até os dias atuais. Primeiramente, é importante ressaltar que a noção de interioridade foi inventada. Trata-se de um tipo de atributo subjetivo particular, construído historicamente, que foi imposto em um determinado período da cultura ocidental (SIBILIA, 2016). Como aponta Ehrenberg (1998), a interioridade é uma ficção que foi fabricada para que fosse possível dizer o que se passa no interior de nós mesmos. Entretanto, o autor ressalta que ela abriga uma verdade: nós acreditamos nela da mesma maneira que outros creem no poder mágico dos ancestrais.

É a partir desse contexto que emerge uma incessante busca da verdade de si, demarcando uma concepção de sujeito diferente daquela anterior ao período moderno. Com isso, não queremos dizer que não existam outros tipos de configurações subjetivas,

inclusive na cultura ocidental moderna – a exemplo das abordagens externalistas que acreditam ser a consciência humana um fruto das trocas sociais. Queremos, no entanto, mostrar como a interioridade laica compõe um modo de subjetivação muito característico e historicamente situado, o qual tem prevalecido nos últimos duzentos anos (SIBILIA, 2016).

Ainda que em certa medida seja possível observar uma noção de “eu” e “meu” presente em toda história da humanidade, como assinala Taylor (2013), “as ideias modernas de interior e exterior são de fato estranhas e sem precedentes em outras culturas e épocas” (p. 153). No que diz respeito às nossas formas de autocompreensão, a oposição “dentro-fora” possui um caráter significativo. Quando estamos pensando ou sentindo alguma emoção, julgamos que isso ocorre “dentro” de nós, ao passo que os objetos do mundo para os quais esses pensamentos ou sentimentos se ligam estão “fora”.

Nesse sentido, a acepção moderna do conceito de interioridade pode ser remetida à Santo Agostinho, monge que viveu nos séculos IV e V da era cristã, abrigando nas páginas de suas *Confissões* as primeiras metáforas da introspecção (SIBILIA, 2016). Influenciado pelas ideias platônicas que prevaleceram no mundo antigo, Agostinho se apoia na distinção entre o corporal e o não corporal para falar da oposição entre espírito e carne. A novidade é que as oposições de Platão em relação ao espírito/matéria, superior/inferior, eterno/temporal, são descritas por Agostinho no que se refere à oposição interior/exterior (TAYLOR, 2013).

Para Agostinho, o conhecimento e a compreensão de si seriam os caminhos para uma aproximação de Deus, sendo que este equivaleria à Verdade. Se o homem era feito sob a imagem e a semelhança divinas, ele era igualmente portador de uma luz interior, a qual definia o lugar da verdade: “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas*”, escreve Agostinho (*apud* TAYLOR, 2013, pp. 171-2); isto é, “Não vá para fora, volte-se para dentro de si mesmo; pois no homem interior mora a verdade”. Podemos notar aí uma nítida delimitação entre os espaços dentro e fora, em que a verdade do sujeito vai sendo internalizada.

Enquanto que para Platão a verdade podia ser contemplada no mundo, ou seja, ela estava fora – o que ele designou como o Mundo das Ideias –, para Agostinho, a interioridade é o caminho para a verdade divina, através da pureza da alma livre de pecados. É somente no exercício radical da autorreflexão que se poderia encontrar Deus: “indo para dentro, sou levado para cima” (TAYLOR, 2013, p. 178). A radicalidade dessa

atitude reflexiva diz respeito à adoção do ponto de vista da primeira pessoa, de tomar consciência de minha consciência, transformando a própria experiência em objeto (TAYLOR, 2013). Assim, Agostinho pode ser considerado o inventor do raciocínio conhecido como *cogito*, ou melhor, do *protocogito* (TAYLOR, 2013, p. 176), ao adotar a perspectiva da primeira pessoa como imprescindível para a busca da própria verdade.

Esse primeiro esboço de uma formulação do interior do sujeito como lugar da verdade e do autêntico será fundamental para a cultura moderna. Importantes desenvolvimentos modernos se devem a essa dimensão de si. Dentre alguns deles, pode-se destacar o romantismo e a psicanálise, ambos compondo uma rica produção literária, artística e filosófica que ainda se faz presente nos dias atuais (SIBILIA, 2016). Da mesma forma, a partir do século XVI, a literatura se constitui, de forma progressiva, como um dos maiores instrumentos de criação do universo imaginário, contribuindo para o modelamento da subjetividade e sensibilidade modernas (BEZERRA, 2002).

As incertezas produzidas no século XVI, a partir da queda das grandes verdades que governavam o mundo por mais de dois milênios e, igualmente, por conta das grandes descobertas, invenções e transformações religiosas e políticas ocorridas naquele século, resultaram em uma desordem na qual o homem se via diante da perplexidade e da dúvida. O que restara da destruição do Mundo e de Deus? Encontramos em Montaigne a resposta: o Eu (GARCIA-ROZA, 1998). Assim, destrói-se a garantia da exterioridade, sobrando a interioridade como lugar da certeza.

Ademais, como nos lembra Bezerra Jr. (2002), ainda que o primeiro esboço da ideia moderna de interioridade seja encontrada nas reflexões de Santo Agostinho, Montaigne se destaca como aquele que abriu a prática da introspecção para o leitor comum. Este autor, em seus *Ensaio*s, expressa um novo estilo discursivo: a escrita de si. Trata-se de um tipo de autorreflexão que despreza a dimensão universal do gênero humano, contrapondo-se à tradição filosófica ocidental ao se voltar para a exploração da natureza humana em termos da singularidade de cada experiência individual:

Dando vazão a um fluxo de palavras escritas em total solidão – em companhia de si mesmo, a sós com sua rica interioridade –, elaborou uma autodescrição que não buscava ser exemplar, mas apenas fiel à imperfeição e à ambiguidade do seu eu. Assim, o escritor buscava descobrir a sua própria forma, a sua originalidade: aquilo que fazia com que ele fosse realmente ele e somente ele mesmo, Michel de Montaigne (SIBILIA, 2016, p. 134).

No entanto, a questão da subjetividade, de fato, emerge um século depois a partir de Descartes. Herdeira do pensamento agostiniano, a filosofia cartesiana – mais explicitada em seus textos da primeira metade do século XVII – situa, da mesma maneira, a interioridade como lugar da verdade, configurando-se como um grande deslocamento histórico em relação ao eixo em que se constituíam as subjetividades (SIBILIA, 2016). O filosofema “penso, logo existo” remete à interioridade imaterial da mente que não mais busca a verdade por meio de Deus, mas através do exercício radical da racionalidade (SIBILIA, 2016).

A partir desse filosofema, Descartes coloca a certeza da existência do sujeito situada na ordem do pensamento, fazendo com que a exterioridade se torne o não-sujeito (BIRMAN, 1998). Com isso, a melhor forma de se acessar o mundo exterior seria por meio do mundo interior. Dito de outro modo, somente ao organizar as representações é que se poderia conhecer a objetividade do mundo, levando o sujeito a uma reflexão sobre as próprias ideias.

Assim, o território do sujeito é definido pela noção de interioridade como condição da individualidade. Descartes anuncia a fórmula que inaugura o pensamento individualista colocando a privacidade e a interioridade do sujeito como opostas ao espaço público e ao corpo como exterioridades (BIRMAN, 1998). Esse modelo investigativo por meio do conhecimento da verdade de si irá se configurar como a base para a construção da subjetividade moderna (TAYLOR, 2013). É, portanto, no movimento de introspecção e da hermenêutica que o sujeito poderá encontrar um eu autêntico e verdadeiro, correlacionando a aparência e a superficialidade à ordem do falso e do enganoso.

1.1.2. Espaço e visibilidade

1.1.2.1. A divisão entre os espaços público e privado

Ao lado do exercício individual e solitário da introspecção, surge, posterior e progressivamente, a necessidade de um espaço privado onde tal intimidade possa ser vivenciada. A separação entre os ambientes público e privado, implicando em uma inflação deste em detrimento daquele, foi estimulada a partir de vários fatores: a separação entre o espaço-tempo do trabalho e o da vida cotidiana, a instituição da família nuclear e, também, dos novos ideais de conforto e intimidade (SIBILIA, 2016). No

entanto, a principal motivação para o surgimento do lar consiste em ele ser um ambiente privilegiado para abrigar a vida interior:

Nesses recintos impregnados de solidão e privacidade, o sujeito moderno podia mergulhar em sua obscura vida interior, embarcando em fascinantes ou pavorosas viagens autoexploratórias que, muitas vezes, eram vertidas no papel. [...] Todos escreviam para firmar seu *eu*, para se autoconhecerem e se cultivarem, imbuídos tanto pelo espírito iluminista de conhecimento racional do que se era, como pelo ímpeto romântico de mergulho nos mistérios mais insondáveis da alma (SIBILIA, 2016, p. 96).

Assim, o homem moderno é atravessado pela demarcação das esferas pública e privada, a qual se inicia no século XVIII. Nesse momento, acreditava-se que era no movimento de estar a sós consigo mesmo que a individualidade poderia ser expandida (SIBILIA, 2016). É evidente que o processo de constituição do individualismo como configuração central dos valores nas sociedades capitalistas ocidentais é amplo e complexo, não fazendo parte dos objetivos deste trabalho um aprofundamento da questão. Destaca-se, entretanto, a individualidade como uma ideologia propriamente moderna, tendo como base a ideia de indivíduo enquanto valor fundante da modernidade. Banhada pelo discurso liberalista, a cultura moderna prezava pelo direito e pela liberdade individuais resguardados. Cabia à esfera da vida privada o exercício da liberdade individual sem interferências externas, e à pública, o comportamento convencional, civilizado e racional (MANCEBO, 2002).

Constitui-se, a partir da separação entre o público e o privado, o que Richard Sennett (2014) denominou de “ideologia da intimidade”. Segundo o autor, essa ideologia se relaciona à aspiração de que o desenvolvimento da personalidade individual se dê a partir de experiências de aproximação e de calor humano no convívio com os outros. Como contrapartida, a impessoalidade, a alienação e a frieza se configurariam como os males da sociedade: quanto maior for a preocupação interior psicológica de cada pessoa, mais autênticos e reais serão os relacionamentos sociais. Vejamos:

A produção do indivíduo como valor, como elemento constitutivo do social, implicou também, ao longo dos séculos XVII e XVIII, a constituição original de uma teoria dos sentimentos e de uma estética (Taylor, 1994). Nesta teoria dos sentimentos o eu ocupa uma posição cardinal, residindo aí a sua originalidade. Assim, são as extensões e as retrações do eu na cena do mundo que sempre estão em pauta nesses discursos sobre os sentimentos. Além disso, é o incremento do campo do eu em relação ao outro ou o estreitamento daquele em função deste que passam a se impor, regulando as operações que traçam a cartografia do indivíduo no espaço social (BIRMAN, 2000, p. 115).

Diante de uma sociedade sem deuses, o espírito humanitário do calor humano seria o nosso deus. Nesse momento, os indivíduos passam a procurar nas situações impessoais, nos objetos e nas condições objetivas da sociedade algumas significações pessoais. Entretanto, Sennett (2014) aponta para a ineficácia dessa tarefa, uma vez que o mundo havia se tornado psicomórfico e, logo, mistificador. Com isso, tais significações passaram a ser encontradas nos domínios privados da vida, especialmente na família (SENNETT, 2014).

Ainda de acordo com o autor, os espaços públicos começaram a ganhar uma dimensão ameaçadora, culminando no que ele denominou de “regime de autenticidade”. Se no século XVIII as apresentações públicas possuíam legitimidade, cuja teatralização nos contatos sociais impessoais era valorizada, no século seguinte – isto é, ao longo do século XIX –, passa-se do “regime da máscara” para o da autenticidade. Neste último, valorizam-se os conflitos íntimos e o espaço privado, tendo como consequência uma atitude de passividade e indiferença em relação aos assuntos públicos (SIBILIA, 2016). Como resultado, a ação objetiva deixa de ser valorizada: não importa tanto o que alguém faz, mas como se sente a respeito.

1.1.2.2. Visibilidade e controle: o conflito do sujeito moderno

No período entre os séculos XVI e XIX, alguns códigos, à maneira de condutas morais, passam a ser criados e introduzidos na vida cotidiana dos indivíduos como forma de controle social (CASSAL & MARTINS, 2011). É o que Ehrenberg (1998) irá chamar de “modelo de gestão de condutas”, característico do sujeito dividido e, portanto, permeado pelo conflito entre o permitido e o proibido.

A institucionalização do conflito teria como objetivo o confronto livre de interesses contraditórios, bem como a obtenção de compromissos aceitáveis, constituindo-se como a condição da democracia na medida em que permite representar, a partir de uma cena política, a divisão do social (EHRENBERG, 1998) O conflito psíquico, da mesma forma, seria a contrapartida da autofundação que determina a individualidade moderna, sendo um meio de manter uma distância entre o que é possível e o que é permitido: “o indivíduo moderno está em guerra consigo mesmo: para estar ligado a si mesmo, é preciso se separar de si. Do político ao íntimo, o conflito é o núcleo normativo do modo de vida democrático” (EHRENBERG, 1998, p. 18, tradução livre).

Desse modo, a questão do olhar no plano sociocultural seria indissociável da história no que diz respeito à formação da subjetividade. Esta última, segundo a sugestão de Norbert Elias (1994), teria sua gênese marcada a partir de uma soma de cuidados e controles tanto do comportamento quanto da conduta, passando pelas práticas de limpeza, de saúde e do decoro corporal externo. Assim, se tais cuidados se constituem inicialmente na relação com o olhar do outro, a hipótese histórica levantada pelo autor é a de que a atenção em relação ao que é visto pelos outros vai sendo progressivamente interiorizada. O resultado disso é um cenário do cuidado de si, do autocontrole, da autovigilância que passam a regular a esfera íntima e privada (BRUNO, 2013).

De modo semelhante, Foucault (2013), em sua análise acerca da modernidade disciplinar, concebe que a subjetividade moderna estaria atrelada aos dispositivos de visibilidade. A partir do modelo panóptico, o autor demonstra como o foco da visibilidade incidia sobre o indivíduo comum – assim como observamos no indivíduo contemporâneo, porém com algumas distinções, como será abordado mais adiante. Tal vigilância minuciosa e ininterrupta tinha por objetivo a indução de um estado consciente e permanente de visibilidade que garantisse o funcionamento automático do poder: “o olho que vê sem ser visto” (FOUCAULT, 2013). A oscilação entre a visibilidade e a invisibilidade de tal olhar assegurava a eficácia desse modelo de vigilância, fazendo com que o vigiado considerasse sua atividade de antemão e a experimentasse mesmo quando ela não estivesse presente.

Pode-se notar que a sociedade disciplinar inverte a lógica da visibilidade experimentada na sociedade da soberania: se nesta última o poder monárquico era colocado em cena como foco de visibilidade, tendo como consequência uma sociedade do medo e da vergonha¹, a sociedade disciplinar coloca em cena o indivíduo comum, mediano e, mais ainda, o desviante e o anormal. A disciplina, portanto, visaria ao adestramento dos corpos e à normalização da alma (FOUCAULT, 2013). Com efeito, esse processo remete tanto a uma interiorização do olhar vigilante quanto à classificação da natureza e do valor dos indivíduos. Tal classificação está para além do bom ou do mau comportamento; ela lhes confere uma identidade: o soldado indisciplinado, o aluno estúpido, o operário indolente:

Eis porque a norma opera a passagem da vigilância à autovigilância.
Produzindo aquilo que ninguém pode ser, ela orienta o campo de experiências

¹ Para Foucault, a sociedade da soberania antecedeu, em termos históricos, a sociedade disciplinar.

e escolhas sobre o que os indivíduos desejam ser. Através da identificação com os valores que regem a divisão proposta pela norma, os indivíduos passam a temer, neles mesmos e não apenas no outro, o mal ou a anormalidade (BRUNO, 2004, p. 113).

Essa visibilidade, própria do modelo panóptico e da modernidade disciplinar, produz um tipo de sofrimento muito mais no âmbito da alma do que do corpo: a culpa e a gênese da má-consciência moderna (BRUNO, 2013). Conseqüentemente, produz-se uma subjetividade que julga e condena a si mesma, redundando em uma ética baseada na culpa, a qual prescinde do olhar concreto ou fantasiado de um outro indivíduo específico (VERZTMAN, 2005).

1.1.3. Freud e a psicopatologia moderna

Como vimos brevemente, a modernidade é caracterizada por uma polissemia de sentidos. Suas múltiplas definições envolvem questões de ordem histórica, filosófica, política, social e estética (BIRMAN, 2000). Isso porque ela é um projeto de cultura, o que remete, conseqüentemente, a um projeto identitário. Se a modernidade apresenta um autocentramento no indivíduo, esse mesmo projeto pode ser considerado antropológico e antropocêntrico. No entanto, Freud parece operar um descentramento desse mesmo sujeito: ao realizar uma inversão do cartesianismo – fazendo da consciência um simples efeito do inconsciente –, a psicanálise acaba por desqualificar o sujeito do conhecimento como referencial privilegiado em que a verdade aparece (GARCIA-ROZA, 1998).

O discurso freudiano, portanto, realizou uma crítica ao pensamento individualista construído no Ocidente nos séculos XVII e XVIII, visto que, ao situar a verdade do sujeito no inconsciente, opera um deslocamento do sujeito dos campos do eu e da consciência em direção aos domínios da pulsão e da alteridade (BIRMAN, 1998). Este último deslocamento torna-se especialmente notável com a introdução do conceito de narcisismo, como veremos mais adiante. É assim que Freud situa a psicanálise como a terceira grande ferida narcísica na história da humanidade (as outras tendo sido produzidas por Copérnico e Darwin), por ter mostrado que o “eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 1917 [1916-17]/1996, p. 292).

A neurose seria uma saída encontrada para a conciliação entre as demandas pulsionais e as regras sociais, constituindo-se como a resposta dos indivíduos ao processo civilizatório. O sintoma, logo, apareceria como resultado das restrições sexuais e como

uma maneira de expressão da subjetividade. É a partir do conceito de recalque que Freud irá evidenciar esse conflito psíquico entre o desejo inconsciente e as regras sociais. Tal conflito se localizaria entre as interdições morais institucionais – sejam elas familiares, estatais ou religiosas –, por um lado, e a sexualidade dos sujeitos, por outro.

Assim, as causas dos sofrimentos psíquicos na modernidade, em um primeiro momento da obra freudiana e, mais especificamente, no texto “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna” (FREUD, 1908/1996), estariam vinculadas diretamente às restrições impostas à sexualidade. Nesse momento, Freud acreditava em uma possível harmonia entre os polos da pulsão e da civilização, situando a psicanálise como uma ferramenta na direção desse acordo.

Posterior e principalmente a partir da introdução do conceito de pulsão de morte, Freud assume uma postura considerada mais trágica, explicitada de forma clara em seu célebre texto “O mal-estar na civilização” (FREUD, 1930/1996). Considerando que o conflito entre tais polos – o da pulsão e o da civilização – seria de ordem estrutural, passa-se de uma possível harmonia para um caminho em que o sujeito é levado na direção de uma gestão interminável e infinita do conflito (BIRMAN, 1998).

É nesse cenário que Freud irá construir os conceitos-chaves da teoria psicanalítica, colocando a neurose como referência a fim de enunciar os dilemas do homem moderno. De acordo com suas formulações, a imposição social – contrária ao princípio do prazer –, obrigaria o aparelho psíquico a um trabalho complexo de reorganização, tendo como resultado a sua cisão e, ao mesmo tempo, exigindo a montagem de um aparelho egóico que opera no sentido de aceitar a castração (PINHEIRO, 1995). A fantasia, portanto, terá um papel essencial na organização psíquica do sujeito descrito por Freud, ao se configurar como o meio possível da correção dessa realidade mediada pela sociedade disciplinar.

E, como indica Enriquez (1991), o fato de o sujeito ser considerado um ser pulsional e social nos remete à questão de que as pulsões estão diretamente ligadas ao jogo das identificações. Nesse sentido, todo conflito pulsional se inscreve essencialmente sob a forma de um conflito identificatório. O autor explica: se todo sujeito se encontra continuamente dividido entre o reconhecimento de seu desejo e o desejo de reconhecimento – a partir da identificação –, para que as pulsões possam alcançar a satisfação é necessário que se voltem para a existência do outro. É o outro, portanto, quem irá aceitar o desejo e reconhecer o sujeito como seu portador, assegurando-lhe seu lugar

na ordem simbólica social, “na medida em que aceitou tomá-lo, muito ou pouco, como modelo” (p. 17).

Isso posto, dentre os diversos conceitos psicanalíticos elaborados por Freud, alguns nos interessam em especial: o narcisismo, a identificação e a fantasia.

1.1.3.1. Narcisismo e identificação

Apesar de Freud mencionar o eu desde seus primeiros escritos, essa ocorrência se dava, geralmente, de forma não especificada, pois o termo apontava para a personalidade em seu conjunto (LAPLANCHE & PONTALIS, 1982/2001). Desse modo, até 1914 não havia uma preocupação especial com a emergência do eu, e a neurose pressupunha a constituição egóica como garantida. É com a introdução de concepções mais específicas acerca do eu e das teorizações em relação a sua constituição, a partir da publicação da obra “Sobre o narcisismo: uma introdução” (FREUD, 1914/1996) e, conseqüentemente, com a elaboração da segunda tópica, que serão cada vez mais trabalhadas as questões egóicas pelo autor.

Freud, ao dizer que uma unidade comparável ao eu não está presente desde o início, remete, igualmente, a um importante fato: o eu tem de ser constituído – e, logo, não está dado *a priori*. No entanto, quando pensamos no momento da constituição do narcisismo, uma primeira pergunta é colocada: se o autoerotismo e o narcisismo podem ser entendidos, grosso modo, como um investimento libidinal em si mesmo, qual elemento os distinguiria? Freud, em 1914, responde: é necessária uma nova ação psíquica para que o narcisismo se constitua (FREUD, 1914/1996). Mas do que se trata essa nova ação psíquica?

Garcia-Roza (1995/2014) é um autor que nos auxilia na direção dessa resposta. Acompanhando o pensamento freudiano, ele situa o autoerotismo como um estado original da sexualidade infantil anterior ao narcisismo, no qual a pulsão sexual encontra a satisfação parcial sem que seja necessário investir em um objeto externo. No entanto, nesse momento, o eu ainda não se constituiu como unidade e, conseqüentemente, o corpo se encontra fragmentado. Trata-se, sobretudo, de um estado anárquico da sexualidade, que remete a uma pura satisfação local, configurando-se como o que Freud irá chamar de “prazer de órgão”, isto é, quando o órgão retira o prazer dele mesmo (FREUD, 1905/1996).

O que se acrescenta ao autoerotismo e, logo, o distingue do narcisismo, é justamente o eu como unidade (GARCIA-ROZA, 1995/2014). No entanto, como veremos, é somente a partir da relação com o outro que a passagem do autoerotismo para o narcisismo se torna possível – portanto, não se trata de algo próprio ou pré-determinado em relação ao desenvolvimento libidinal. E, ainda que falemos em uma primeira representação do eu, ela não é definitiva e nem permanece sempre idêntica a si mesma, mas, uma vez constituída, é acrescida e renovada por novos traços. Assim, essa primeira *Gestalt* do eu é constituída através da captação da imagem corporal unificada, e isso ocorre, essencialmente, a partir do que é descrito por Lacan (1949) como o “estádio do espelho”.

A formulação do momento do estágio do espelho aponta para a importância do olhar do outro na constituição da subjetividade. A “assunção jubilatória” experimentada pelo bebê diante da sua imagem especular demonstra uma antecipação, pois, mesmo dotado de uma impotência motora, já é capaz de se reconhecer como uma unidade corporal a partir do reconhecimento do adulto como seu semelhante. Da mesma maneira, essa unidade corporal lhe dá o limite entre os espaços dentro e fora, entre o eu e o outro. Compreende-se, a partir disso, que o corpo como unidade é fundamental para a noção de alteridade.

É importante ressaltar a diferença entre o eu enquanto categoria psicanalítica e, conseqüentemente, relacionado à “economia libidinal, às séries de sensações de prazer/desprazer e às representações ligadas a essa economia” (GARCIA-ROZA, 1995/2014, p. 53), e à autoestima. Esta última dispensa a condição de composto, de conjunto unificado; ela diz respeito ao tamanho do eu, ou seja, a tudo o que foi possuído ou conquistado, a cada remanescente do primitivo sentimento de onipotência adquirido através da experiência, apresentando uma dependência íntima da libido narcísica (FREUD, 1914/2004). Quando dirigida aos objetos, a libido acaba por diminuir a autoestima e vice-versa.

Mas, a condição primeira para que o eu se constitua são as atribuições feitas por esses pais à criança, como uma indenização de seus próprios narcisismos ao qual tiveram de renunciar há muito por exigências impostas pela realidade (FREUD, 1914/1996). Com isso, é a partir dessa construção fantasmática dos pais e do projeto narcísico que ela comporta que a criança poderá se apropriar do seu próprio narcisismo, sentindo-se completa e amparada, para que seja possível, posteriormente, aceitar a castração (PINHEIRO, 1995):

Ele é falado de todas as maneiras; e se constituirá a partir de tudo o que foi dito a ele, de como era, de como deveria ser no futuro, das qualidades que deveria ter, dos defeitos que deveria evitar, o que seriam os sentimentos de amor e ódio, os valores morais; enfim, ele foi falado em todos os tons. É nesse caldo que os sujeitos são inventados e se inventam. Existir, portanto, é indissociável disso tudo (PINHEIRO, 2012, p. 20).

Tal fato nos remete ao modo particular que o eu toma, isto é, a de uma imagem de eu dotada de todas as perfeições e sobre o qual recai o amor de si mesmo: o eu ideal (FREUD, 1914/1996). O eu ideal aparece sob a forma do que Freud chamou de “Sua Majestade, o bebê”, podendo ser considerada como uma invenção idealizada que o sujeito possui como recurso e como um solo de identidade referencial (PINHEIRO, 2002). Isso só é possível graças à libido que, com sua voracidade, é capaz da apropriação, da aglutinação, da transformação do estranho em familiar, fazendo do outro si próprio (PINHEIRO, 1995). Segundo Pinheiro (1995), a partir daí torna-se possível a onipotência tão celebrada do narcisismo, espantando-se o desamparo, a falta e a precariedade humana.

Entretanto, ainda que Freud não tenha feito uma distinção conceitual clara entre o eu ideal e o ideal de eu, utilizando-os muitas vezes como equivalentes, o eu ideal não se constituiria como uma fase inicial do eu que é superada e substituída por outra, a saber, o ideal do eu. O eu ideal se mantém ao longo da vida, porém, transforma-se e é renovado (GARCIA-ROZA, 1995/2014).

O desenvolvimento do eu consiste em um distanciamento desse narcisismo primário, distanciamento que é feito por meio de um deslocamento da libido na direção de um ideal de eu (FREUD, 1914/2004). O ideal do eu diz respeito a uma formação intrapsíquica que serve de referência ao eu quanto à apreciação e avaliação de suas realizações efetivas. Em outras palavras, o ideal de eu consiste em um modelo referencial ao qual o sujeito procura se conformar. Ele se constitui, portanto, como uma complexificação do eu ideal, a partir de uma série de incidências, principalmente em razão das críticas dos pais dirigidas à criança e, portanto, do encontro com a castração. Assim, o que se projeta como ideal é uma substituição do narcisismo perdido, de forma que a satisfação passa a ser obtida através da realização desse ideal:

Ao mesmo tempo, o ego emite as catexias objetivas libidinais. Torna-se empobrecido em benefício dessas catexias, do mesmo modo que o faz em benefício do ideal do ego, e se enriquece mais uma vez a partir de suas satisfações no tocante ao objeto, do mesmo modo que o faz, realizando seu ideal. Uma parte da autoestima é primária — o resíduo do narcisismo infantil; outra parte decorre da onipotência que é corroborada pela experiência (a realização do ideal do ego),

enquanto uma terceira parte provém da satisfação da libido-objetal. (FREUD, 1914/1996, p. 106)

O sujeito, diante do impossível dessa construção idealizada do eu – o eu ideal –, sai da relação imaginária com o outro para a inserção no universo simbólico; com isso, diversificam-se as identificações. Como resultado, o ideal aparece como a pré-condição do recalque: é por amor à imagem de si que o neurótico recalca determinados desejos ou representações incompatíveis com essa imagem (GONDAR, 2014).

Vimos como o conceito de narcisismo comporta um paradoxo: para que o amor e a imagem de si se constituam, é necessário que, antes, haja um outro investindo na criança. Nesse sentido, o narcisismo é concebido como um processo que depende fundamentalmente da alteridade, atestado por Freud em 1923, no texto “O Eu e o Isso”, quando diz que o eu é um precipitado de identificações (FREUD, 1923/1996). Segundo Pinheiro (2002), a partir da elaboração do conceito de narcisismo, Freud concebe a constituição da subjetividade como uma invenção de dois adultos, isto é, dos progenitores e cuidadores da criança.

Em outras palavras, o processo de subjetivação se desdobra essencialmente na relação com o outro, e a fantasia da “Sua Majestade, o bebê” opera como um elemento central da formação da subjetividade moderna. O motor dessa fantasia consiste em os pais pressuporem que o bebê possui uma subjetividade semelhante à sua e projetarem, nele, toda a ilusão de onipotência que eles próprios tiveram e que foram forçados a descartar. Portanto, os pais precisam se identificar com a criança, atribuindo-lhe uma vida subjetiva como a sua, apontando para o fato de que o aparelho psíquico não é somente um aparelho de linguagem, mas também um aparelho de interpretação (PINHEIRO, 1995). Ademais, Freud indica que a identificação é a primeira forma de vínculo emocional com o outro a partir do conceito de identificação primária (FREUD, 1921/1996).

A identificação é, assim, a marca da presença da alteridade na interioridade; ela se esforça na direção de moldar o próprio eu conforme o aspecto de um outro que foi tomado como modelo (FREUD, 1921/1996). Portanto, a concepção do eu como um precipitado de identificações revela como ele é resultado da história dos investimentos objetais do sujeito: ao investir em um objeto, o sujeito recolhe dele um traço para si.

Esse modelo de identificação por traços – próprio da histeria – só é possível se o sujeito puder se colocar no lugar do outro, se puder achar que assim poderá ter acesso à subjetividade do outro a ponto de interpretá-la, aceitando, no entanto, a possibilidade do

engano e da dúvida (PINHEIRO, 2002). Tal modelo implica necessariamente em uma possibilidade fantasmática: é ao fantasiar “que o Eu se identifica, produz sintoma, interpreta o semelhante, se representa no futuro, é capaz de se auto observar [...]” (PINHEIRO, 2002, pp. 168-9). Ao se identificar, o sujeito busca se reconstruir através dos traços que o outro possui. Em suma, a identificação se exprime como uma maneira de tornar semelhante a diferença (PINHEIRO, 1995).

Esse seria o modelo narcísico clássico proposto por Freud há mais de um século, aquele em que a subjetividade era criada a partir dos ideais de heróis e princesas. Resta saber se esse modelo ainda vigora nos dias atuais, ou se ele se apresenta sob novas roupagens, constituindo um eixo diferente da constituição de si. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

1.1.3.2. Fantasia e memória

Sabe-se que o inconsciente prescinde da ideia de tempo cronológico. Processos inconscientes que aconteceram há muito podem estar tão investidos quanto os que ocorreram recentemente, levando-nos à conclusão de que o tempo não os modifica. Portanto, a ideia abstrata de tempo diz respeito a um modo específico de trabalho do sistema percepção-consciência (*Pcp-Cs*), correspondendo, aparentemente, a uma autopercepção desse mesmo modo de operar psiquicamente (FREUD, 1920/1996).

No entanto, a fantasia está em estreita relação com a temporalidade, tendo como uma de suas funções a integração do passado, presente e futuro. Para Pinheiro (1998), é a partir da capacidade de fantasiar, caracterizada pela faculdade de representar para si o que está ausente, que poderíamos nos representar no futuro. Além disso, a temporalidade linear, própria da percepção consciente do tempo, deve-se ao trabalho de adaptação ao princípio de realidade do qual o eu é o operador (KEHL, 2009). Como Freud apresenta no texto que marca a virada da segunda teoria pulsional, isto é, em “Além do princípio do prazer” (1920/1996), o eu teria como função não só o poder de síntese, mas, sobretudo, o de representar antecipadamente o futuro. O eu seria, pois, o guardião da vida e se protegeria do perigo de castração.

Ao longo de sua obra, Freud enfatiza que nada é tão difícil para o psiquismo quanto a renúncia de uma satisfação que foi vivenciada outrora. Mas ele vai além ao afirmar que, na realidade, nada é renunciado: apenas troca-se uma coisa por outra (FREUD,

(1908[1907]/1996). A esse respeito, o autor nos dá o exemplo da relação entre a criança e o brincar. Ao brincar, a criança acaba por reajustar os elementos do seu mundo sob uma nova forma que lhe é mais agradável. No entanto, mesmo levando muito a sério suas brincadeiras, ela consegue distingui-las da realidade, e o exemplo disso é o fato de que geralmente gostam de ligar seus objetos e situações imaginadas aos elementos visíveis e tangíveis da realidade (FREUD, (1908[1907]/1996).

As fantasias, nessa perspectiva, têm como força motivadora os desejos insatisfeitos, de modo que todas elas representam, conseqüentemente, a realização de um desejo e agem no sentido de promover uma correção da realidade insatisfatória (FREUD, 1908[1907]/1996). Contudo, as inúmeras fantasias produzidas a partir dessa atividade imaginativa não são inalteráveis. Pelo contrário, elas podem sofrer adaptações de acordo com as impressões que o sujeito recolhe da sua experiência, fazendo com que se modifiquem a cada mudança circunstancial.

Destaca-se, pois, a relação entre o tempo e a fantasia: diante de uma situação do presente que seria capaz de despertar algum dos principais desejos do sujeito, o trabalho psíquico se engaja no sentido de vincular essa impressão do presente a uma experiência anterior na qual esse desejo teria sido realizado – geralmente na infância. A partir disso, cria-se uma situação futura em que se torne possível a realização desse desejo; isto é, cria-se um devaneio ou uma fantasia. Com isso, a fantasia tem sua origem tanto na ocasião presente que a provocou quanto na lembrança que foi evocada por essa impressão. Dessa maneira, “o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une” (FREUD, 1908[1907]/1996, p. 138), e esse seria o modelo neurótico da fantasia proposto por Freud, a qual é interiorizada e cuja matéria prima é a imaginação.

Trata-se do que Green (1999) irá chamar de “lógica da esperança” (*logique de l'espoir*): independentemente dos obstáculos que a realidade exterior opõe ao desejo – referindo-se principalmente ao papel da proibição e do interdito –, ainda há um sistema onde tais desejos podem encontrar alguma forma de satisfação. Ora, esse sistema é justamente o inconsciente, e é por esse motivo que o autor vai dizer que ele representa uma lógica da esperança. Retomando o que Freud diz sobre nada ser, na verdade, renunciado, Green (1999) comenta: “nada pode impedir a realização do desejo inconsciente, de uma forma ou de outra, seja a do sonho, a da fantasia, ou ainda sob a forma do desejar, e até mesmo sob a forma do sintoma” (GREEN, 1999, p. 51, tradução livre)

Outro aspecto relevante é o da relação da memória como meio de apropriação do tempo: ela fornece uma medida tanto individual quanto coletiva do “fio do tempo” (KEHL, 2009, p. 127) ao estabelecer uma consistente impressão de continuidade entre os inúmeros instantes dos quais a vida é feita. Isso porque a ligação involuntária entre as sucessivas inscrições pré-conscientes e inconscientes do vivido produz como efeito essa “memória que prolonga o antes no depois” (KEHL, 2009, p. 128). É, então, essa “atualização do passado no presente” (KEHL, 2009, p. 159), referida ao tempo da memória, que proporciona um consistente sentimento de continuidade entre os instantes que formam uma vida:

É a memória que confere uma permanência imaginária a essa forma negativa do tempo, que é o passado. A função da memória, participante do mesmo registro psíquico do corpo e do narcisismo, é essencial para manter nosso sentimento imaginário de identidade ao longo da vida; ela funciona como garantia de que algo possa se conservar diante da passagem inexorável do tempo que conduz tudo o que existe em direção ao fim e à morte (KEHL, 2009, p. 127).

Com efeito, a associação entre várias marcas mnêmicas produz uma sensação de conforto em relação ao que Freud chamou de “obra psíquica de sucessivas épocas da vida” (FREUD, 1950[1896]/1996), permitindo que o sujeito experimente uma sensação de continuidade entre passado e presente (KEHL, 2009). Para que isso ocorra, entretanto, é necessário que o aparelho psíquico esteja desimpedido tanto dos efeitos do recalque – cuja consequência seria justamente tornar as marcas mnêmicas inacessíveis à consciência as –, quanto das demandas que recaem sobre a atenção consciente, bloqueando a rememoração. Conclui-se, assim, que a permanência do passado é essencial no que diz respeito a uma consistência imaginária e ao sentimento de continuidade entre o que foi vivido e o momento atual.

Nesse sentido, o passado possuía um papel fundamental na subjetividade moderna interiorizada. A reconstrução da história da vida pessoal funcionava como uma espécie de esqueleto do eu, sendo este último um aspecto imprescindível em termos do sentimento de existência do sujeito (SIBILIA, 2016). É nesse sentido que as rotinas hermenêuticas de autoconhecimento, próprias daquele sujeito, contavam com a busca pelos restos de experiências depositados na memória, como forma de encontrar sinais que permitiriam um deciframento dos sentidos do eu presente.

1.2. Subjetividade e contemporaneidade

Após termos abordado alguns aspectos a respeito da subjetividade moderna, pretendemos, nos próximos tópicos, apresentar certos elementos que consideramos importantes para a compreensão das mudanças em relação às configurações subjetivas que ocorreram desde a modernidade até os dias atuais. Primeiramente, vamos expor um breve panorama acerca da sociedade contemporânea, comentando, em seguida, sobre os chamados “funcionamentos limites”, modelo subjetivo que possui uma importante expressão atualmente.

1.2.1. A sociedade contemporânea e seus ideais

Sabemos que, em psicanálise, não se faz uma separação entre indivíduo e cultura. A cultura está inscrita no psiquismo, de modo que este último sofre as mudanças ocorridas ao longo tempo, tendo como consequência a configuração de novas formas de sofrimento e, portanto, de mal-estar. O mal-estar, nesse sentido, consiste na matéria prima que é sempre recorrente e recomeçada no que diz respeito à produção de sofrimento nas individualidades (BIRMAN, 1998). Logo, a forma como a vida psíquica irá se estruturar e organizar o seu funcionamento é indissociável de um determinado contexto sociocultural (CARDOSO, 2014).

Vivemos em um tempo em que a cada dia são estabelecidos novos parâmetros, exigindo uma reordenação constante do sujeito (HERZOG, 2004). Se na modernidade os laços sociais eram estabelecidos de acordo com uma moral hegemônica clara, na qual o sujeito se encontrava condicionado pela identificação a um determinado ideal, na contemporaneidade parecemos estar diante de uma transformação da autoridade simbólica. E a que isso se deve? Ora, uma gama de transformações ocorridas na passagem da modernidade para a pós-modernidade implicam em novas formas de constituição subjetiva que não mais parecem estar pautadas no dilema do sujeito moderno – caracterizado que era, como vimos, pelo conflito entre proibição e desejo, e centrado na culpa.

Dentre as transformações, pode-se destacar a produção da pílula anticoncepcional, a qual desvincula a atividade sexual da reprodução, liberando, portanto, a sexualidade; a descoberta dos antidepressivos modernos, denunciando a ideologia por trás das novas tecnologias de gerenciamento do sofrimento; a invenção da televisão, dos celulares e da

internet, tornando possível a globalização. Assim, de acordo com as palavras de Pinheiro e Herzog (2003) “em curto espaço de tempo, num ritmo alucinante, produz-se verdades que se tornam mentiras, certezas que não se sustentam. Não se tem tempo sequer para acreditar” (p. 3).

No entanto, como nos indica Costa (2001), o termo “globalização” não pode funcionar como “causa” teórica ou empírica de algo: dizer que as mudanças nas formas de vida provocam transformações subjetivas não é o mesmo que presumir relações causais entre fatores econômico-ideológicos e as modificações subjetivas que fazem parte do contexto. O modo como as subjetividades são afetadas pela realidade político-econômica de uma sociedade é complexa e indireta. Com isso, queremos dizer que as mudanças objetivas no mundo, tais como o neoliberalismo, o surgimento de tecnologias de comunicação, entre outras, não produzem diretamente mudanças nos modos de subjetivação (BEZERRA, 2002).

No entanto, vale ressaltar que essas mudanças ocorrem, essencialmente, através da criação de certos ideais, da valorização de alguns modelos de pensamento, da difusão de determinados repertórios de conduta. Ou seja, pela criação de novos jogos de linguagem, repertório de sentidos ou jogos de verdade que dão corpo ao imaginário de uma época, imaginário por meio do qual o mundo, a existência e a experiência pessoal ganham consistência e significação (BEZERRA, 2002). A esse respeito, Costa (2001) comenta que

as mudanças na subjetividade relevantes para a psicanálise requerem transformações culturais de longuíssimo prazo. A reestruturação das sensibilidades e julgamentos no campo dos afetos é complexa, pois é nela que se ancora a estabilidade das identidades pessoais. Não substituímos repertórios emocionais como substituímos camisas. Pelo menos é isso que podemos extrair dos estudos os historiadores das mentalidades, antropólogos, sociólogos, psicólogos sociais, etc. (COSTA, 2001, p. 2).

Isso posto, ainda que sejamos fortemente influenciados e marcados pela ideia de interioridade, observa-se, atualmente, uma atenuação da fronteira que divide os espaços público e privado, bem como dos limites entre a interioridade e exterioridade. Além disso, se no final do século XIX e início do século XX o mundo era governado por referências externas relativamente estáveis, hoje parecemos vivenciar o “fim das certezas” (HERZOG, 2004, p. 52), no sentido de que os ideais ou ideias consistentes que permitiriam uma ancoragem do sujeito estão enfraquecidas.

Com a implosão de narrativas públicas, anteriormente hegemônicas, a subjetividade passa a não possuir mais o mesmo fundamento para sua ancoragem, de forma que as falas deixam de ter um eco garantido no terreno da interioridade (PINHEIRO, 2001). Nessa perspectiva, ao não encontrar conforto em práticas sociais partilhadas, atravessadas por uma noção de bem comum, o sujeito irá buscar no outro – seu semelhante – a resposta de quem ele é. Diante desse cenário, Ehrenberg (1998) ressalta que o lugar ocupado pela autoridade nos modos de regulação da relação do sujeito com a sociedade foi reduzido. Assim, a neurose – que apresenta seu conflito a partir da culpa por infringir (ou fantasiar infringir) as normas disciplinares – dá lugar aos sofrimentos que apontam para um sentimento de insuficiência. O que importa hoje é tornar-se si mesmo, ou seja, ser autêntico e singular.

No entanto, segundo Costa (2005), ainda que na contemporaneidade os ideais de felicidade sensorial e de vida como entretenimento tenham corroído a credibilidade das instituições que sustentavam a moral tradicional, isso não quer dizer que os indivíduos tenham desistido de agir moralmente para se tornarem “bolhas narcísicas” (p. 189). Pelo contrário, a valoração das ações, no sentido da classificação e hierarquização entre Bem e Mal, ainda se fazem presentes. Trata-se, antes, de saber qual valor está no alto da hierarquia e a que parte da tradição está relacionada.

Com isso, questiona-se o que hoje funcionaria como valor de transcendência no que diz respeito aos propósitos da auto-realização. A esse respeito, Costa (2005) prossegue lançando a hipótese de que as instâncias tradicionais – como a religião, o trabalho, a política e a família – teriam sido “privatizadas” (COSTA, 2005, p. 189). Em outras palavras, tais instâncias teriam deixado de agir institucionalmente, a partir de regras impessoais e universais, para serem pensadas caso a caso. O lugar do universal, do incontestável, teria sido ocupado, pois, pelo mito cientificista (COSTA, 2005). Logo, o que antes era referendado pelos valores da religião, da ética e da política, passa a se legitimar no terreno do debate científico:

O mito da ciência como via de acesso ao verdadeiro “sentido da vida” não eliminou os antigos valores, reordenou-os em uma nova hierarquia. Continuamos a praticar a política, mas subordinada à “ciência do político”; continuamos a manifestar as crenças religiosas, contanto que a religião se aproxime da cosmologia das ciências; continuamos a nos interessar pela família, contanto que a organização familiar siga os cânones das “ciências da família”, e, finalmente, continuamos a fabricar projetos de identidade pessoal em longo prazo, contanto que sejam projetos guiados pelas “concepções científicas” da vida individual (COSTA, 2001, p. 4).

Por sua vez, passa-se da antiga “vida reta, boa ou justa”, a qual o autor também denominou da “excelência virtuosa da vida” (COSTA, 2001, p. 4) – no que corresponde ao modelo ideal de conduta –, para um novo padrão: o da “qualidade de vida”. Esta última possui como referenciais privilegiados o corpo e a espécie. Se na modernidade o cuidado de si visava ao desenvolvimento da alma, dos sentimentos ou das qualidades morais, hoje ele se desloca para o foco na longevidade, na perfeição da saúde físico-mental, nos ideais de juventude, implicando em um novo modelo de identidade: o da *bioidentidade* (COSTA, 2001). Cria-se, conseqüentemente, um novo modo de preocupação consigo, a *bioascese* (COSTA, 2005), cuja ideologia é expressa no que foi chamado de *healthism*, isto é, a combinação de um estilo de vida hedonista com práticas ascéticas que visam à otimização da vida através do cuidado com a beleza e *fitness* (BEZERRA, 2002). Segundo Birman (2012):

Em decorrência disso, os discursos naturista e naturalista se alastram no campo do imaginário social, impondo sua hegemonia numa outra economia de signos. Nesse contexto, os tratamentos corporais assumem um lugar cada vez mais importante. Das massagens ao *spa*, passando pelo exercícios, ginásticas e danças orientais, tais tratamentos dispararam na preferência dos usuários, sem esquecer, é claro, os suplementos vitamínicos e os sais minerais que têm virtudes antioxidantes e rejuvenescedoras. [...] Com isso, o *envelhecimento* se transforma numa enfermidade, e a morte deve ser sempre exorcizada (p. 76).

Tudo isso para apontar que essas novas normas produzem um impacto significativo nas técnicas de si e nas formas de construção de narrativas, que parecem organizar uma subjetividade muito mais baseada na exterioridade visível da imagem corporal e no exame e usufruto das sensações físicas. Portanto, os novos modos de construção identitária – as *bioidentidades* – não tomam mais como base uma coleção de sentimentos, crenças ou a filiação a horizontes supra-individuais, mas se fundamentam sobre elementos relacionados à natureza do organismo individual (BEZERRA, 2002).

As mudanças no eixo valorativo das condutas levam, conseqüentemente, a uma importante transformação das concepções de desvio e normalidade mentais. Nesse sentido, a figura privilegiada do desvio, atualmente, é a estultícia (COSTA, 2001). Esta se refere à falta de competência necessária do indivíduo de exercer sua vontade sobre os domínio do corpo e da mente, ditados pelos princípios que regem a qualidade de vida. Se antes o louco e o perverso ameaçavam a partir de uma conduta dos instintos desregrados e incontroláveis, hoje o estulto ameaça pela “fraqueza de vontade” (COSTA, 2001).

Nesse contexto, a noção de *risco* – no que se refere à análise das novas formas de organização da experiência individual, do controle político e da estrutura das relações sociais – adquire destaque desde os anos 1990 (BEZERRA, 2002). Isso porque a libertação dos repertórios tradicionais – e dos constrangimentos que deles resultavam – faz com que os indivíduos sejam convocados a realizar escolhas individuais em quase todos os aspectos de sua existência. Entretanto, para que seja sustentada, essa “liberdade de escolha” tem de estar inserida em um contexto que ofereça um mínimo de sentimento de confiança (BEZERRA, 2002). Tem-se como exemplo os sistemas abstratos como o monetário, o crescimento de especializações em determinadas áreas, entre outros, os quais servem de apoio para que o indivíduo possa afastar a incerteza e a angústia que inevitavelmente o acompanha.

À vista disso, observamos um movimento na produção psicanalítica contemporânea que vai de Édipo a Narciso, concentrando-se neste último. Isso porque acredita-se ter havido um abalo relativo ao processo que vai de Narciso a Édipo, pois, como vimos, há uma antecedência da questão narcísica em relação à edípica, no que se refere ao processo de subjetivação (PACHECO-FERREIRA & HERZOG, 2014). Tal abalo teria se dado justamente por conta da perda das referências externas e na consequente obrigação do indivíduo em ter que criar as suas próprias. A contrapartida disso se exprime no aumento considerável das chamadas patologias narcísico-identitárias, em detrimento das famosas psiconeuroses dos tempos freudianos. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

É nesse sentido que Tisseron (2001) indica algumas diferenças importantes em termos de ideais na atualidade. Ora, se em meados dos anos de 1950 os heróis tradicionais capturavam a atenção do público, isso se devia, principalmente, por serem igualmente mortais, ou seja, por compartilharem das mesmas condições de vida que os indivíduos comuns: eles cumpriam, exemplarmente, o ideal de uma religião ou de um partido político.

No entanto, para que se estabelecesse uma tal relação de admiração com um herói, era preciso, de antemão, dois elementos. Primeiramente, era necessário que o sujeito experimentasse um certo grau de frustração suficiente em sua vida para que desejasse transformá-la radicalmente, tomando o herói como modelo de um projeto na direção de um futuro melhor. Assim, essa relação se dava a partir da perspectiva de um devir diferente. O segundo elemento concerne ao fato de que, nesse modelo, estavam embutidas características bem definidas, as quais indicavam os caminhos a serem seguidos para que

o sujeito pudesse, efetivamente, tornar-se heroico – e isso tanto em sonho quanto na realidade.

Ainda de acordo com Tisseron (2001), a mudança atual na relação dos sujeitos com os modelos de herói se deve a uma concomitante mutação das expectativas. Isto é, não mais se deseja aplicar um modelo de ideal pré-estabelecido, passando este último a ser alvo de dúvida, desconfiança e até mesmo de certa descrença. Ao contrário, diante da multiplicidade de ideais possíveis, o sujeito é convidado a inventar o seu próprio, sem um manual de instruções pré-existente.

1.2.2. Espaço e visibilidade na contemporaneidade

1.2.2.1. Do privado ao público: entre a extimidade e a intimidade

Se na modernidade o ato de ver e ser visto estava atrelado aos circuitos de controle – e, conseqüentemente, à exploração de uma subjetividade interiorizada, que estabelecia uma autovigilância a partir do olhar do outro –, atualmente ele vai além: implica na sociabilidade, no prazer, no entretenimento e no cuidado consigo e com o outro, configurando, por conseguinte, uma subjetividade exteriorizada (BRUNO, 2013). Vimos no tópico sobre visibilidade e subjetividade moderna como a relação com o olhar desempenha uma função de extrema importância no processo de constituição subjetiva: a questão identitária é inseparável da imagem de si. No entanto, essa relação não é fixa, podendo sofrer transformações em sua dinâmica ao longo da história.

Dito isso, faz-se necessário, de início, retomar alguns pontos relevantes a respeito dessas mudanças. Ao longo dos séculos, os espelhos de bronze e de prata, ainda imperfeitos, não forneciam aos sujeitos uma imagem nítida de si. Devido a isso, tal imagem era buscada no olhar dos outros, de forma que se criava uma dependência entre o sujeito e seus grupos. Tisseron (2001) data uma importante mudança nessa relação, mais especificamente no século XVI, quando da criação dos espelhos de prata produzidos pelas vidrarias de Murano. Eles passaram a permitir que os indivíduos tivessem uma representação de si que não mais dependesse do olhar alheio. A contrapartida disso se exprimiu na alienação progressiva dos indivíduos naquele instrumento:

Quanto mais alguém é dependente da imagem de si, menos ele está cara a cara com seu grupo de pertencimento. O narcisismo constituído na relação de si mesmo face ao espelho, toma, assim, progressivamente, o lugar do narcisismo constituído na relação ao outro. Cada indivíduo se torna, graças ao seu

espelho, menos dependente da organização social e das expectativas do grupo. Enfim, ele se emancipa! (TISSERON, 2001, p. 92, tradução livre).

Constitui-se, a partir daí, o hábito de vincular identidade e aparência: parecemos ser como nos vemos, e os outros são, conseqüentemente, como os vemos. Malgrado o fato de que o espelho fornece, a cada dia, uma imagem diferente de si, o eu ainda possui uma característica de constância que permite ao sujeito se reconhecer mesmo com essas variações identificatórias. Ademais, sempre havia – na mesa da sala de jantar ou do quarto – uma foto que parecia comprovar que, no fundo, nós e aqueles que amamos não haviam mudado tanto e que, por detrás da aparência, estava depositada uma identidade profunda (TISSERON, 2001).

No entanto, com o advento da fotografia e da multiplicação desta através de dispositivos cada vez mais sofisticados, a paisagem psíquica e social sofre um abalo. Tais aparelhos não apenas permitem tirar fotos a todo momento, mas também possuem uma ampla capacidade de armazená-las. Com isso, multiplicam-se as representações de si e se observa uma retomada da importância do olhar do outro em termos da construção da identidade. A imagem parece, então, se libertar do reflexo visual do espelho, da mesma forma que se separa da aparência, após ter sido provisoriamente confundida com ela. Assim, a aparência corresponde, cada vez mais, a uma *mise en scène* e, cada vez menos, ao reflexo da identidade (TISSERON, 2001).

E quais as conseqüências disso? Outras experiências que permaneceram adormecidas no discurso cultural passam a edificar essa representação de si. Como exemplos, as experiências corporais passam a ser valorizadas. O corpo, hoje, constitui-se como um bem supremo (BIRMAN, 2012) e, muitas vezes, é a partir do corpo sensível que o mundo e o si mesmo podem ser admitidos (PINHEIRO, 2001). Portanto, esse movimento de extimidade e, assim, das práticas que colocam em cena a vida cotidiana do “eu íntimo” (*soi intime*), dependem não apenas da linguagem, mas de três formas de simbolização: a verbal, a imagética e a corporal.

Somente a conjugação dessas formas é capaz de produzir sentido às experiências e de criar novas representações ligadas a novos objetos, de modo que esse processo diz respeito ao enriquecimento infinito de cada um, ou melhor, à autoestima. No entanto, é preciso mais para que esse movimento se constitua. É preciso que haja, primeiro, uma exteriorização do que é sentido ou pensado na direção de um terceiro, que terá como função reajustá-lo e validá-lo, para que possa ser interiorizado de uma forma socializada,

compartilhada. Portanto, o movimento que impele os jovens a reivindicar o direito de se mostrar, de experimentar e escolher é apenas a face visível do desejo de poderem se apropriar mais de sua existência, e as tecnologias que possibilitam a exposição da vida cotidiana parecem apontar para isso (TISSERON, 2001).

Além do mais, a multiplicação das representações e o distanciamento entre identidade e aparência, segundo Tisseron (2001), fez com que os sujeitos conseguissem jogar mais com os objetos que antes mantinham um vínculo específico com um determinado momento da vida. Vale dizer: esse fenômeno não é novo; a novidade é justamente a sua reivindicação e sua valorização. Antes, ele estava destinado aos confinamentos da esfera privada e, principalmente, da esfera íntima. Aquele que controlava suas condutas no ambiente público, abandonava-as no privado, em favor das regressões infantis. No entanto, sua honra estava segura (TISSERON, 2001).

Hoje, de modo distinto, parecemos experimentar uma outra relação com o olhar. A atual cultura das imagens não mais busca o que seria o reflexo de uma identidade profunda, mas a exploração das múltiplas facetas de si. Porém, dizer que não se está mais alienado a somente uma imagem – aquela do espelho –, não é o mesmo que dizer que os sujeitos são indiferentes àquelas que desejam mostrar. A verificação e a eventual correção da aparência diz respeito às facetas de si que eles querem, em determinados momentos, impor aos outros, e tal movimento diz respeito à sedução

A respeito disso, Tisseron (2001) tem como exemplo o *reality show* “*Loft Story*”, exibido na França em 2001. Neste, alguns participantes possuíam bichos de pelúcia, apontando para o caráter múltiplo daquelas personalidades. É o que um deles parece denunciar, ao se referenciar a um outro participante, denominando-o de “o homem-criança” (*l’homme enfant*), não querendo com isso fazer uma crítica, mas apontar para o fato de que aquele era muito infantil em alguns momentos e, ao mesmo tempo, muito maduro em outros.

Como aborda Tisseron (2011b), o termo “extimidade”, em sua acepção, significa o movimento que impele cada um a mostrar uma parte de sua vida íntima, tanto psíquica quanto física, consistindo assim em um desejo de comunicar seu mundo interior ao outro. Entretanto, a noção de extimidade não se opõe a de intimidade. O desejo de se mostrar ao outro é primordial e anterior ao estabelecimento do que irá se configurar posteriormente como a intimidade. Desde os primeiros meses de vida, tal desejo contribui para um sentimento de existência, como vimos na descrição sobre o “estádio do espelho”.

Portanto, o ato de se mostrar seria uma forma de capturar – a partir do olhar do outro e de suas reações – uma confirmação de si.

Já o desejo de possuir uma intimidade, tanto física quanto psíquica, surge mais tarde a partir da possibilidade de a criança compreender que cada um vivencia as experiências de forma diferente e que estas organizam a sua visão singular do mundo. Anteriormente à descoberta desse mundo íntimo, interior e, portanto, não compartilhado, a criança tende a pensar que tudo o que se passa pela sua cabeça é visto ou entendido pelos seus pais. A criação de um espaço íntimo acontece no momento em que a criança se dá conta da existência do mesmo, e isso é notável nas situações em que, para se assegurar de que seus pensamentos não são lidos, ela se vale da invenção de pequenas mentiras. Portanto, o direito de possuir um espaço íntimo é essencial tanto a nível psíquico quanto social. Segundo Tisseron (2001):

O direito à intimidade é igualmente essencial à constituição de uma organização social democrática. Todas as sociedades preocupadas com a liberdade garantem oficialmente, aliás, a distinção entre a vida pública e a vida privada. Inversamente, as sociedades totalitárias tentam apagá-la (p. 50-1).

Entretanto, ambos os termos – extimidade e intimidade – só podem ser compreendidos se articulados a um terceiro elemento: a autoestima² (TISSERON, 2011b), discutido anteriormente. Para Tisseron (2011a), a construção completa do sentimento-de-si depende da conjugação e da coexistência dos desejos de extimidade e intimidade. É por sabermos que podemos nos esconder que desejamos revelar certas partes privilegiadas de nós mesmos.

A operação da extimidade envolve duas posturas psíquicas sucessivas. Inicialmente, é preciso acreditar que o(s) interlocutor(es) compartilha(m) dos mesmo valores que nós – de fato, essa é a condição para que seja possível tomar o risco de lhes confiar algo de nós mesmos. Em outras palavras, é necessário que, de antemão, identifiquemos esse outro a nós mesmos. Uma vez que esse dinâmica está estabelecida, o interlocutor – ao reagir ao que lhe mostramos – deixa de ser uma duplicata nossa. Agora, para que seja possível aceitar seu ponto de vista e nos enriquecer com ele, faz-se necessário que nos identifiquemos com ele (TISSERON, 2001).

Diante disso, seria possível dizer que as subjetividades contemporâneas têm o *voyeurismo* e o exibicionismo como destinos pulsionais pregrantes? Para Freud

² “Estime du soi”, no original.

(1915/1996), a pulsão de olhar seria inicialmente autoerótica, ao tomar o próprio corpo como objeto, sendo levada, em seguida, à busca de um objeto externo ao eu que garantisse a satisfação de sua meta. Posteriormente, a pulsão abandonaria esse objeto e se voltaria para uma parte do próprio corpo. Haveria, assim, uma reversão da atividade em passividade, fazendo com que, a partir disso, fosse necessário introduzir um novo “sujeito” para que este possa se mostrar.

Assim, as pulsões que possuem como meta o olhar e a exposição de si fundamentam um aspecto da organização narcísica do eu (TIRONI, 2017). No entanto, como mostrado acima, a organização narcísica, assim como seus respectivos ideais, ao serem atualmente distintos daqueles que nortearam a sociedade até o século XX, implicam em mecanismos também inéditos de constituição subjetiva. Assim, segundo Tironi (2017), seria necessário acrescentar à descrição freudiana um passo a mais. Se o exibicionismo era considerado por ele como um movimento de se mostrar ao outro, hoje devemos considerar um novo componente em tal dinâmica. Além disso, para Tironi (2017), a ação de exibição da intimidade é acompanhada da necessidade de o sujeito se ver sendo visto – e, a autora acrescenta, remetendo-se à dinâmica das redes sociais – de ser curtido, comentado e compartilhado por numerosos seguidores.

Logo, se o filosofema de Descartes tinha como correlato as noções de interioridade e o respectivo movimento de introspecção, hoje poderíamos fazer uma transposição para: “me vejo sendo visto, logo existo” (TIRONI, 2017). Há, dessa forma, uma fusão desses pares de opostos, ou seja, o de se ver sendo visto, em que o *voyeur* contempla a própria exibição a partir do olhar alheio.

Entretanto, faz-se necessária uma importante ressalva. Se muitas vezes os sujeitos que expõem sua intimidade por via desses dispositivos tecnológicos são chamados de exibicionistas, Tisseron (2007) aponta para o uso inadequado da palavra nesse caso. O exibicionismo consiste em mostrar sempre a mesma coisa de si, a partir de um “ritual congelado” (*rituel figé*). Isto é, os exibicionistas mostram apenas partes de si cujo valor já está assegurado: eles não se arriscam e, portanto, mostram apenas o que consideram poder, de alguma forma, subjugar seus interlocutores (TISSERON, 2011a).

Em relação aos primeiros, no entanto, trata-se mais do envolvimento em experiências que permitam a exteriorização de certos aspectos de suas vidas, objetivando se apropriar deles, quer dizer, interiorizando-os de outra maneira devido ao intercâmbio que suscitam com os seus próximos. O desejo de extimidade é, dessa forma, inseparável

do risco: o valor do que se mostra nunca é conhecido. É propriamente a partir do retorno que recebem dos outros que eles são convocados a tomar esses elementos para si.

Importa ressaltar que, quando tomamos como referência o modelo de subjetividade moderna, que associa a aparência à mentira e à manipulação, nos afastamos de uma melhor compreensão do que é experimentado nas práticas de visibilidade em questão. É justamente na proximidade do olhar do outro, na potencialidade de ser visto, e não em relação ao recolhimento interior, que o eu se realiza e se efetiva. Isso revela, pois, uma ideia de autenticidade que se constitui no ato mesmo de se fazer visível ao outro (BRUNO, 2013). Logo, não se trata de considerar que a aparência e o artifício são menos verdadeiros do que o que fica oculto por trás dessa imagem: “a sua face visível não é apenas o reino do outro, onde sempre é possível mascarar ou mentir, mas também e conjuntamente o reino do próprio eu” (BRUNO, 2013, p. 70).

A partir disso, em um primeiro momento, poderíamos pensar que a experiência estética que provém das imagens banais e cotidianas da vida privada, encontradas atualmente nos mais variados dispositivos, remete a vidas e corpos ocultos, em que a interioridade ou a profundidade estariam ausentes. Entretanto, torna-se interessante considerar que a emergência de outras áreas de investimento implicam em uma outra topologia: o foco privilegiado de cuidados e controles da interioridade, mesmo que ainda se faça presente, desloca-se para fora e, possivelmente, deixa de ser “a morada mesma da verdade ou do desejo” (BRUNO, 2013, p. 81).

. A partir da possibilidade imaginativa do sujeito, própria da neurose clássica, aquele confiava em sua capacidade de criar as partes faltantes do mundo através das palavras, das imagens e dos sentidos. Hoje, parecemos observar uma fantasia muito mais localizada no exterior – isto é, naquilo que o outro pode efetivamente ver –, resultando em uma dificuldade de fantasiar sobre aquilo que não passa pelo olhar daquele. O fenômeno da documentação visual do cotidiano parece demonstrar que esse suporte se dá, essencialmente, através da imagem e, portanto, do olhar. Estaríamos falando, então, de uma fantasia para a qual o suporte externo se apresenta como mais fundamental do que anteriormente, na modernidade? A respeito disso, Sibilia (2016) afirma:

Em meio aos vertiginosos processos de globalização dos mercados, numa sociedade altamente conectada e fascinada pela incitação à visibilidade, percebe-se um deslocamento daquela subjetividade “interiorizada” rumo a novas formas de autoconstrução. No esforço por compreender estes fenômenos, alguns autores aludem à sociabilidade líquida ou à cultura somática de nosso tempo, delineando um tipo de eu mais epidérmico e

flexível, que se exhibe na superfície da pele e das telas. Referem-se também às personalidades alterdirigidas e não mais introdirigidas, construções de si orientadas para o olhar alheio ou “exteriorizadas”, não mais introspectivas nem intimistas (p. 48).

No entanto, esse fenômeno pode tomar proporções maiores. Para alguns sujeitos, a relação com o olhar do outro não parece ser mediada por um olhar que eles próprios possam ter de si mesmos (PINHEIRO, 2012). É como se eles tomassem a si mesmos como sendo aquilo que os outros veem, como se o olhar externo fosse o que os construísse a todo instante, precisando constantemente de provas sobre sua existência. Assim, a imagem – e, portanto, a visão –, seriam as percepções privilegiadas no sentido de produção de discurso na contemporaneidade.

Pinheiro (2001) nos dá um exemplo clínico no qual um jovem, ante o medo de ser soropositivo – e em uma época em que a medicina ainda não oferecia o tratamento com coquetel –, relatava estar disposto a passar pelos piores sacrifícios ou possíveis mutilações, caso se descobrisse portador da doença. Ele poderia viver sem braços, sem pernas, mas cego não, caso contrário, iria se matar. Para a autora, o olhar, nesse caso, apresentava-se como o recurso mais fundamental de sua organização psíquica: “Era quando o seu olhar cruzava o olhar do outro olhando para ele que ganhava um corpo, eu diria mesmo, que ganhava uma existência. Sem o olhar do outro podia cair na mais profunda angústia, não sabia mais do seu corpo, como era, o que ele era” (PINHEIRO, 2001, p. 93).

Tais pacientes parecem apontar para uma separação entre o juízo de existência e o juízo de atribuição³ – em outras palavras, eles parecem existir não apenas sem saber o que são, mas, igualmente, sem saber o sentido dos sentimentos. Um exemplo é o fato de esses sujeitos se referirem a si mesmos sem saber o que é o amor ou o prazer, da mesma forma que não acreditam serem capazes de associar e, assim, de existir para além do corpo das sensações. Como resultado, a desarticulação entre os juízos de existência e de atribuição provoca uma enorme fragilidade quanto à sensação de existência. E, para possuí-la, passam a precisar de provas a todo momento, seja pelo olhar do outro, seja pelo

³ A autora apresenta, a partir da proposta da Prof.^a Regina Herzog nos encontros científicos de preparação do *I Simpósio Patologias narcísicas e o mundo contemporâneo*, uma articulação entre a noção de moldura vazia de Lambotte (1993) com a questão do juízo de existência e o juízo de atribuição. Em tal noção, o olhar da mãe atravessaria o bebê, fixando-se em um ponto mais adiante, para além dele. Esse olhar por si só é portador de um juízo de existência, mas não de um juízo de atribuição. Este último é constituído através das projeções narcísicas dos pais e de suas atribuições (“ele é isso, ele é aquilo, ele será isso, ele parece com não sei quem”, etc.) (PINHEIRO, 2001).

corpo que sente dor, mostrando uma constante ameaça ao sentimento de continuidade de existência e uma enorme angústia. Nas palavras de Pinheiro (2001): “Desvincular a existência do atributo é como achar que a imagem pode ter autonomia na linguagem verbal, é como pensar que seria possível separar corpo e alma, projetos fadados ao fracasso e cujo preço parece ser bastante alto” (p. 96).

1.2.3. Os funcionamentos limites e a psicopatologia contemporânea

A fim de que seja possível realizar uma análise em relação aos temas teóricos deste capítulo quanto ao material proveniente das entrevistas realizadas, apresentaremos alguns aspectos relevantes dos chamados “funcionamentos limites” – modelo subjetivo que possui uma expressão importante na clínica psicanalítica contemporânea. E, como nos lembra Birman (2012), o mal-estar é o signo privilegiado e a caixa de ressonância do que se constitui nas relações do sujeito consigo mesmo e com o outro, indicando as coordenadas fundamentais próprias da experiência subjetiva em uma dada conjuntura histórica. Portanto, a partir dos funcionamentos limites, visamos a uma melhor compreensão de algumas marcas da cultura e da subjetividade contemporâneas, considerando que aqueles se apresentam como uma das possíveis formas de manifestação do sofrimento na atualidade.

Isso posto, como já descrito acima, observa-se, atualmente, um aumento das ditas patologias narcísicas⁴, a saber, o conjunto de organizações psíquicas que envolvem uma premente fragilidade narcísica e utilizam processos de defesa arcaicos, anteriores e alternativos ao recalçamento.. Dentre essas configurações, destacam-se algumas, como os grandes somatizadores, as drogadicções, as bulimias, as anorexias, entre outros. Dada a sua heterogeneidade, muitos psicanalistas reúnem tais quadros clínicos no que denominam de “estados limites”.

No entanto, há quem prefira o termo “funcionamentos limites”, a exemplo de Chabert (1999), por achar que o termo “estados limites” remete a um quadro estático, eventualmente pontual ou transitório. A autora defende, pelo contrário, que os funcionamentos limites constituem um modo de organização extremamente determinado e complexo, o qual revela uma grande diversidade de manifestações, tanto no âmbito da

⁴ É importante notar que os termos “patologias narcísicas”, “sofrimentos narcísicos” ou “patologias narcísico-identitárias, a exemplo de Roussillon (1999), são equivalentes.

clínica quanto no que concerne à metapsicologia. Seguindo Chabert (1999), vamos utilizar, ao longo deste trabalho, a expressão “funcionamentos limites”.

Outro ponto importante no que diz respeito aos funcionamentos limites é a ideia de que se tratariam de quadros clínicos situados em um lugar intermediário entre a neurose e a psicose. Adverte-se que tal concepção pode sugerir uma lógica hierárquica em termos de psicopatologia, em detrimento de identificar as particularidades que caracterizam e definem esses funcionamentos. Entretanto, não se trata de procurar neles a “parte” neurótica ou a “parte” psicótica. Torna-se muito mais interessante e construtivo deslocar a problemática para o que há de mais essencial e constitutivo nessas configurações clínicas, bem como os arranjos defensivos que permitem sua expressão (CHABERT, 1999).

Ainda que falemos em contemporaneidade, Green (1999) indica que o surgimento de um novo paradigma já se delineava a partir dos trabalhos de Sándor Ferenczi publicados entre 1928 e 1933, sendo Donald Winnicott o seu principal sucessor. Ferenczi, naquele momento, desenvolve uma outra concepção de trauma, concebendo-o como aquilo que não teve lugar.

Ele encontra em sua clínica casos marcados pela estagnação e até mesmo pela inércia, ou por uma verdadeira sideração das capacidades do eu, devido a traumas relacionados às “carências do objeto primário”: em outras palavras, a não-resposta do objeto primário poderia acarretar consequências desastrosas para o sujeito. Trata-se, portanto, de verdadeiras feridas do eu não cicatrizadas, que paralisam sua atividade. Aqui, diferentemente da neurose, a esfera da sexualidade importa menos do que o que ocorre ao nível do eu (GREEN, 1999):

A questão é que nas neuroses clássicas a tendência à unificação consegue levar alguma vantagem. É por amor à imagem de si que a histérica e o obsessivo recalcam. Todas as representações ou os desejos inconciliáveis com essa imagem de si são recalcados pelo eu, um eu com força suficiente para tal. Mas nos chamados sofrimentos narcísicos esse eu aparece fragmentado, e a unificação que o narcisismo promove não se dá (GONDAR, 2014, p. 122).

Logo, para que possamos compreender as patologias narcísicas e, por conseguinte, os funcionamentos limites, é preciso realizar uma inversão teórica e fornecer à noção de narcisismo toda a sua potência (PINHEIRO, 2012). Para tanto, examinaremos alguns aspectos relativos a esses quadros e, para que seja possível estabelecer uma relação comparativa entre eles e a neurose, vamos nos valer das mesmas categorias que foram

privilegiadas na descrição do modelo neurótico, a saber: narcisismo, identificação, fantasia e memória.

1.2.3.1. Entre o autoerotismo e o narcisismo

Nos funcionamentos limites, tanto a problemática central como seus mecanismos defensivos estão relacionados à presença de elementos traumáticos e a uma ausência de coesão subjetiva. O motivo para isso se deve ao fato de que, neles, o trabalho psíquico é regido por uma outra lógica cuja função não se dirige apenas à unificação, mas também à inscrição de impressões antes fragmentadas, dispostas no território psíquico na qualidade de marcas. Estas últimas ainda estão fora do campo da representação e, conseqüentemente, fora das inscrições que presumem uma inserção na cadeia significante, processo que ocorreria através do que chamamos de narcisismo (CARDOSO, 2005).

Nesse sentido, é a partir da consolidação da tópica resultante da unificação promovida pelo narcisismo – ou seja, o eu –, que se delinea o espaço fronteiro entre o eu e o outro, entre o interno e externo. Essa “nova ação psíquica” promoverá a consolidação dos limites do espaço egóico, tratando-se de um processo complexo que admite não só uma delimitação, mas igualmente uma flexibilização harmoniosa das fronteiras, tanto internas quanto externas. Caso a “nova ação psíquica” se faça precariamente, resultando em fronteiras egóicas que não se delinham de forma clara ou plástica, o espaço de fronteira entre o eu e o outro (externo-interno) – o que Cardoso (2005) denomina de “espaço de trânsito entre os dois campos”⁵ –, tende a permanecer excessivamente estreito.

Se a estruturação narcísica se encontra falha nos funcionamentos limites, Cardoso (2005) questiona se, ao procurar o “x da questão” no narcisismo, não estaríamos privilegiando justamente aquilo que falta e que é falho. Diante disso, a autora remete o leitor ao autoerotismo como um caminho possível para se pensar a problemática dos funcionamentos limites, já que se situa aquém da nova ação psíquica. No entanto, é necessário, novamente, ressaltar um aspecto fundamental a respeito das ditas fases do desenvolvimento libidinal: ainda que em psicanálise se fale em “estágios”, estes não

⁵ Cardoso (2005) explica que a ideia de um “espaço fronteiro”, isto é, um espaço de trânsito necessário entre o eu e o outro, foi explorada em uma dissertação de Mestrado, sob sua orientação (cf. Villa, 2004).

dizem respeito a uma temporalidade cronológica, ou seja, a fases sucessivas que seriam substituídas umas pelas outras⁶, mas a uma anterioridade lógica (GONDAR, 2014).

Devemos considerá-los como processos que se referem, antes, a uma construção que será tecida a partir da relação com o outro, cujos modos nunca estão garantidos, e que não seguem uma trajetória obrigatória. Portanto, se o autoerotismo diz respeito ao estado primário de fragmentação da pulsão sexual, tal fato implica a ausência de um objeto total, mas não a ausência de um objeto parcial fantasístico (CARDOSO, 2005), ou seja, de um objeto externo interiorizado que, no entanto, ainda não está integrado. Por isso, em um primeiro tempo da constituição subjetiva, precisamos imaginar um corpo que, tendo desviado de suas funções de autoconservação, constitui-se como um eu-corpo, cujas fronteiras ainda não estão estabelecidas, o que o faz estar aberto ao outro (CARDOSO, 2005).

Gondar (2014) também concorda que as ditas patologias narcísicas são, muitas vezes, encaradas a partir de sua dimensão negativa, ou seja, “definindo ou patologizando o sujeito que assim sofre pela distância que ele apresenta em relação a um modelo positivo de subjetividade” (p. 119). A autora prefere, em contrapartida, um ponto de vista que considere o funcionamento subjetivo como uma estratégia positiva de lidar com o sofrimento. Com efeito, ela entende que tais patologias – e, portanto, os funcionamentos limites – constituem-se a partir de uma lógica paradoxal: isto é, elas são caracterizadas tanto por um modo subjetivo instável quanto pela oscilação entre tendências opostas, de modo que uma caminharia em direção à unificação, enquanto a outra no sentido de uma fragmentação cada vez maior (GONDAR, 2014).

Portanto, se na neurose o operador psíquico fundamental é o recalque, nos funcionamentos limites se trata muito mais da clivagem psíquica, modo de subjetivação bastante explorado por Ferenczi (1931/2011; 1933/2011). Dentre as principais diferenças entre esses dois operadores reside o fato de a clivagem, ao contrário do recalque, não incidir nas representações inconciliáveis com o eu; distintamente, ela age no plano mesmo do eu, levando a sua fragmentação e, em casos radicais, até a sua pulverização. Entretanto, é importante lembrar que existe, em todos os modos subjetivos, uma tensão interna entre

⁶ Como nos lembra Gondar (2014): “[...] o autoerotismo não desaparece, ou seja, ele não é inteiramente substituído por formas supostamente mais organizadas ou mais evoluídas. Mesmo depois de uma nova ação psíquica ele permanece operante, ou seja, o registro autoerótico continua em ação depois do surgimento de outros modos de organização pulsional e de outros investimentos libidinais” (p. 122).

o empuxo unificador do eu e a parcialidade multiforme da sexualidade autoerótica (GONDAR, 2014).

Assim, nos funcionamentos limites, há alguma unificação do corpo, mas ela não tem muita consistência. O contorno egóico é frágil, podendo dissipar-se facilmente. No entanto, Gondar (2014) defende que não devemos considerar o empuxo ao fragmento como uma tendência somente negativa; há uma positividade na fragmentação. Tal positividade se refere a “um modo sagaz de existência” (p. 122): em determinadas situações, a fragmentação é a única forma possível para o enfrentamento de uma dor insuportável. E, além disso, ela não é apenas um modo defensivo, mas também uma forma paradoxal de preservar a singularidade e uma certa autonomia nas situações de captura subjetiva:

Uma subjetividade fragmentada é menos capturável: trata-se, como propõe Felicia Knobloch (2013), de buscar uma modificação autoplástica criando realidades que não se situam na relação narcísica com o outro. Ao clivar-se em muitos corpos, estando em toda parte ao mesmo tempo e, assim, em nenhuma, o eu aumenta sua superfície, diminui o impacto das forças oponentes e se torna capaz de suportar várias forças (Knobloch, 2013) (GONDAR, 2014, pp. 122-3).

A complexidade e a riqueza desses sujeitos, para Gondar (2014), se encontra precisamente na ideia de que a tensão – que se radicaliza nos funcionamentos limites – está presente em todos. A tendência no sentido do narcisismo e, portanto, do movimento de unificação, se dá de forma desastrada naqueles sujeitos. Isso quer dizer que, ao invés de construir um eu mais coeso para si, eles procuram essa unidade aderindo ao outro, estabelecendo o que a autora chamou de “uma espécie de narcisismo por tabela” (GONDAR, 2014, p. 124). Cardoso (2005) denomina esse aspecto como uma “servidão ao outro”, um estado de vulnerabilidade narcísica que resulta na necessidade de o sujeito sustentar um constante interesse do outro. No entanto, ela alerta que esse estado não remete à ideia de uma indistinção entre o eu e o outro.

Para Green (1999), trata-se mais do que ele chamou de uma “confusão identitária”. O objeto, nos funcionamentos limites, não é como na neurose – um objeto fantasmático, dos desejos inconscientes, que suscita as proibições e os interditos. Diferentemente, tem-se a sensação de que há um enclave do objeto no interior do sujeito que o substitui e que fala em seu lugar, como se houvesse uma troca e um cruzamento das identidades entre os objetos totais.

Há, paradoxalmente, o movimento contrário: o de retirar o investimento dos outros externos, resultando em um retraimento para si. Tal movimento constitui uma defesa contra a invasão que a adesividade provoca, ocasionando uma diminuição do contato com o mundo e o retorno à parcialidade autoerótica (GONDAR, 2014). Ainda assim, a tendência ao autoerotismo não é, aqui, redutível a um sistema defensivo. O movimento que leva à parcialidade e ao fragmentário pode ser igualmente concebido como um processo que faz parte da própria constituição existencial desse sujeito, fornecendo-lhe não só uma potência, mas também a capacidade para viver em circunstâncias e zonas-limite (GONDAR, 2014).

1.2.3.2. A noção de limiar e a tendência à multiplicidade

Green (1999) afirma que toda concepção de aparelho psíquico faz referência à noção de limite. O autor vai além e considera a própria ideia de limite como um conceito, estendendo seu campo de ação para a relação entre o ego e o objeto, assim como entre as instâncias do aparelho psíquico (GREEN, 2002). Ademais, os limites se configuram como zonas de elaboração, de forma que, de um lado, estas seriam intrapsíquicas e, de outro, intersubjetivas (isto é, entre o aparelho psíquico e o objeto).

Ademais, segundo Cardoso (2007), é possível encontrar em Freud muitas referências à noção de limite e fronteira. Com efeito, desde o “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1895/1996), Freud apresenta um aparelho psíquico constituído por regiões distintas, delimitadas por fronteiras. Já é possível notar a presença de algumas ideias sobre a questão do limite, tanto no que diz respeito à constituição subjetiva quanto ao que concerne ao limite entre o mundo externo e o mundo interno, entre interioridade e exterioridade (CARDOSO, 2007). Um ano depois, na Carta 52, em que apresenta um modelo alternativo de aparelho psíquico cujo caráter é eminentemente “tradutivo”, deparamo-nos, novamente, com a ideia de limites, de vias de passagem entre os espaços intrínsecos à vida psíquica e, concomitantemente, com a relação que esses espaços mantêm com o mundo externo.

Ao longo das construções teóricas da primeira tópica (1900), também podemos encontrar elementos que remetem à questão dos limites. Freud introduz a ideia de uma exterioridade que habita o mundo interno, ainda que a ideia de “corpo estranho” já tivesse sido proposta por ele anos antes, em seus estudos sobre a histeria, apontando,

propriamente, para a existência de uma alteridade nos confins da interioridade (CARDOSO, 2007). É, no entanto, em 1920 – momento no qual apresenta a segunda teoria pulsional –, que Freud avança na questão da interioridade, complexificando-a. A partir desse novo modelo, os movimentos do fora e do dentro passam a ser considerados como constitutivos do psiquismo, e observa-se o retorno da questão do trauma na obra freudiana:

Nesse retorno, essa questão se reapresenta profundamente transformada. Não se trata da retomada da dimensão de um traumático desencadeado por um acontecimento (conforme a primeira teoria do trauma, apoiada na ideia de uma sedução factual, marca dos primórdios da obra de Freud), mas de um resgate do conceito de trauma, que passa a ser compreendido como excesso pulsional, excesso de energia livre, sem que o ego tenha os meios de ligá-la, de elaborar psiquicamente essas excitações (CARDOSO, 2007, p. 328).

Sendo assim, considera-se que a força pulsional excessiva se constitui como uma exterioridade, uma “diferença” no que se refere ao espaço egóico. No entanto, nos funcionamentos limites, a ausência de uma efetiva zona de fronteira entre o eu e o outro interno tende a impossibilitar, ou ao menos dificultar, a negociação – isto é, a formação de compromisso – entre as marcas traumáticas e o eu (CARDOSO, 2007). Logo, diante do traumático, uma das possíveis estratégias seria justamente a de colocar fora de si os elementos intraduzíveis, de modo que a realidade externa se apresenta, frequentemente, como a via para suprir o vazio do espaço interior. Daí a tendência à exteriorização nos funcionamentos limites.

Entretanto, como já apontado por Chabert (1999) e Cardoso (2005), não pretendemos pensar os funcionamentos limites a partir do que falta e do que é falho. Que eles se constituam em torno de uma problemática narcísica, não quer dizer que devemos entendê-los como neuroses mal acabadas, colocando a neurose como modelo universal de subjetividade e definindo os outros modos subjetivos em referência à ela (GONDAR, 2014). Para tanto, se apreendermos os funcionamentos limites a partir de uma lógica binária, ou seja, bom/mau, fora/dentro, positivo/negativo, iremos concebê-los enquanto deficitários. Em contrapartida, ao considerarmos que o que está em jogo é um funcionamento pendular, oscilatório, a ideia de fronteiras não se aplica. Gondar (2014) argumenta que a ideia de fronteira tem relação com o modo de funcionamento proposto pela primeira tópica, aquele do recalque e da suposição de limites bem definidos entre as instâncias psíquicas, entre o eu e o outro. Sabemos, no entanto, que o modelo da segunda tópica apresentado por Freud já não mais conta com esses limites tão bem delimitados.

É claro que precisamos, para descrever qualquer modo de funcionamento subjetivo, partir de algum limite – e isso vale tanto no que diz respeito ao registro intrapsíquico quanto à relação com o outro. O que Gondar (2014) questiona é se seria possível falarmos de limites sem falar de fronteiras. A autora evoca a discussão levantada por Walter Benjamin em seu livro das *Passagens* sobre a diferença entre fronteira e limiar. O filósofo defende que o limiar deve ser rigorosamente diferenciado de fronteira, na medida em que o limiar é uma zona, remetendo, portanto, à mudança, à transição e ao fluxo. Nesse sentido, o limiar não apenas separa dois territórios – função própria da fronteira –, como também permite a transição.

Mas, para que possamos falar em um modelo de funcionamento subjetivo pautado em limiares, voltemos a Freud mais uma vez. Vimos que, desde os primórdios de sua obra, ele apresenta importantes contribuições a respeito da noção de limite. Podemos, segundo Pontalis (1974), destacar duas metáforas que Freud propôs para pensar a vida psíquica: aquela da imagem da rede neural e associativa, apresentada no “Projeto” (1895), e a da vesícula viva, desenvolvida em “Além do princípio do prazer” (1920). Nesta última, diante da irrupção do traumático, produz-se um escudo protetor que separa os limites entre o dentro e o fora.

Para Gondar (2014), o modelo proposto por Freud em 1895 é extremamente contemporâneo. Nele, encontramos justamente a lógica da rede, a qual substitui hoje, nos planos social, cultural e político, “uma lógica arborescente, disciplinar, baseada em um modelo identitário” (p. 130). Não é à toa que, nesse sentido, a primeira tópica freudiana, na qual podemos observar uma construção baseada em instâncias bem delineadas, seja própria de uma sociedade disciplinar. Na atualidade, de modo distinto, encontra-se uma outra forma de organização social e subjetiva, na qual prevalece o funcionamento rizomático (GONDAR, 2014). Este último permite o estabelecimento de ligações sem que seja preciso a criação de sínteses ou contornos delimitados. No entanto, é necessário distinguir o conceito de ligação do de síntese, os quais costumam se confundir:

É verdade que algumas formas de ligação – como as ligações entre representações ou entre afetos e representações – se fazem no sentido de estabelecer sínteses, integrações, colaborando para a constituição de um “eu”. Neste sentido, o funcionamento autoerótico, fragmentário, trabalharia no sentido de dissolver ligações. Todavia, nem toda ligação se estabelece visando a constituição de um contorno unitário. O modelo da rede caracteriza-se justamente pela sua capacidade conectiva, de ligação (GONDAR, 2014, p. 131).

Observa-se, portanto, como a tendência ao fragmentário não diz respeito, necessariamente, a uma ausência de ligação. É possível pensarmos o autoerotismo como um potencializador das ligações de *Eros*, visto que ele as multiplica e autonomiza (GONDAR, 2014). Assim, as ligações – nesse caso – não tenderiam à síntese, mas à multiplicidade, tornando viável a criação de novas formas de erotização e novas possibilidades de subjetivação. Isso, é claro, sem deixar de levar em conta a dose de sofrimento que as acompanham. Em suma, toda síntese corresponde a uma ligação, mas nem toda ligação corresponde a uma síntese (GONDAR, 2014).

1.2.3.3. A relação com a alteridade: o papel do objeto nos funcionamentos limites

As relações de objeto e o papel singular da alteridade se destacam como operadores relevantes para se pensar os funcionamentos limites (CARDOSO, 2005). Isso porque todo sujeito é confrontado, ao longo de seu desenvolvimento, com as problemáticas ligadas à ausência e à perda do objeto e, logo, com a permanência das representações desses objetos no interior de seu psiquismo. A concepção de objeto, no entanto, é extremamente complexa: haveria um objeto no interior do eu e, ao mesmo tempo, um objeto exterior ao eu. Tal concepção se torna inteligível se considerarmos o jogo no qual se vai de um ao outro. Assim, não estaríamos falando de uma concepção unificada de objeto, mas de que sempre há mais de um objeto (GREEN, 1999).

Entretanto, se a noção de objeto é fundamental para o entendimento dos funcionamentos limites, é preciso esclarecer de que tipo de objeto estamos discutindo em relação a tais sujeitos. Primeiramente, trata-se de um objeto que parece ter um estatuto absoluto, isto é, a relação com o objeto envolve uma dinâmica pulsional que flutua entre a ordem da “necessidade” e a do desejo (CARDOSO, 2005). Nesse sentido, Green (2002) diz que podemos suspeitar de uma verdadeira “desdiferenciação” do processo de simbolização, em que a problemática central diz respeito à função de substituição. O autor explica: nas formas clássicas de histeria, a substituição se refere ao objeto (fantasmático) da pulsão, em que este último possui como principal característica a sua contingência e, logo, a capacidade de ser o mais deslocável. Já nos funcionamentos limites, o objeto é único, indispensável e necessário para a sobrevivência do indivíduo (GREEN, 2002).

Como resultado, nesses casos o eu é marcado, paradoxalmente, por dois tipos de angústia: a angústia de separação e a angústia de intrusão. Neles coexistem uma grande

porosidade do eu e uma extrema sensibilidade à intrusão (GREEN, 1999). A propósito disso, a teoria sobre a transicionalidade de Winnicott é essencial para a compreensão do fenômeno. O objeto transicional é considerado como sendo e não sendo o seio *ao mesmo tempo*. O espaço transicional se configura, dessa maneira, como o campo de ilusão que é sustentado por um paradoxo que precisa ser aceito, e até mesmo respeitado, para que se instaure um “espaço neutro da experiência” que, sozinho, possibilita a utilização do objeto (CHABERT, 1999). Portanto, a ideia de um espaço transicional para o psiquismo é absolutamente fundamental, pelo fato de abrir a dimensão da virtualidade (GREEN, 1999).

Para Winnicott, a passagem de uma relação de objeto à sua utilização resulta tanto na possibilidade de o sujeito destruir fantasmaticamente o objeto quanto de este último poder sobreviver à sua destruição fantasmática (CHABERT, 1999). A hipótese de Chabert (1999) é a de que o acesso à transicionalidade permaneceria precário, transitório e esporádico nos funcionamentos limites, variando de grau de acordo com os indivíduos. Isso se deve ao fato de que não se sentem seguros em relação à sobrevivência do objeto aos seus ataques.

Mas de onde provém essa insegurança em relação ao objeto? Ora, se nenhum sentido pode ser dado à ausência do objeto, a sua simples falta corresponde igualmente a sua desaparecimento do espaço psíquico, pelo fato de que sua ausência não deu lugar a nenhuma construção fantasmática que permitisse a associação da dor da perda a uma representação que possibilitasse sua elaboração. Do momento em que o sentido da ausência é encontrado e/ou dado, logo a abertura para a associação entre os afetos e representações se torna possível (CHABERT, 1999). Assim, nos funcionamentos limites, a perda do outro – através de sua desaparecimento – é suscetível de provocar a perda de si mesmo. Em outros termos, a perda do outro percebido, nesses casos, não é seguida da manutenção de sua existência como um objeto interno, no interior do psiquismo – o que garantiria o sentimento de continuidade de existência.

Observa-se que, se na neurose a questão da angústia da perda do objeto também está presente, nos funcionamentos limites ela vai além: o sujeito parece se confrontar com a própria impossibilidade de perdê-lo. Nesses casos, o risco da perda de si é vivenciado internamente como uma espécie de ausência de si, risco que é posto em cena de modo insistente (CARDOSO, 2007). Disso, resulta uma convocação permanente do objeto:

É como se, no vivido desses sujeitos, o objeto é que viesse atestar a sua existência, emprestando-lhes, se podemos assim dizer, a sua consistência. Sublinhemos como esse fenômeno em muito difere de uma configuração predominantemente neurótica na qual a ameaça que parece assombrar o sujeito — e, vale lembrar, como fantasia — é a da perda do amor do objeto. Se na neurose a angústia, ligada ao problema da falta, parece sinalizar uma vivência de “falta no ser”, nas problemáticas identitário-narcísicas, o vivido mais marcante é o de uma “falta a ser” (CARDOSO, 2007, p. 333).

No que diz respeito à cena externa, a relação com o objeto está propensa a se apresentar como uma relação de domínio, em que o modo de funcionamento psíquico se organiza, privilegiadamente, em torno do eixo passividade/atividade — daí o constante apelo ao ato que podemos observar nos funcionamentos limites. Green (1999) aponta ainda que, neles, segundo a perspectiva descrita por Bion, operam-se processos expulsivos e evacuatórios, de forma que qualquer coisa é evacuada no soma⁷ ou através do ato. Além disso, tais sujeitos parecem procurar a cena psíquica no mundo exterior, como se precisassem de um *metteur en scène* para existir (CARDOSO, 2007). Nesse sentido, o contato frustrado com a realidade interna é frequentemente compensado por um grande contra-investimento na realidade externa.

1.2.3.4. Fantasia e memória nos funcionamentos limites

Como vimos, a neurose funciona a partir da lógica da esperança, na qual há um sistema inconsciente onde os desejos encontram um certo modo de satisfação, a exemplo da fantasia. No entanto, em um momento posterior de sua obra, Freud se dá conta de que esse sistema pode ser posto à prova, fazendo com que tal lógica perca sua hegemonia. Isto é, a partir das formulações teóricas desenvolvidas em “Além do princípio do prazer” (1920), Freud passa a entender que um certo número de eventos psíquicos não é regido pelo princípio do prazer/desprazer. Ao contrário, estão condenados à inércia esterilizante da compulsão à repetição. Não é mais a realização do desejo que está em jogo, mas a tendência ao ato. Em outras palavras, a rememoração dá lugar à atualização (GREEN, 1999).

A introdução do modelo do agir, da descarga e da repetição vai se constituir como uma ameaça à elaboração psíquica, de forma que até mesmo as estruturas que pareciam mais distantes desse modelo serão abordadas sob esse viés. É o caso da fantasia que, como

⁷ Green (1999) chama atenção para a importante distinção entre soma e corpo: o soma é uma organização verdadeiramente biológica. Já o corpo é atravessado pela libido, pelo significante.

Bion descreve, não possui aqui o papel de elaboração, mas o de ser evacuada. Disso, resulta-se uma importante mudança em relação à concepção de aparelho psíquico até então admitida: ele não seria apenas um aparelho que elabora, que se contenta em recalcar; ele é, igualmente, um aparelho que, pela negação, pela forclusão e pela clivagem, evacua, elimina e, de fato, automutila-se (GREEN, 1999).

Em relação à memória nos funcionamentos limites, Ferenczi (1921/2011) é um autor que nos ajuda a compreender como os vestígios do traumático podem se localizar em uma espécie de memória corporal, naquilo que designa como “sistema mnésico do eu”, que estaria no limite entre o somático e o psíquico. Trata-se de um tipo de memória que se dá no registro do sensível. Além disso, o autor, a partir de 1928, considera como determinante o papel do objeto no que diz respeito ao destino traumático de um acontecimento (COELHO JUNIOR & MORENO, 2012): se o objeto não pode se adaptar às necessidades do sujeito, proporcionando ou legitimando um sentido ao vivido, o processo de introjeção e inscrição psíquica é interrompido. Como consequência, o corpo passa a ser o veículo de apresentação das marcas traumáticas que, por terem permanecido retidos como impressão, encontram-se fixados em uma temporalidade externa à memória representacional (CARDOSO, 2007).

Em contrapartida, em seu “Diário clínico”, Ferenczi considera que se o psiquismo fragmentado pelo trauma for capaz de liquidá-lo, a psique se restabelece em uma nova unidade: uma neoformação do ego. Assim, tal neoformação pode ser pensada como resultado daquilo que “não ocorreu” ou que não pôde ser representado, configurando a negatividade do trauma em sua positividade (COELHO JUNIOR & MORENO, 2012).

Ainda no que diz respeito à memória, Gondar (2014), no desenvolvimento de sua argumentação, remete a um ponto que nos interessa de modo especial: a comparação entre a lógica da rede, apresentada no Projeto (1895), e o funcionamento da *Web*:

Não há nela [*Web*] configuração de fronteiras ou de identidades, e sim *links* rizomáticos, que se espalham como grama. A memória da *Web* pode ser equiparada ao modelo do “Projeto” (Freud, 1895): em ambas, a memória não se caracteriza por algum tipo de conteúdo – como uma imagem ou um som; ela não é concebida como um conjunto de lembranças e sim como uma combinação que vai sendo criada conforme a transmissão da excitação ou de *inputs*. A memória é a própria rede, são os próprios trilhamentos, e não algo dentro deles (p. 130).

Nesse sentido, são os trânsitos e as passagens que importam, e não as fronteiras ou as identidades. Na lógica apresentada por Freud no texto em questão, para que um estímulo possa configurar um trilhamento, é preciso que ele impressione, de forma a

marcar o sujeito. Quer dizer, é preciso que ele exceda o próprio sujeito, ou melhor, que ele o traumatize. Ferenczi (1926) se utiliza dessa ideia para construir uma tese sobre a memória: para ele, a memória é constituída por traumas, de modo que os traços mnêmicos são considerados cicatrizes de impressões traumáticas. Disso é possível inferir o reconhecimento da dimensão criadora do trauma, possibilitando a construção de um modelo subjetivo organizado não mais a partir de uma lógica identitária, baseada em fronteiras, mas a partir de limiares (GONDAR, 2014).

1.3. Conclusão

Privilegiamos, até aqui, tanto os aspectos culturais quanto os conceitos teóricos da psicanálise por meio dos quais pretendemos nos basear para a discussão do material da pesquisa de campo. Dessa forma, a questão psicopatológica proposta para ambos os períodos – isto é, a modernidade e a contemporaneidade –, serve ao propósito de ilustrar e dar vivacidade aos conceitos discutidos acima. No entanto, antes de fazermos a discussão propriamente dita, torna-se necessário expor um panorama dos elementos que consideramos fundamentais no que tange não só ao fenômeno da documentação visual do cotidiano nas redes sociais, como também à interação dos sujeitos com as tecnologias digitais em geral e seus desdobramentos. É o que veremos no capítulo a seguir.

Capítulo 2: Entre *selfies* e curtidas: redes sociais e visibilidade

Neste capítulo, pretende-se apresentar alguns pontos e dados relativos ao fenômeno das redes sociais. Com esse objetivo, serão utilizados autores que estudam o tema tanto a partir de uma perspectiva psicanalítica – privilegiando os aspectos subjetivos envolvidos –, quanto os que compartilham de uma visão sociológica/antropológica – a fim de ser contextualizado o cenário em que tal fenômeno se dá na atualidade.

2.1. O fenômeno da documentação visual do cotidiano nas redes sociais: um breve histórico e alguns aspectos

De início, viu-se o surgimento dos *blogs* nos primeiros anos do século XXI, definidos como “diários íntimos que se publicam na internet” (SIBILIA, 2016, p. 20), os quais continham um conteúdo mais textual e menos composto por imagens. Pouco tempo depois, os *blogs* foram cedendo espaço aos *fotologs*, isto é, *blogs* que portam um conteúdo composto por imagens. Nestes, já era possível ter seu próprio álbum virtual de fotos exposto ao público, bem como uma lista de “amigos favoritos”, cujas páginas apareceriam prioritariamente no perfil. Vale ressaltar que o acesso a essas plataformas se dava, até então, de modo predominante através dos computadores instalados nas próprias moradias dos usuários ou nos espaços chamados de *LAN house*¹. Logo, o uso dessas plataformas se restringia a tais ambientes, ao contrário da versatilidade que se experimenta hoje com a utilização dos aparelhos portáteis.

Em 2004, o Orkut foi criado e, ainda que tenha sido lançado no mesmo ano, o Facebook conheceu seu ápice somente em 2010, configurando-se como o sucessor daquele. Dois anos depois, em 2012, o Instagram começou a ganhar espaço no âmbito das redes sociais, a ponto de ter sido comprado pelo Facebook na mesma época e ser considerado, nos dias atuais, a rede social que mais cresce (BBC, 2017). Assim como os *fotologs*, as postagens no Instagram são compostas exclusivamente por imagens (fotos ou vídeos), podendo ser complementadas ou não por uma legenda. Tal dado parece ser indicativo de que a publicação da imagem é uma forma privilegiada de experiência e de

¹ LAN significa “Local Area Network”, isto é, rede local de computadores. As LAN houses são estabelecimentos comerciais que disponibilizam o uso de computadores/PCs (*Personal Computers*) ligados em rede para o acesso à Internet.

vínculo na contemporaneidade, uma vez que o Instagram se diferencia das demais redes sociais justamente por apresentar um conteúdo fundamentalmente imagético.

A revista estadunidense *Time* elege anualmente, há quase um século, as personalidades que mais influenciaram positiva ou negativamente o noticiário e o mundo como, por exemplo, Mahatma Gandhi em 1930, Adolf Hitler em 1938, e Mark Zuckerberg, o criador do Facebook, em 2010. Em 2006, a revista elegeu como personalidade do ano “você”. Ou seja, cada um de nós, pessoas comuns. E qual motivo para tal escolha? Ora, nesse momento, já era possível perceber de forma significativa o aumento do conteúdo produzido pelos usuários da Internet, seja por meio dos *blogs* da época, das redes sociais, ou dos *sites* de compartilhamento de vídeos, como o YouTube (SIBILIA, 2016).

Assim, a partir da possibilidade da produção de conteúdo e de seu respectivo compartilhamento pela via desses dispositivos eletrônicos, tornar-se uma celebridade não era mais a única forma de conseguir seus quinze minutos de fama. É inegável a influência do uso das tecnologias digitais no que diz respeito à cultura global e às “metamorfoses do que ‘significa ser alguém – e, logo, ser eu ou você – ao longo de nossa história’” (SIBILIA, 2016, p. 51). E, ao contrário do que se possa pensar, a demanda de visibilidade não é apenas uma consequência da criação de tecnologias que permitem sua expressão, mas a própria causa da invenção dessas ferramentas tecnológicas. Com isso, pretende-se destacar que essas tecnologias são criadas justamente para desempenhar funções solicitadas pela sociedade (SIBILIA, 2016). Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Em 2013, o vocábulo *selfie* virou “a palavra do ano”, de acordo com o Dicionário Oxford. Em seguida, esses autorretratos tirados pelo próprio celular se tornaram o tipo de imagem mais produzido e exibido em todo o planeta (SIBILIA, 2016). Em vista disso, os aparelhos portáteis e, principalmente, os *smartphones*, encarregaram-se de desenvolver, cada vez mais, tecnologias sofisticadas para a função de tirar fotos de si. Inteligentes, como o próprio nome os define, os *smartphones* – ao possibilitarem os *selfies* a partir de uma câmera frontal – conjugam visibilidade e conexão.

A famosa *hashtag*, palavra que veio para ficar no vocabulário contemporâneo, e os *sites* que oferecem a possibilidade de comprar seguidores e curtidas, parecem revelar formas de atender a essa demanda de visibilidade que, há algum tempo, teriam sido julgadas sumamente vergonhosas (SIBILIA, 2016). Tem-se como exemplo a proposta de *hashtags* como #trocolikes, #sigodevolta, #trocoelogios, em que o que parece importar é

o aumento de *likes*, seguidores e comentários elogiosos nas postagens, não se levando muito em conta as razões que levaram o outro a fazê-lo.

Ao mesmo tempo, as redes sociais têm sido responsáveis por criar fluxos e potencialidades inéditas para os sujeitos se relacionarem, interagirem e se conectarem em tempo real, ultrapassando as barreiras geográficas e temporais. Segundo Belloni (2013), haveria uma adesão da quase totalidade dos jovens à nova forma de interação através dessas plataformas virtuais. Ainda de acordo com a autora, as redes sociais são, hoje, as mais poderosas ferramentas de formação de pares *on-line*. Assim, tais redes se configuram como novos ambientes culturais que, ao oferecer aos adolescentes novas perspectivas para a exploração das identidades, permitem que possam experimentar outras formas de ser e estar no mundo.

Por meio dessas plataformas, a existência se transforma em uma história continuamente contada aos outros. O ato de contar e/ou mostrar aos outros os eventos cotidianos – o que aqui denominamos de documentação visual do cotidiano –, viabiliza ao sujeito um recuo de si mesmo na tentativa de se compreender melhor, a partir do *feedback* do olhar do outro (LE BRETON, 2017). Nesse sentido, a validação do outro seria essencial para que o indivíduo consiga acessar essa transparência de si que a imagem comporta.

Tisseron (2011a) aponta para o fato de que mostrar e/ou contar uma experiência não é somente uma forma de comunicá-la; é, antes, uma maneira de se constituir como sujeito consciente desta. O autor nos dá como exemplo a situação que leva algumas pessoas, particularmente isoladas ou preocupadas com aproximação, a constituir um companheiro interior, comumente chamado pelo senso comum de “amigo imaginário”. As redes sociais seriam a materialização dessa figura, cujas trocas nos espaços virtuais são, em sua maioria, não endereçadas (TISSERON, 2011a). Dito de outra forma, essas pessoas se endereçariam, muitas vezes, apenas a si mesmas, pois contar algo a si mesmo é sempre um modo de ampliar as reflexões íntimas da própria vida.

Além disso, a Internet e seus dispositivos permitem a rápida comunicação entre os jovens a qual, anteriormente, seria impensável ou, ao menos, muito mais demorada. Jovens de diferentes países, separados por quilômetros de distância, passaram a se comunicar. Os que não ousavam um encontro face a face encontraram nesses dispositivos um meio de interação social. Assim, a cultura de pares mediada pelos celulares contribui

para a rápida localização de amigos, tornando possível a vivência de um “tempo do instante” (PONTE, 2017, p. 40).

A respeito dessas trocas virtuais, Tisseron (2011a) relembra que os sujeitos sempre estiveram divididos entre desejos contraditórios, de forma que a expressão destes varia de acordo com as possibilidades tecnológicas de cada época. O autor elenca, ao menos, cinco desses desejos: 1) o de poder nos esconder ao olhar do outro, constituindo o que chamamos de *intimidade*, tanto no âmbito psíquico quanto territorial; 2) o de podermos expor certas partes de nossa vida, o que o autor chamou de *extimidade*; 3) o de não ser jamais esquecido, isto é, de que alguém sempre pensa em nós; 4) o de controlar as distâncias relacionais entre o que nos une aos outros enquanto nos separamos deles; e, finalmente, 5) o desejo de valorizar a experiência reflexiva que funda a nossa percepção de sermos humanos.

A novidade que as redes sociais parecem trazer é que, com frequência, o sujeito é levado a imaginar que um número significativo de pessoas pensam nele. Aqui, a quantidade substitui a qualidade. No entanto, o desejo permanece fundamentalmente o mesmo: de que alguém pense em mim. Para tanto, esse desejo pode comportar, muitas vezes, uma preocupação “altruísta”: ao dar aos espectadores as informações que ele acredita desejarem, o sujeito não só se sente útil, como se certifica de sua existência para aqueles (TISSERON, 2011a). A esse respeito, Sibilia (2015) diz:

Vale notar que essas criaturas – os personagens – nunca estão sozinhos: sempre há alguém que observa tudo o que eles fazem, alguém que segue com avidez seus atos e gestos, seus sentimentos e pensamentos, até suas emoções mais minúsculas ou banais. Sempre há um espectador, um leitor, uma câmera, um olhar sobre o personagem que tira dele seu caráter meramente humano. E, para poder existir, ele precisa fervorosamente desse olhar alheio. Já na vida das pessoas de carne e osso, nem sempre há um público disposto a observar suas ações – nem as heroicas, nem as miseráveis, e menos ainda as trivialidades cotidianas. Com muita frequência, aliás, ninguém nos olha. Nesses casos, não temos testemunhas do que somos. Isso não seria muito grave e até poderia significar um alívio, se não vivêssemos imersos numa cultura como a contemporânea.

No entanto, há de se considerar as mudanças que foram operadas devido à invenção dessas novas ferramentas tecnológicas. Para exemplificar algumas delas, pode-se citar o seguinte paradoxo encontrado nos ambientes virtuais: por um lado e como vimos, as mensagens e imagens que compartilhamos hoje podem alcançar distâncias nunca antes percorridas em velocidades anteriormente inimagináveis, implicando, assim, em uma universalidade das relações. Mas, por outro lado, após a exploração do que é mais distante

e mais diferente de si, o sujeito acaba frequentemente se aproximando, ao final, daqueles que compartilham os mesmos gostos e preocupações que ele (TISSERON, 2011b).

Outro ponto importante, como já mencionado, é a valorização da quantidade em detrimento da qualidade do conteúdo dos *feedbacks* que se espera nos citados ambientes. Para Tisseron (2011b), os espaços da Internet seriam menos espaços de trocas e mais espaços onde é preciso, de início, se fazer interessante para ser notado. Como resultado, privilegiam-se mensagens de caráter caricatural, polêmico ou até mesmo provocador.

2.2. Do virtual à virtualização: a síntese entre o “querer ver ausente” e o “querer ver presente”

Segundo Sibilia (2016), os aparelhos portáteis conseguiram atender às demandas e ambições peculiares que articulam as subjetividades contemporâneas. Tisseron (2015) também concorda que as tecnologias foram criadas pelo homem devido a demandas anteriores, e não o contrário. A respeito disso, ele se utiliza da ideia de “virtualidade”, proposta por Pierre Lévy, filósofo que se destaca dentre os que possuem uma visão não catastrófica e, portanto, otimista em relação aos desdobramentos que as tecnologias digitais propiciam. Lévy (1995) não considera, como outros autores, que o virtual teria grandes afinidades com o falso, o ilusório ou o imaginário; ao contrário, ele acredita que é um modo de ser frutífero e poderoso, que possibilita processos de criação.

Porém, se a tradição filosófica costuma analisar a passagem do virtual ao atual, Lévy (1995) se propõe a analisar a transformação inversa, isto é, do atual para o virtual. Para ele, aliás, a transformação de um modo de ser atual a um modo de ser virtual seria característica do movimento de autocriação que fez surgir a espécie humana e, ao mesmo tempo, da transição cultural que vivemos hoje.

Para tanto, ele desenvolve a oposição apresentada por Deleuze (1968) entre o virtual e o atual, demonstrando que o virtual só faz sentido se pensado em conjunto com o movimento que lhe é complementar, isto é, o movimento em que se vai do atual para o virtual. Com efeito, a virtualização só se torna compreensível a partir da atualização e vice-versa. No entanto, Tisseron (2015) defende que ambos os movimentos não são precisamente simétricos.

A chave para a compreensão do que acaba de ser dito é composta por dois aspectos: por um lado, o virtual se encarna no atual, materializando-se; por outro lado, o atual não

se desmaterializa no virtual ou, caso isso ocorra, trata-se de algo provisório. Nesse sentido, a passagem do atual para o virtual – ou seja, a virtualização – é, de fato, a condição para que se operem novas formas de atualização. Logo, a virtualização de um objeto não diz respeito ao apagamento de sua atualização, mas de apresentar a questão da atualização de outra forma, abrindo a possibilidade para uma multiplicidade de respostas (TISSERON, 2015). Conseqüentemente, a virtualização se configura como a via para que se apresente uma atualização mais complexa.

Lévy (1995) apresenta três características próprias da virtualização. A primeira é a “desterritorialização”, ou seja, a virtualização reinventa uma cultura nômade, não no sentido de um retorno ao paleolítico ou às antigas civilizações de pastores, mas no de fazer surgir interações sociais nas quais as relações se reconfiguram através de um mínimo de inércia. Assim, quando as pessoas, os atos e as informações se virtualizam, eles se colocam “*hors-là*”, em outras palavras, se desterritorializam, separando-se do espaço e do tempo. Em suma, se passa de uma atividade circunscrita a um funcionamento deslocalizado (TISSERON, 2015).

A segunda característica da virtualização é a dessincronização (LÉVY, 1995). Ela não só torna contingente o espaço e o tempo, como promove a abertura de novos ambientes de interação, estimulando novas cronologias. A virtualidade possibilita, portanto, uma pluralidade de tempos e espaços. Com isso, o que estava sincronizado na atualização ficaria dessincronizado na virtualização (TISSERON, 2015).

Por fim, a terceira característica diz respeito ao que Lévy denomina como “efeito Moebius”, remetendo à figura circular criada pelo matemático August Ferdinand Möbius, na qual é impossível distinguir o que estaria dentro e o que estaria fora. Da mesma forma, na virtualização, os elementos privados são postos em comum, enquanto os públicos se propõem à integração subjetiva de cada indivíduo de forma personalizada (TISSERON, 2015). Vejamos:

Enfim, para os que poderiam acreditar que a virtualização só diz respeito às tecnologias digitais e às telas, Pierre Lévy responde que o funcionamento psíquico é virtualizante por natureza e que “o elemento psíquico oferece um exemplo canônico ao virtual”. O virtual psíquico se atualiza, com efeito, incessantemente através dos afetos, enquanto o olhar que o homem dirige para as coisas que o cercam as virtualiza de forma a poder transformá-las para adaptá-las incessantemente a novas necessidades (TISSERON, 2015, p. 50).

Vemos, então, como a relação que mantemos com o virtual não foi criada a partir da invenção de tais tecnologias, mas é um dos componentes da própria vida psíquica.

Winnicott (1975) foi um autor o qual, ainda que não tenha utilizado o termo “virtual”, trabalhou bastante esse tipo de relação, tendo como um de seus exemplos o caso de um paciente que não suportava sua mãe, ficando irritado sempre que a via. No entanto, Winnicott não equivalia esse sentimento a uma ausência de amor por parte do filho. No lugar disso, ele considerava que o paciente amava a mãe quando ela estava ausente, ou seja, ele amava a imagem que fazia dela:

Ela era um ser real, e podemos até afirmar viva. Se estivesse morta, não haveria sentido em dizer que ele era muito ligado a ela “virtualmente”, porque essa virtualidade não poderia, quaisquer que fossem os desejos do paciente, ser confrontada com sua atualização (TISSERON, 2015, p. 10).

A essa relação, Tisseron (2015) dá o nome de “relação de objeto virtual”, concebendo que, no caso em questão, o paciente estaria preso ao polo virtual de sua relação com a mãe. No entanto, isso não quer dizer que, nessas situações, recusa-se o encontro com a pessoa real, mesmo que esta decepcione o sujeito. Ele continua a buscar uma satisfação com o objeto real, de forma que a preferência pelo polo virtual não é sinônimo de despersonalização. Nessa acepção, o autor evoca o exemplo de uma situação recorrente no contato dos adolescentes com seus pais: para aqueles, deixar de ver seus pais durante um determinado tempo, isto é, interromper temporariamente a atualização de sua relação com eles, configura-se, muitas vezes, como uma forma de fazer com que essa relação evolua dentro de si. Isso possibilita que, em um momento posterior, atualize-se a relação de outra forma, mais próxima de suas expectativas.

A relação virtual com os objetos descrita acima seria, segundo Tisseron (2015), um dos pontos de partida para a compreensão do “extraordinário poder de fascinação” (p. 10) que despertam os ambientes virtuais dos computadores – e, acrescentemos, das telas dos *smartphones*, *tablets* e afins. Isso se deve ao fato de que os sujeitos tendem a preferir relacionar suas emoções e sentimentos a representações psíquicas, em detrimento de fazê-lo com os objetos concretos. Com isso, evita-se o confronto com a realidade e o contato com a atualização a partir dos encontros reais. Segundo o autor, “a verdade é que preferimos sonhar com o mundo em vez de enfrentá-lo realmente” (p. 10).

Mas, paremos um instante para fazer uma ressalva. Tisseron (2015) responde, de antemão, à possível crítica por parte do leitor ao ler os termos “virtual” e “virtualização”. Se, a princípio, corre-se o risco de “virtualizar” a vida psíquica através dessa abordagem, o autor contra-argumenta que “não mais do que o fato de falar de sua atualização nos fizesse correr o risco de atualizá-la” (p. 13). Em seguida, nos relembra que os termos que

Freud se utilizou para nomear os conceitos de sua teoria também foram retirados da termodinâmica de sua época: dentre eles, destacam-se os conceitos de força, recalque, sublimação, entre outros.

Tisseron (2015) prossegue explicando que o simples fato de o sujeito evocar os objetos em sua ausência não quer dizer que, necessariamente, ele os “virtualize”. Não se trata de fechar uma lógica quantitativa em que a capacidade de “virtualizar” seria essencial à vida psíquica, mas de apontar que um excesso de virtualização poderia levar a uma preferência pelo mundo das representações em detrimento dos corpos e da realidade concreta. Nesse sentido, para o autor, importa muito mais o que ele chamou de um “anel de virtualização”, isto é, uma articulação entre o “querer ver ausente” e o “querer ver presente”. O virtual, portanto, seria a via comum de estados psíquicos muito distintos, mas que possuem em comum o mesmo desejo: o de “querer ver ausente”. Como exemplo, podemos citar o devaneio, o sonho e a imaginação.

Isso posto, pode-se ir além e afirmar que as máquinas inventadas pelo homem sempre atenderam à demanda de prolongar as funções de seus próprios corpos (TISSERON, 2015). A título de exemplo, teríamos as ferramentas, que ampliaram os usos das mãos e dos braços, e o controle das forças da água, que aumentaram sua eficácia (TISSERON, 2015). Esse prolongamento, no entanto, não se deu sem consequências, mais especificamente no que se refere às nossas funções psíquicas, a exemplo da memória. Com a escrita, a memória encontrou um apoio para ajudá-la a aumentar sua capacidade, e veremos no próximo capítulo – no qual será apresentado o material colhido das entrevistas –, como as redes sociais também parecem servir a esse propósito de ser uma ferramenta para os momentos em que se deseja reviver e lembrar as situações passadas. Entretanto, nem tudo é mais do mesmo:

Com os computadores, em nossos dias nossas funções de representação, de antecipação e de inovação encontraram um equivalente dentro do mundo concreto (TISSERON, 1999). Mas os objetos virtualizados de nossas telas também criaram uma possibilidade inédita: ver o mundo e interagir com ele em tempo real através de representações materiais (TISSERON, 2015, p. 11).

Para exemplificar, Tisseron (2015) relata a seguinte situação: há alguns anos, no momento em que estava saindo de sua visita ao quadro do Juízo Final pintado por Signorelli na catedral de Orvieto, percebe a chegada de um grupo de adolescentes, acompanhados por dois guias. O que chama sua atenção é que – diante do quadro –, a maioria pega seu celular e o coloca diante dos olhos. A princípio, se poderia pensar que

eles estariam apenas tirando algumas fotos. No entanto, Tisseron percebe uma outra realidade. Os jovens mantinham os celulares permanentemente diante de sua visão, fazendo com que acessassem a imagem do quadro *a partir* da tela do celular. O autor comenta sobre o ocorrido: “Preferiam a imagem do pixel e mais aproximada das pinturas fornecida pelo celular à percepção direta delas. Ou melhor, preferiam provavelmente poder ir de uma para a outra” (p. 11).

De forma semelhante, Dunker (2016) comenta que, ao vermos as pessoas com os celulares filmando um show e, em muitos momentos, assistindo-o através destes mesmos dispositivos, estaríamos diante da redução de um mundo que passa a ser enxergado a partir de tais aparelhos, introduzindo uma espécie de gozo adicional à experiência. Tisseron (2015), por sua vez, diz que as imagens das tecnologias digitais se constituem como uma tela eficiente entre o mundo e nós, pois podem ser vistas “ao mesmo tempo em que ele é” (p. 11), ao contrário das fotos reveladas, que não permitiriam um ir e vir entre a visão direta – que nos insere na cena –, e a parcial – na qual se escolhe um pedaço da mesma.

O prazer experimentado diante da possibilidade de ver as partes dentro de uma visão fragmentada se deve à sensação de que é mais fácil dominar o mundo quando ele está dividido. E, voltando à hipótese inicial de que tais tecnologias não produziram apenas novas demandas, mas atenderam principalmente a demandas antigas, Tisseron (2015) defende que, ao se recortar o objeto, destacar seus aspectos sensoriais (a imagem, o som, o cheiro de alguém) para, em seguida, reorganizá-lo de outra forma, estaríamos diante do aspecto mais fundamental do uso dessas tecnologias – e isso se deve ao fato de que esse mesmo aspecto já faria parte, igualmente, da própria essência da vida psíquica.

Nessa lógica, o resultado final importa menos do que o processo. Ao virtualizarmos os dados de uma experiência, abrimos a possibilidade para a criação de novas sínteses desta. Nesse sentido, a virtualização importa mais do que o virtual em si, de forma que aquela possui dois polos: de um lado, haveria um empobrecimento do mundo e, de outro, a sua multiplicação e enriquecimento (TISSERON, 2015). Assim, a virtualização pode suspender o corpo e as emoções, tendo como consequência a supressão da humanidade, reduzindo-a ao estado de objeto; não obstante, pode, da mesma maneira, através da capacidade de abstração, operar novas sínteses que propiciem novas representações:

Pois virtualizar não consiste somente em partir da realidade para suprimir a carne; às vezes, acontece exatamente o contrário: aceitar a perda de

atualização de alguns parâmetros para produzir outros. A virtualização não é uma forma de preferir a representação psíquica à realidade. Muito ao contrário, ela é um processo que multiplica as representações a partir de um estímulo único, que permite mudar o ângulo do ataque na resolução de um problema, libertar-se dos hábitos de pensamento e finalmente inovar, desde que, é claro, ela seja seguida por uma atualização que permita recolher seus frutos (TISSERON, 2015, p. 13).

Em conclusão, a partir da hipótese do virtual psíquico, podemos entender como todo investimento em um objeto concreto se divide em dois polos: um relativo às preconcepções ligadas a um objeto virtual, e outro investido de percepções, emoções e sensações vinculadas ao objeto atual da relação. O “sentimento de realidade” é tributário do equilíbrio estabelecido entre os investimentos que se destinam a cada polo, sendo sempre, no entanto, uma síntese frágil e precária. O desequilíbrio entre esses polos, ou seja, a preferência pelo polo virtual pode resultar, como veremos, em uma relação problemática com as tecnologias, tornando-se uma via para a fuga do encontro com a realidade.

2.3. A imagem de si nas redes sociais: a criação de identidades múltiplas

Através das tecnologias digitais, pode-se criar muitas imagens de si mesmo, e certamente tais invenções operaram amplas transformações em termos de identidade. Em um momento inicial, relativo à criação das câmeras fotográficas em meados do século XIX, todos queriam ser fotografados “com as roupas e poses que revelariam sua ‘identidade mais individual’” (TISSERON, 2015, p. 104). Naquele momento, como vimos, almejava-se a descoberta da identidade mais profunda, a qual deveria ser cultivada e exposta de forma cuidadosa. Entretanto, não demorou muito para que a fotografia servisse como um meio para pessoas criarem as imagens a partir da própria fantasia:

Mais tarde, a fotografia digital generalizou a tendência da qual as redes sociais são hoje testemunhas: a pessoa se fotografa ou é fotografada, muitas vezes disfarçada. A Internet contribuiu para a multiplicação das aparências e para banalizar as múltiplas identidades (TISSERON, 2015, p. 104).

Nessa perspectiva, Tisseron (2015) cita o que o sociólogo Erving Goffman (1959) chamou de “encenação da vida cotidiana”, lembrando que ele foi um dos pioneiros em relação à ideia de que cada indivíduo comporta múltiplas identidades. Goffman (1959) distinguiu dois níveis da apresentação de si: o primeiro se refere à representação e o segundo ao seu papel. A representação diz respeito às atividades que alguém, em uma determinada situação, emprega a fim de impressionar os outros. Já o papel refere-se à

habilidade de provocar, também nos outros, a sensação de que aquilo que se mostra corresponde, de fato, à realidade – ou seja, consiste em passar a ideia de que se está sendo sincero. Ambos os comportamentos estariam presentes nos mais variados meios e, segundo Goffman (1959), ninguém escaparia deles. Ademais, o último autor percebe que, nas mais variadas profissões, os sujeitos desempenham papéis que acreditam corresponder às expectativas que os outros depositam neles.

Goffman (1959) conclui que todo comportamento social intencional é teatral por natureza, por conta de quase sempre repetirmos mentalmente as respostas que diremos, em seguida, quando diante de alguma situação relacional. Com isso, Tisseron (2015) evidencia que o fato de a vida social se organizar como uma composição de cenas de teatro apresenta importantes consequências em relação à organização subjetiva, utilizando-se da teoria psicanalítica do eu, isto é, do narcisismo, para fundamentar o seu argumento. Como vimos, o eu unificado é sempre uma ilusão. Na realidade, o eu não seria uma “propriedade privada de um indivíduo” (p. 105), e sim um atributo ficcional que é construído e validado por um consenso (TISSERON, 2015). Dito de outro modo, o eu seria uma ficção que sempre depende das interações com um grupo de pessoas.

Para Tisseron (2015), a redefinição do eu a partir de um viés relacional, na sociologia, encontrou um correspondente na psicanálise através das teorias das relações de objeto. Elas são duas: primeira, proposta por Freud, a partir de sua observação dos estágios da evolução sexual; e a segunda, desenvolvida a partir dos anos 1950, por alguns de seus sucessores², os quais consideravam aquela insuficiente.

A razão para tal consideração era a de que a teoria freudiana “estabelecia uma hierarquia arbitrária” (TISSERON, 2015, p. 106), dando ênfase, em seguida, à relação entre a evolução da personalidade e as zonas erógenas ligadas às funções corporais, deixando de lado os fatores ambientais que cercam o sujeito. Já na segunda teorização das relações de objeto, evidenciou-se o papel central das formas de interação com as quais a criança é confrontada ao longo de sua vida. Nesse sentido, o psiquismo se configura como um “dispositivo de interação interiorizado” (p. 107) que se desenvolve e se constitui ininterruptamente através das relações intersubjetivas. Nestas últimas, a personalidade se

² Tisseron (2015) cita Anna Freud, John Bowlby e Donald Winnicott como os principais autores que trabalharam as teorias das relações de objeto.

constrói por meio da interiorização sucessiva de esquemas de comunicação experienciados no dia-a-dia da criança. A respeito disso, Tisseron (2015) destaca que:

Consequentemente, a maturidade de uma pessoa não se mede pela “força de seu ego”, mas por sua capacidade de integrar as diferentes facetas de sua personalidade. Ela está ligada à capacidade de estabelecer um diálogo interno entre diversas instâncias. Quanto maior o número de vozes interiores, maior a interioridade. A riqueza dessas interações e sua fluidez tomaram o lugar ocupado na antiga psicanálise pela “força do ego” (p. 107).

No entanto, a citação acima pode dar margem a alguns questionamentos: como administrar tal multiplicidade de identidades? Correríamos o risco de nos perder diante de todo esse caudal de papéis a desempenhar? Tisseron (2015) responde que essas tecnologias não só possibilitam a multiplicação dos papéis e identidades nos espaços virtuais, como permitem que os internautas sejam, justamente, aqueles que os escolhem. Diante disso, a possibilidade de ter várias identidades pode ser muito sedutora. Enquanto que todos deveriam ter apenas uma vida até, aproximadamente, os anos 1950, hoje a regra parece ser a de ter múltiplas vidas, isto é, vários casais sucessivos, cidades, países, empregos, entre outros.

Em sua tese de doutorado, Romão-Dias (2006) apresenta, igualmente, importantes reflexões sobre o tema. Ela defende que, no contexto atual da Internet, se experimenta uma multiplicidade do eu. Contudo, sua argumentação se distancia daquelas desenvolvidas por alguns dos autores com que se inspirou ao longo de sua pesquisa³, principalmente por eles partirem do patológico para explicar os fenômenos de multiplicidade que os sujeitos apresentam em seu contato com a Internet. Para exemplificar, enquanto Jameson empregou o termo “sujeito fragmentado”, comparando a nova configuração subjetiva à esquizofrenia segundo a descrição de Lacan, Turkle tomou por base o transtorno de múltipla personalidade.

Romão-Dias (2006) não parte de uma estrutura intrinsecamente patológica para tratar de algo que, a seu ver, não é patológico. Pelo contrário, adota uma descrição mais positiva da subjetividade contemporânea, utilizando-se de autores como Winnicott, principalmente no que diz respeito aos conceitos trabalhados por ele em sua célebre obra “O brincar e a realidade” (1975), a exemplo do espaço potencial. Para ela, alguns usuários poderiam vivenciar o espaço da Internet como neutro, de forma que nele não estariam “nem sob o jugo de seu mundo interno, nem sob as pressões da realidade externa” (p.

³ Tem-se como exemplos: Jameson (1993; 1995; 1997) e Turkle (1997).

103). Com isso, os sujeitos poderiam utilizar a Internet como um espaço para o brincar criativo.

No entanto, diferentemente do que se observa atualmente no âmbito das redes sociais, naquele momento em que a autora realizou sua pesquisa – isto é, em 2001 –, os sujeitos utilizavam o já extinto programa de comunicação chamado ICQ⁴, o qual oferecia a possibilidade de se criar *nicknames*, cuja tradução em português seria “apelidos”. A partir disso e através da possibilidade de anonimato que os *nicks* ofereciam, os sujeitos criavam personagens, a exemplo de um dos entrevistados de Romão-Dias que possuía o *nick* “Sr. Mistério”. Vale a pena transpor as palavras da autora a respeito da utilização que o Sr. Mistério fazia de seus personagens virtuais:

Sr. Mistério, por exemplo, diz que seus *nicks* são como personagens que um escritor cria para escrever seu livro. Se Sr. Mistério está correto, então essa profusão de *nicks* nada mais seria do que uma série de personagens de ficção. E, como escritores de ficção existem há muitos séculos, seria no mínimo estranho apresentar a multiplicidade subjetiva como algo novo em relação à subjetividade. A diferença, entretanto, da qual Sr. Mistério parece não ter se dado conta é a de que um escritor convencional, quando cria, não está interagindo com ninguém. Após seu livro ser publicado, o leitor interagirá com o livro, mas, novamente, não com o escritor. Se Sr. Mistério é um escritor, não é convencional. Ele encarna seus personagens na Internet e, a partir das interações de seus personagens com outros usuários, aprende novas formas de agir que incorpora em sua vida fora da Internet. [...] De certa forma, essa experiência que Sr. Mistério e outros usuários de *chat* têm pode ser comparada a uma certa expansão subjetiva, ou seja, o sujeito pode ter a sensação de que pode fazer mais coisas, agir de mais formas do que age fora da Rede (ROMÃO-DIAS, 2006, pp. 45-6).

A partir do relato apresentado acima, podemos observar o que expusemos no tópico anterior a respeito do processo de virtualização e a subsequente atualização de alguns elementos da vida psíquica. O Sr. Mistério parece usufruir de suas criações através das trocas no meio virtual, isto é, de suas virtualizações. Ao incorporá-las em sua vida fora da Internet, o Sr. Mistério as atualiza, parecendo enriquecer-se com isso. No entanto, o fenômeno das redes sociais apresenta algumas diferenças que já podemos apontar de antemão. Nelas, ainda que haja a possibilidade de se escolher o nome do perfil que será criado, inventar um *nickname* não parece ser o objetivo da maioria. Ao contrário, os entrevistados – que apresentaremos no próximo capítulo – usam o próprio nome e, quando forjam algum aspecto de si, fazem-no de forma a parecer o mais sincero possível.

⁴ ICQ é um programa de comunicação instantânea, pioneiro na Internet, que pertence à companhia Mail.ru Group. É um dos primeiros programas de mensagem instantânea da internet, criado em 1996 (ICQ, 2019).

Com isso, não queremos dizer que possuir várias identidades seja um fato absolutamente novo; tal possibilidade sempre existiu. A novidade é que, se antes essas diversas identidades eram sucessivas e pertenciam a espaços diferentes, na atualidade elas aparecem de forma simultânea em um mesmo espaço, qual seja, a Internet (TISSERON, 2011a). O resultado disso é, muitas vezes, um sentimento de incerteza/indecisão por parte dos espectadores em relação ao que é visto nas redes sociais. Diante da alternativa de se jogar com as aparências, perde-se a certeza (ao menos imaginária) de que o que é visto é verdadeiro. Nesse sentido, a premissa parece ser a seguinte: “Nada é verdadeiro, nada é falso: tudo é incerto” – ou, ao menos, transitório.

Para o sociólogo Alain Ehrenberg (2010), vivemos, atualmente, o “culto da *performance*”, que consiste em uma exigência fundamental de ser feliz. Tal exigência apresenta-se como o correlato do que se considera, hoje, como uma boa *performance* existencial (SIBILIA, 2015). Se antes um “eu triunfante” era sinônimo de um atentado ao recato, agora a autopromoção não porta tanto uma conotação negativa, convertendo-se em uma atitude cada vez mais disseminada, principalmente através das redes sociais. Esse elemento é importante no que diz respeito ao conteúdo que geralmente é elegido para as postagens: veremos no próximo capítulo como os entrevistados parecem priorizar justamente um conteúdo relativo aos momentos ditos “felizes” em detrimento daqueles que correspondem a um momento de fracasso ou de tristeza.

Igualmente, vemos que na indeterminação entre o que é real e o que é ficcional há uma importante diferença em relação à noção de autenticidade que expusemos no que tange às subjetividades modernas. Na contemporaneidade, a superexposição e a transparência que se busca atingir nos mais variados meios da vida social parecem coincidir com a definição de autenticidade. No entanto, ela parece não mais se apoiar nas profundezas da interioridade (SIBILIA, 2015); contrariamente, essa “verdade” se constrói a partir da visibilidade, e uma das possíveis razões para tanto é o fato de que a *performance* remete a um corpo que se mostra e, a partir desse ato, cria-se a si próprio (SIBILIA, 2015):

[...] nessas novas práticas midiáticas e artísticas, não se trata tanto de encenar uma ficção ou de simular ser alguém que, na realidade, não se é, nem tampouco de vestir uma máscara mentirosa. O que de fato ocorre nesses atos é a invenção de um corpo e uma subjetividade *reais*. Como afirma Brasil (2011, p. 10) [...]: “o critério valorativo de uma *performance* não mais passa pela verdade – sua adequação ao mundo de referência ou sua ‘autenticidade’ –” mas “pela efetividade de sua operação, por sua produtividade, por sua eficácia” (SIBILIA, 2015, p. 359, grifos no original).

Assim, nesse cenário, os sujeitos exigem a si próprios transparência e autenticidade não porque precisam ser fiéis a sua essência, mas por aparentarem, de forma eficaz, ser aqueles que *estão* ou que *gostariam de estar* sendo. De modo semelhante, Tisseron (2015) denomina o que seria uma “nova consciência dramatúrgica” (p. 112): atualmente, uma geração inteira pensa como ator, e não mais apenas como espectador. Nesse sentido, os sujeitos passam grande parte do tempo acordado representando o seu cotidiano. Entretanto, o autor faz uma importante constatação: tal virtualização da identidade não significa que o ego deixa de existir, ainda que este esteja condenado a continuar sempre desconhecido. Mas nem tudo está perdido: Tisseron (2015) diz que, se tivermos um pouco de sorte em conhecê-lo, será por meio da aceitação do jogo de uma identidade que se virtualiza e se atualiza constantemente.

Desse modo, ainda para Tisseron (2015), a única forma de explorar e expressar de forma autêntica as inúmeras facetas de nossa identidade é através da possibilidade de usarmos algumas máscaras em momentos distintos com o intuito de protagonizarmos personagens diferentes. Do contrário, isto é, se interrompermos esse movimento, estagnando-o em uma atualização, produziremos um ego rígido e, conseqüentemente, um prejuízo à plasticidade psíquica. Nesse ponto de vista, um dos elementos fundamentais da vida psíquica se caracteriza pelos movimentos centrípetos e centrífugos que nos levam incessantemente da atualização de uma faceta da identidade à virtualização desta e, depois, a uma nova atualização. Vejamos:

Evidentemente esse movimento implica uma renúncia à ideia de uma vida mental que estaria “na cabeça”. A atualização de nossas identidades é sempre relacional. Dependendo de como elas se revelam numa relação, podemos nos reconhecer nela. Não somente nos descobrimos no olhar do outro, mas ainda só podemos nos ver através de seus olhos. É pelo processo contínuo de atualização de nossas identidades em nossos contatos com os outros que nos tornamos o que somos (TISSERON, 2015, p. 113).

Da mesma forma, as tecnologias digitais parecem ter diminuído, e muito, aquela antiga ambição de se atingir uma identidade profunda e autêntica. A própria possibilidade de se manipular as imagens digitais, oferecida por aplicativos⁵ que se assemelham ao programa comumente utilizado por profissionais da área do Design – o Photoshop⁶ –, faz com que não fiquemos mais atrelados apenas a uma imagem de nós (TISSERON, 2015).

⁵ Tem-se como exemplo o aplicativo Facetune, no qual é possível branquear os dentes, aumentar e diminuir partes do corpo, evidenciar alguns aspectos em detrimento de outros, maquiagem imperfeições, entre outras possibilidades.

⁶ Photoshop é um software desenvolvido para a edição profissional de imagens pela Adobe Systems.

Tais manipulações da imagem do corpo fazem com que se torne arbitrária toda representação estável e confiável da imagem de si. Em contrapartida, o corpo como um todo é mais difícil de ser questionado, pois, para Tisseron (2015), temos uma grande certeza de nossa unidade sensório-motora, salvo nos casos em que, obviamente, o sujeito possua alguma patologia psíquica que prejudique a apreensão dessa unidade. Segundo o autor: “Essas distorções e a mudança nos elementos visuais da identidade resultantes fazem passar para o primeiro plano a percepção de sua própria continuidade na duração, como referência essencial do sentido de si” (p. 114).

No entanto, apesar da ausência de garantia em relação ao retorno que os usuários das redes sociais irão receber de seus espectadores, é possível, na maioria das vezes, evitar surpresas e garantir respostas previsíveis. Isto é, os usuários tendem a mostrar partes de si que eles querem que os outros conheçam, escolhendo, por conseguinte, os aspectos que acreditam que os valorize mais. Nesse sentido, é possível se utilizar das redes sociais para atender aos projetos pessoais.

2.4. O uso problemático dos espaços virtuais: uma patologia?

Em contrapartida, ao serem adotadas pela população, essas ferramentas tecnológicas acabam reforçando transformações históricas, ao mesmo tempo em que contribuem para a produção de outros efeitos no mundo (SIBILIA, 2016). Embora a criação dessas plataformas virtuais seja recente, já é possível a observação de experiências significativas no que diz respeito aos efeitos de seus usos. Pesquisas atuais, a exemplo de um estudo⁷ feito na *Nottingham Trent University*, na Inglaterra, em conjunto com a *Thiagarajar School of Management*, situada na Índia, apontam para um fenômeno designado pelo termo “*selfitis*”. Segundo o estudo, *selfitis* refere-se à “obsessão” em tirar fotos de si, isto é, tirar *selfies* nos celulares com o intuito de postá-los, na maioria das vezes, em alguma rede social (BALAKRISHNAN & GRIFFITHS, 2017). Fatores como autoconfiança, competição social, busca de atenção, entre outros, foram elencados no citado estudo como potenciais motivadores do fenômeno de tirar fotos de si (BALAKRISHNAN & GRIFFITHS, 2017).

Com a difusão dos aparelhos portáteis, criou-se o termo “nomofobia”, uma abreviação de “*no-mobile* fobia”, ou seja, a fobia de estar sem o celular e,

⁷ Cf. Balakrishnan & Griffiths (2017).

consequentemente, de vivenciar a impossibilidade de se comunicar através dos meios virtuais (KING, NARDI & CARDOSO, 2014).

No entanto, Tisseron (2015) lamenta que muitos especialistas da área apenas enxerguem os aspectos negativos decorrentes do uso dessas tecnologias digitais. Para ele, conforme visto, trata-se muito mais da criação de ambientes que refletem um modelo já constituído a partir da relação do sujeito com sua própria mente. Assim, o autor defende que os casos extremos seriam excepcionais e que, na maioria das vezes, não questionariam propriamente a relação com a Internet, uma vez que esta última apenas revelaria questões subjetivas que já existiriam anteriormente.

Tisseron (2015) questiona ainda o uso do termo “vício”, recorrentemente utilizado na descrição de algum comportamento considerado patológico na relação com esses dispositivos eletrônicos. Segundo ele, esses sintomas não estariam ligados ao que habitualmente se denomina de dependência, e que, inclusive, as duas principais classificações internacionais das doenças mentais – a CID – Classificação Internacional de Doenças, da Organização Mundial da Saúde, e o DSM – Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, da American Psychiatric Association – não reconhecem nem a presença de um “vício”, nem a de uma “dependência” com relação à Internet⁸.

Entretanto, não há um consenso sobre o assunto. Há quem acredite que os termos “vício” e “dependência” contribuíram para camuflar problemas específicos relacionados aos usos problemáticos dessas tecnologias⁹. Já outros destacam alguns fatores comuns de risco. Por fim, há aqueles que compartilham a visão de que, em alguns casos, pode ser considerado um vício absoluto. Tisseron (2015) justifica a existência dessas diferentes visões afirmando que o tema é complexo por inúmeras razões, sendo uma delas a ausência de unanimidade quanto ao que configura um vício sem substância.

Além disso, nos anos 1990, passar trinta horas por semana jogando *videogames* era considerado um comportamento patológico. Atualmente, com o avanço das tecnologias cada vez mais acessíveis, talvez essa carga horária já não possa mais ser a única variável para delimitar o que é da ordem da patologia ou não. É preciso complexificar a análise,

⁸ No entanto, é importante ressaltar que o quadro mudou com a atualização mais recente do DSM-V, em 2013, e do CID-11, publicado em 2018. No CID-11, o Transtorno de Jogo é adicionado à seção de transtornos que podem causar adicção; no DSM-5, o Transtorno de Jogo é incluído entre os Transtornos Relacionados à Substâncias e Adicção.

⁹ Relatório do Institut Wallon pour la Santé Mentale, janeiro de 2010, Bélgica (TISSERON, 2015).

levando em consideração o contexto de cada uso, quer dizer, as diferenças culturais e a especificidade das atividades praticadas (TISSERON, 2015).

Não se quer dizer, com isso, que não existam problemas em relação ao uso dessas tecnologias. Tisseron (2015) ressalta que seu “bom uso” não é automático, mas que depende de duas séries de fatores: em primeiro lugar, a capacidade do usuário de poder questionar as suas referências usuais e, em segundo lugar, a segurança que se experimenta como garantida através do seu ambiente presente. Na ausência de uma dessas condições, o uso dos ambientes virtuais pode servir ao propósito de criar um espaço preservado de qualquer surpresa e conflito. Nesse caso, a possibilidade de poder fazer descobertas – justamente o que o autor defende como uma das maiores potências desses ambientes –, acaba por ceder lugar à fuga da angústia e da insegurança, cujas fontes são tanto psicológica quanto relacional.

Diante de formas de subjetivação em que predominam ou a angústia de separação ou o seu contrário, a angústia de intrusão – a exemplo dos estados limites –, é estabelecida uma nova dualidade: de um lado, haveria uma exaltação narcísica sem limites e, de outro, uma angústia relacionada ao medo de ser abandonado. Tisseron (2001) argumenta que tais angústias sempre existiram; no entanto, as novas tecnologias de comunicação contribuiriam para manejá-las. Para aqueles que desejam evitar qualquer trabalho psíquico de separação, por exemplo, as redes sociais criam a ilusão de uma proximidade com o outro a todo momento, de modo que não precisam experimentar angústia de separação. Contudo, vale reforçar novamente que, para o autor, isso não determina uma fatalidade própria ao uso da Internet, sendo, antes, o resultado do encontro de certas personalidades com as possibilidades que lhes são ofertadas.

2.5. Intimidade e privacidade

No texto intitulado “O direito ao segredo: condição para poder pensar”, Piera Aulagnier (1986) diz que é no registro do Eu que a possibilidade de fantasiar pressupõe aquela de guardar em segredo seus pensamentos. A perda do direito ao segredo comportaria, ao lado de um “a mais” a recalcar, um “a menos” a pensar, configurando-se como duas eventualidades que concorrem para o risco de tornar igualmente impossíveis a atividade do pensar e, dessa maneira, a existência mesma do Eu. A autora nos dá como

exemplo o momento em que a criança passa a ter a necessidade de se separar da mãe, de forma que tal necessidade seria própria do Eu:

[...] na relação mãe-criança, é no registro do pensar que será travada uma luta decisiva no que concerne à aceitação ou à recusa, por parte da mãe, de reconhecer a diferença, a singularidade, a autonomia desse novo ser que fez parte de seu próprio corpo, que foi, efetivamente, totalmente dependente dela para sua sobrevivência. [...] O direito de guardar os pensamentos secretos deve ser uma conquista do Eu [*Je*], o resultado de uma vitória conquistada em uma luta que opõe o desejo da autonomia da criança à inevitável contradição do desejo materno por ela (AULAGNIER, 1986, p. 230).

Logo, uma das condições vitais para o funcionamento do Eu é a de preservar o direito e a possibilidade de criar pensamentos, exigindo, pois, a apropriação do sujeito quanto à escolha dos pensamentos que comunica e dos que guarda em segredo. Entretanto, o enfraquecimento relativo às fronteiras entre os espaços público e privado, observado na contemporaneidade, parece implicar, igualmente, em uma outra percepção dos sujeitos sobre o que pertence – ou não – ao âmbito da intimidade.

Costa (1999) aponta para alguns problemas decorrentes do que chamou de “confissão compulsória”. Ele alerta que, entre o compromisso com a verdade e a compulsão de tudo confessar, existe um abismo moral. Se o ideal de uma total autonomia é tirânico e inatingível, transformar as relações humanas em cópias de confessionários religiosos ou de divãs de psicoterapia não é sinônimo de ser mais honesto, sincero ou autêntico. É, pelo contrário, desistir do exercício da autonomia: “Ao renunciarmos ao direito de pensar e julgar, em favor da confissão compulsória, renunciemos ao poder de selecionar o que é relevante para a vida moral” (COSTA, 1999).

No entanto, como apontam alguns autores¹⁰, é preciso que não adotemos uma posição melancólica e/ou nostálgica ao compararmos o passado com o momento atual. Eles indicam que o afrouxamento da importância da interioridade possui desdobramentos interessantes. A libertação de uma “tirania da intimidade” (SENNET, 2014), essência da subjetividade burguesa, possibilita, talvez, uma maior compreensão de que somos constituídos por laços sociais, e que a tão visada autonomia não é senão relativa:

Podemos, a partir de agora, imaginar formas de subjetivação menos presas aos cacoetes do intimismo romântico-burguês que produziu alguns dos fatores mais paralisantes da criatividade individual: hiperestimação da sexualidade; culto ao sofrimento sentimental; insensibilidade aos ideais comuns; desprezo pelo agir; mistificação dos poderes do desejo; subestimação da potência da vontade e, por último, apequenamento dos ideais de felicidade,

¹⁰ Cf. Bezerra Junior (2002) e Costa (2001).

progressivamente confinados à esfera do êxtase amoroso-sexual e à evasão pelo consumo de drogas e entretenimentos massificados. [...] Quem sabe, então, venhamos a reinventar, nas novas circunstâncias, outras modalidades de existência, livres da atmosfera sufocante da “interioridade”, cujo tempo de vigência prescreveu (COSTA, 2001, p. 11).

Além disso, ainda que seja constantemente anunciado o fim da privacidade na Internet, estudos demonstram que a preocupação dos usuários das redes sociais no que diz respeito aos seus dados pessoais e sua privacidade vem crescendo. Bruno (2013) traz como exemplo a pesquisa publicada pela Pew Internet em 2012, cujos resultados revelam que os usuários das redes sociais aumentaram, entre 2009 e 2011, a margem de privacidade de seus perfis (MADDEN, 2012). Para tanto, eles excluíram “amigos” de suas redes (56% em 2009 e 63% em 2011), apagaram comentários de terceiros em seus perfis (36% em 2009 e 44% em 2011), além de terem removido seus nomes de fotos em que foram marcados – marcação que possibilitava que fossem identificados (30% em 2009 e 37% em 2011) (MADDEN, 2012).

Nessa perspectiva, podemos resumir esse movimento entre intimidade e extimidade na seguinte frase: “A intimidade está ali onde eu quero e quando eu quero” (TISSERON, 2001, p. 76). Com isso, Tisseron (2001) pretende mostrar como a preocupação com a intimidade ainda se faz presente na contemporaneidade, de modo que todo ser humano teria a necessidade de fazer uma distinção entre os espaços íntimo e público, ainda que as fronteiras entre estes não sejam as mesmas para todos. O autor nos oferece como exemplo uma fala de um participante do já mencionado *reality show* “*Loft Story*” que, quando questionado sobre sua vida afetiva no programa, responde: “Eu possuo o meu jardim secreto, mas, no momento, prefiro guardá-lo para mim e não falo disso nem no confessionário” (TISSERON, 2001, p. 51).

A construção da intimidade está articulada à autoestima, isto é, a construção da intimidade aumenta a autoestima. No entanto, é preciso que haja um mínimo de autoestima para que se deseje começar a construir um espaço íntimo. Logo, aquele que não possui um mínimo desse sentimento não procura a construção de um tal espaço, enquanto que, naquele em que se encontra impedida a sua construção, observa-se a perda de toda a autoestima, deixando-se tratar – e até tratando a si mesmo – como se fosse uma “coisa”. Ademais, há outro ponto importante a ser ressaltado: para Tisseron (2011b), o desejo de extimidade surge apenas se o desejo de intimidade for satisfeito. De acordo com

essa formulação, qualquer impedimento ao desejo de intimidade leva ao risco de se apagar, ainda que provisoriamente, a expressão do desejo de extimidade.

2.6. O passado editável¹¹: da extimidade ao direito ao esquecimento

Observa-se, atualmente, o surgimento de uma reivindicação e o conseqüente reconhecimento do “direito ao esquecimento” (SIBILIA, 2015), expresso na possibilidade de apagar lembranças que tenham sido desagradáveis. Para Sibilia (2015), não é à toa que esse desejo de poder – efetivamente – *deletar* tais episódios com um simples clique tem sido cada vez mais reivindicado pelos internautas: ele parece ser um dos efeitos daquele outro desejo, o da extimidade e, portanto, de (quase) tudo mostrar. Esse ponto é importante porque toca em uma questão central da teoria freudiana: a memória. Ao conceber o aparelho psíquico como um aparelho de memória, Freud aponta para o fato de que é a partir da memória ou enquanto memória que o aparelho psíquico se constitui (GARCIA-ROZA, 1991). Não se trata tanto da lembrança de um acontecimento propriamente dito quanto da permanência de traços. Em suma, tudo o que vivemos nos constitui de modo profundo e essencial, ainda que contemos com mecanismos como o recalque ou a clivagem.

No entanto, observa-se atualmente um incremento contínuo – nos aplicativos disponíveis nos *smartphones* – das possibilidades do que se pode deletar: postagens que foram feitas por impulso, mensagens escritas em um momento inoportuno e, até mesmo, comentários indesejados de terceiros. Por vezes, é tarde demais para deletar, e não há muito o que possa ser feito. Porém, parece que, se ninguém se recordar do que aconteceu, se pode viver como se aquilo jamais tivesse ocorrido. E, convenhamos, em um mundo onde se recebe informações a todo momento, esquecer não é uma tarefa tão árdua.

Nesse sentido, parece que estamos presenciando uma mudança em relação ao lugar ocupado pela memória, quando comparado à era moderna e à importância do seu papel sobre a construção de si (SIBILIA, 2015). Se no século XIX e em boa parte do século XX vivia-se em uma certa tirania e obsessão pela memória, hoje se experimenta um desprendimento de suas garras:

Ante essa importante e curiosa mutação, o fato de que algo tenha acontecido ou não, parece perder relevância. Também muda a maneira em que uma

¹¹ Referência ao texto de Sibilia (2015): “O passado editável: Crise da interioridade e espetacularização de si”.

lembança do passado afeta o presente, sem necessariamente se afixar de modo indelével na “essência interior” de seu protagonista. O que mais importa, agora, parece ser outra coisa: o efeito que tudo isso produz nos outros; em suma, como os demais o veem. Daí que as reivindicações atualmente em curso em torno ao “direito ao esquecimento” também costumem se apresentar sob outro rótulo: o “direito à autodeterminação informativa”. Neste caso, o que se defende é a faculdade de cada indivíduo para administrar por si mesmo a divulgação e o uso dos dados referidos à sua pessoa (SIBILIA, 2015).

Sibilia (2016), em um dos capítulos de seu livro “O show do eu: a intimidade como espetáculo”, trata da relação entre o tempo e a subjetividade na contemporaneidade articulando o tema com as novas tecnologias digitais. A autora menciona que, hoje, observa-se a “destemporalização” (SIBILIA, 2016, p. 155) como um dos elementos constitutivos desse novo cenário. Por destemporalização, se quer dizer que a ideia do tempo como um fluxo linear e constante dá lugar a outras formas de se vivenciar sua passagem, alterando também o modo como o registro cronológico dos acontecimentos se dá. Tem-se como exemplo a ordem das postagens no Instagram: há uma constante atualização das postagens mais recentes, de forma que, rapidamente, uma foto que foi publicada há duas horas pode ficar “para trás”, por conta da grande quantidade de conteúdo que é adicionada, a todo instante, naquela plataforma.

Além disso, parece vivermos em um momento no qual o passado como *causa* do presente perdeu muito do seu sentido. A relação com o tempo é esgarçada e os fatos passam a ser mais pontuais, não se relacionando tanto entre si. Com isso, se perde uma noção fundamental, a saber, a noção de história de si mesmo (PINHEIRO, 2017). Como vimos, Freud, ao conceber o Eu como um precipitado de identificações, aponta para o fato de que somos a história dos investimentos objetivos que fazemos ao longo da vida, recolhendo traços de cada um deles.

No entanto, na contemporaneidade, o estatuto do passado e das lembranças do que se viveu sofre uma transformação: a manutenção da interioridade e a possibilidade da reconstrução ou elaboração do passado individual parecem ter menos peso no que diz respeito à definição de o que cada um é (SIBILIA, 2016). Logo, ao não dispor da ideia de que somos o resultados das nossas vivências, se perde a ideia desse Eu historicizado (PINHEIRO, 2017).

Entretanto, o tema é complexo e não cessa de nos apresentar paradoxos. Um deles consiste no fato de que, se por um lado se experimenta um desprendimento das “garras da memória”, por outro, através das redes sociais, pode haver uma ânsia de guardar algo

próprio que se admite possuir grande valor, mas que necessariamente será deixado para trás diante da inquietada agitação do dia-a-dia. Para Sibilía (2016), as redes sociais nos convidam a realizar o projeto de preservar todo detalhe que caracteriza a própria vida. Em outras palavras, ao documentarmos nossas imagens fotográficas cotidianas nessas plataformas, congelamos o tempo, como se cada postagem fotografasse um momento de nossas vidas, “para afixá-lo nessa imensa janela virtual de alcance global que é a Internet” (SIBILIA, 2016, p. 181). Ainda de acordo com a autora, seriam produzidas, nesse sentido, “infinitas cápsulas de tempo parado, faíscas do próprio presente sempre presentificado” (SIBILIA, 2016, p. 181).

2.7. Conclusão

A partir das ideias apresentadas acima, nota-se que o âmbito das redes sociais constitui-se, hoje, como um importante meio de trocas interpessoais. Além disso, serve como uma das possíveis ferramentas para a construção da identidade e da imagem de si. Através do intercâmbio com outros usuários, os sujeitos se constroem e se reconstróem de modo contínuo. No entanto, isso não quer dizer que eles não possuam uma imagem minimamente estável de si e de seus corpos. Pelo contrário, vimos como as tecnologias digitais contribuem para uma maior plasticidade dessas imagens, favorecendo, portanto, a descoberta das diversas facetas de si, fazendo com que os sujeitos possam “jogar” com elas e, como consequência, experimentar uma maior apropriação de si mesmos e de sua identidade.

Assim, no próximo capítulo será apresentado o material referente às entrevistas realizadas com indivíduos que possuem uma íntima relação com as redes sociais, para que seja possível, ao fim, fazer uma discussão com base no que acabamos de expor.

Capítulo 3: Metodologia e apresentação do material das entrevistas

3.1. Metodologia

3.1.1. Métodos de coleta de dados e análise

Com o intuito de enriquecer a discussão, foi feita uma pesquisa de campo a partir de entrevistas presenciais com indivíduos que se identificavam com a descrição do fenômeno objeto desta dissertação, ou seja, aqueles que postam frequentemente algum conteúdo imagético nas redes sociais. Tratando-se de uma pesquisa qualitativa, em um contexto exterior à clínica, a escolha de tal ferramenta metodológica se deu por acreditarmos que, a partir de um método cujo material privilegiado se caracteriza pelo discurso dos próprios entrevistados em relação ao tema em questão, poderíamos extrair elementos relevantes para a análise e o diálogo com o campo psicanalítico. Os métodos que nos guiaram, como veremos abaixo, sugerem pouca interferência por parte do entrevistador, objetivando, com isso, a criação de um espaço no qual os participantes se sintam confortáveis para a abordagem do assunto, implicando uma maior espontaneidade.

Nesse sentido, dois métodos inspiraram as entrevistas: o Método de Entrevistas-em-Profundidade, proposto por Seidman (1988), e o Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDs), criado por Nicolaci-da-Costa (2007). No entanto, é importante ressaltar que a aplicação de ambos foi modificada e adaptada aos nossos propósitos. Isto é, o Método de Entrevistas-em-Profundidade de Seidman é constituído, essencialmente, por três entrevistas, porém, optamos por realizar duas com cada participante para que tivéssemos mais tempo para a análise do material. Logo, foram marcados dois encontros presenciais com cada um, com um intervalo de tempo de, aproximadamente, uma semana. Ambos os métodos em questão visam à compreensão das experiências dos indivíduos e os significados que eles dão a elas, privilegiando o material discursivo tanto nas entrevistas como na análise.

Para Seidman (1998), o propósito do método de entrevistas para a coleta de dados não é testar hipóteses, mas obter uma melhor compreensão das experiências subjetivas em um determinado contexto. Com isso, a primeira entrevista – que chamaremos de “entrevista de contexto” –, teve como objetivo fornecer o contexto no qual o tema estudado aparece na vida do participante. Em outras palavras, forneceu o contexto da experiência do entrevistado, assemelhando-se a uma entrevista de análise. Nessa etapa,

foi pedido a todos que contassem um pouco da sua história de vida, bem como os momentos que consideravam mais marcantes. Com base nessas informações, em um primeiro momento da análise do material coletado, apresentaremos alguns extratos biográficos de cada entrevistado que julgamos pertinentes para a contextualização do que será exposto em relação ao segundo encontro, relativo ao tema da pesquisa propriamente dito.

A segunda entrevista teve a finalidade de obter os detalhes da experiência do participante na área que se pretendia estudar, isto é, foram abordadas questões referentes à relação daquele com as redes sociais, tais como: “Que tipo de conteúdo você costuma postar?”, “O que você espera receber quando posta?”, ou “Há diferença entre o real e o virtual (a vida se divide)?”¹. Nesse caso, o método que orientou a construção do roteiro da segunda entrevista teve como base o MEDs. Trata-se de um método que privilegia o registro explícito do papel da linguagem – e, portanto, do discurso –, diferenciando-se de outros procedimentos que utilizam a linguagem apenas como uma ferramenta. A partir disso, pressupõe-se que o papel da língua em uso em um determinado contexto social é o de construir a nossa percepção da realidade, de forma que, “ao internalizarmos uma língua nos contextos em que ela é naturalmente usada, internalizamos todo um conjunto de conceitos, regras, valores, etc. que caracterizam uma determinada sociedade ou grupo social em um determinado período” (NICOLACI-DA-COSTA, 2007, p. 66).

Logo, o MEDs se utiliza de teorias da construção social da realidade e da subjetividade (BERGER & LUCKMANN, 1967; BERNSTEIN, 1977; FOUCAULT, 1966), em que o discurso constrói e reconstrói os sujeitos e, nesse sentido, revela os valores a partir dos quais essas construções se dão. Ademais, ainda que não seja adotada uma perspectiva psicanalítica, o MEDs foi influenciado por contribuições da psicanálise (SAURET, 2003). A técnica clínica da *livre escuta* – por não ser intrusiva – permite a captação daquilo que é importante para o outro. A *associação livre*, ao privilegiar a espontaneidade do discurso, configura-se como a via pela qual o que é importante para um determinado sujeito aparece. Dessa forma, o MEDs pressupõe que, se utilizadas as técnicas adequadas, é possível encontrar um significado – muitas vezes inconsciente – que subjaz ao que é dito (NICOLACI-DA-COSTA, 2007).

¹ A lista completa de questões encontra-se adiante, no item sobre o roteiro de entrevista.

3.1.2. Procedimentos éticos e seleção da amostra

Primeiramente, o projeto desta pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CEP-CFCH) da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, obtendo a consequente aprovação. A partir disso, iniciou-se o processo de seleção da amostra, a qual foi composta por três entrevistados, e cujos critérios de inclusão se definiram pela faixa etária de 18 a 30 anos de idade e residência na cidade do Rio de Janeiro. Tal processo se deu por meio do contato da pesquisadora com alguns conhecidos seus que, por conseguinte, indicaram indivíduos que estes acreditavam atender aos critérios solicitados.

Após realizar o contato com os indicados, explicando como funcionaria o processo das duas entrevistas e deixando-os à vontade para decidir se tinham interesse em participar ou não da pesquisa, todos concordaram e, a partir de então, foram marcados os dias, os horários e o local das entrevistas. É importante ressaltar que dois dos três entrevistados (Luiz e Natália)² se mostraram extremamente interessados na proposta, desejando, inclusive, ler a dissertação assim que estivesse em sua versão final. Entretanto, com um deles (Clara), o contato foi mais demorado, configurando uma certa dificuldade na comunicação (via WhatsApp³), visto que Clara demorava bastante para responder às mensagens da pesquisadora que se referiam à marcação das datas para os encontros.

Os encontros foram gravadas com o consentimento dos participantes, que assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) antes de seu início. Cada uma teve, em média, uma duração de 25 minutos a 1 hora. Privilegiou-se a plataforma denominada Instagram como temática central das entrevistas, pelo fato de que esta é atualmente a rede social que mais cresce em termos de usuários (BBC, 2017) e, inclusive, a mais utilizada por todos os participantes. Todas as falas foram integralmente transcritas por uma pessoa contratada pela pesquisadora, preservando a forma original.

Em relação ao roteiro de perguntas, embora seja estruturado em sua concepção, sua aplicação deve ser flexível (respeitando o fluxo de associações dos entrevistados), assemelhando-se a uma conversa. Evitou-se a leitura das perguntas e iniciou-se a conversa a partir do que o sujeito se sentia mais confortável para falar, visando abordar, em seguida,

² Luiz, Natália e Clara foram os nomes fictícios utilizados para a identificação dos entrevistados, como será descrito no item 3.2.1.1.

³ O *WhatsApp Messenger* é um aplicativo gratuito para troca de mensagens, disponível para Android e outras plataformas. Por meio de uma conexão com a Internet, o aplicativo envia mensagens e faz chamadas.

sua história em relação ao contato com a Internet e, conseqüentemente, com as redes sociais. Conforme o diálogo foi avançando, entrou-se em temas mais específicos, como a relação com a privacidade, os efeitos do uso desses perfis na sociabilidade, as diferenças entre o real e o virtual, os possíveis objetivos buscados na utilização desses perfis, o que gera sofrimento nestes, entre outros. Os temas citados geraram tanto perguntas abertas – tais como: “O que você acha de x?”, “O que y gera em você?” –, como fechadas – a exemplo de: “Você gosta de z?” –, passando por perguntas de esclarecimento ou aprofundamento (NICOLACI-DA-COSTA, 2007) – como “Me fale um pouco mais sobre...”.

3.1.3. Roteiro de perguntas preparado para a segunda entrevista

Ainda em relação ao roteiro para a segunda entrevista, primeiramente preparamos um conjunto de perguntas e, posteriormente, para a análise de dados, separamos por temas todas as categorias que surgiram em cada uma. Esse procedimento possibilitou uma melhor organização do material e de sua leitura. Além disso, um dado importante a ser considerado é que apenas um dos temas surgiu após todas as entrevistas terem sido realizadas, a saber, o da memória. Todos os outros haviam sido pré-formulados no momento da construção do roteiro e foram abordados ao longo de cada encontro. Seguem abaixo os temas e as respectivas perguntas:

Tema 1: História da relação com a Internet e as redes sociais

- Como a Internet entrou na sua vida - depois as redes sociais (experiências marcantes)?
- O que motivou a criação de um perfil (história dos perfis)?

Tema 2: Privado x Público/Intimidade x Extimidade

- Alguma questão em relação à privacidade?

Tema 3: Relação entre o real e o virtual

- Há diferença entre o real e o virtual (a vida se divide)?

- Você sente que o que você posta é o que você vive?

Tema 4: Olhar de si/Imagem de si

- Como você se observa (olha o próprio perfil)?

Tema 5: Relação com a alteridade

- A entrada nas redes mudou a sociabilidade?
- Acha que a rede social é um instrumento essencial para as relações sociais?
- Você posta para os outros ou para você mesmo?
- O que você espera receber quando posta?
- Visualizações: checka quem viu? Algumas pessoas importam mais?

Tema 6: Demanda de postagens

- A intensidade das postagens mudou ao longo do tempo ou não?
- Sentiu alguma vez a necessidade de postar?
- Sente necessidade diária de postar?

Tema 7: Conteúdo das postagens

- O que orienta o conteúdo das postagens? Costuma organizar o seu perfil como um todo (as postagens têm um estilo)?
- Que tipo de conteúdo você costuma postar?
- Muda o estilo das postagens dependendo do número de curtidas?
- Tem alguma coisa específica que faz com que você poste?

Tema 8: Curtidas

- O que é uma curtida para você?
- Você troca curtidas? (*hashtags*, aplicativos)
- Como é a experiência de ser curtido e de não ser curtido?

Tema 9: Possíveis incômodos relacionados às redes sociais

- O que já produziu incômodo em relação a postar?
- Já sentiu que isso estava exagerado, mas que era irrefreável/irresistível?

Tema 10: Relação com a impossibilidade de postar

- Como é viver a experiência de não poder postar? (Ex: falta de bateria, sinal etc.)
- Já tentou parar de usar?

Tema 11: Memória

- Tema que surgiu ao longo das entrevistas

3.2. Análise do material das entrevistas

Vale ressaltar, novamente, que tanto o MEDs quanto o Método de Entrevistas-em-Profundidade de Seidman (1988) têm como objetivo a interpretação dos depoimentos e não a verificação de hipóteses. Nesse sentido, a abordagem utilizada na análise dos depoimentos é a denominada *ênica*, isto é, “a partir de categorias que emergem das falas dos entrevistados” (NICOLACI-DA-COSTA, 2007, p. 70), e não em relação a categorias prévias que se originam das teorias utilizadas como base da pesquisa. Os dados são somente analisados após todas as entrevistas terem sido feitas, e a análise levou em conta dois aspectos: 1) a análise das respostas dadas no grupo como um todo (análise *inter-participantes*), e 2) a análise detalhada de cada entrevista individual (análise *intra-participantes*).

As comparações internas aos depoimentos de cada entrevistado “buscam inconsistências, contradições, novos conceitos, novos usos de linguagem, etc. no discurso de cada um dos participantes” (NICOLACI-DA-COSTA, 2007, p. 70). Assim, acredita-se que, em uma amostra homogênea, tudo o que for fruto de uma construção social pode tender à recorrência. Com isso, os aspectos que foram julgados importantes na fala de cada participante geraram categorias que foram investigadas nas falas dos outros participantes, levando a pesquisadora de volta, portanto, à análise *inter-participantes*.

Isso posto, os resultados serão expostos da seguinte forma: primeiramente, iremos expor os dados biográficos relevantes de cada participante. É importante notar que, com o objetivo de preservar suas identidades, não foram reveladas as idades e foram modificados alguns dados específicos. Após essa primeira apresentação – relativa às entrevistas-de-contexto –, exibiremos os resultados das segundas entrevistas, ou seja, aquelas em que foi criado um roteiro de perguntas que buscou explorar a relação dos entrevistados com as redes sociais.

Como já dito acima, foram criadas categorias a partir das segundas entrevistas que emergiram da fala dos próprios participantes. Tais categorias foram separadas pelos temas de 1 a 11, expostos acima. Nesse sentido, começaremos sempre pelo tema e, então, iremos expor algumas categorias selecionadas de cada entrevistado que consideramos relevantes no que se refere aos objetivos desta pesquisa. Importa destacar que, neste capítulo, optamos por uma exposição eminentemente descritiva das entrevistas, isto é, não analítica – tarefa esta que pretendemos empreender no próximo capítulo, no qual será feita a discussão entre o material, aqui apresentado, e os capítulos teóricos anteriores.

3.2.1. Primeira entrevista

A primeira entrevista teve como objetivo uma maior aproximação em relação aos entrevistados. Com isso, queremos dizer que a entrevista-de-contexto buscou conhecê-los um pouco melhor, antes de entrarmos diretamente no tema proposto. Assim, teríamos mais material para a análise dos dados coletados na segunda entrevista, tornando, conseqüentemente, alguns pontos mais compreensíveis do que se não tivéssemos tido esse primeiro contato. No entanto, como dito acima, para que os entrevistados tenham sua identidade preservada, não iremos nos prolongar por demais no próximo item, expondo, em vez disso, um breve resumo de aproximadamente um parágrafo.

3.2.1.1. Dados biográficos relevantes de cada entrevistado: primeira entrevista

1ª entrevistada: Natália

Natália apresenta como aspecto relevante da sua história o momento da separação dos pais, quando era criança. A partir desse evento, se muda com a mãe para o interior, relatando ter passado tanto por dificuldades financeiras quanto emocionais. No que se

refere a esse último ponto, desenvolveu uma bulimia e uma gastrite nervosa, além de uma depressão, as quais foram tratadas na época. Outro ponto marcante é a morte de seu pai, com o qual possuía uma relação muito próxima. Descreve como aquele com quem ela podia contar. O falecimento do pai redundou em uma mudança radical em sua vida, fazendo com que Natália buscasse sua independência, fato de que hoje muito se orgulha.

2º entrevistado: Luiz

Luiz relata episódios de fobia social na infância após ter passado por um evento em que se sentiu constrangido em público. A partir daí, passou a se sentir desconfortável ao frequentar lugares públicos, com medo de que a situação pudesse se repetir. Ele afirma ter sempre tido uma preocupação muito grande em agradar os outros; entretanto, com o passar dos anos, passou a se preocupar mais com a sua imagem. Percebe-se sendo notado/desejado, fato que o assusta por conta de ter sido alvo de *bullying* anteriormente. Luiz descreve ser muito rigoroso e perfeccionista consigo mesmo, principalmente no que diz respeito à autoimagem. Uma das questões centrais de sua entrevista é o fato de não saber lidar com o outro.

3ª entrevistada: Clara

Clara se descreve muito tímida e relata ter dificuldade para falar de si, mas, apesar disso, conseguimos desenvolver uma boa conversa. Ela está atualmente na faculdade, em um curso que sempre desejou estudar. O pai de Clara faleceu quando ela era criança, fazendo com que a mãe sugerisse a procura de uma psicóloga, cuja experiência foi classificada como ruim. Um ponto relevante da narrativa da entrevistada é sua relação com os exercícios físicos: ela informa gostar da sensação de ter se superado a cada vez. Esse fato gera um conflito em relação a sua vida social que, muitas vezes, é incompatível com o resultado estético que espera. No entanto, abrir mão da vida social e de sair com suas amigas não é uma opção. Clara também diz que utiliza muito o celular, relatando passar o dia inteiro vendo o Instagram “igual a uma maluca”⁴ e interagindo com seus amigos através de sua conta *dix*⁵.

⁴ Fala da própria entrevistada.

⁵ Como veremos, *dix* é derivado “*dixavado*”, o que equivaleria a “escondido”. Logo, as contas *dix* são contas privadas (e não abertas/públicas), acessíveis apenas para os amigos mais íntimos.

3.2.2. Segunda entrevista

3.2.2.1. História da relação com a Internet e as redes sociais

Iniciamos a segunda entrevista pedindo para que cada participante contasse um pouco da história da sua relação com a Internet e, posteriormente, com as redes sociais.

Entrei no Facebook para jogar “joguinho”

Clara relatou ter tido contato com a Internet ainda na infância, dizendo que sua primeira rede social foi o Orkut, período em que sua mãe tinha suas senhas e isso não era algo que a incomodava na época, afinal, ela não tinha o que esconder. Posteriormente, antes do *boom* do Facebook em 2010, Clara passou a utilizá-lo para jogar um jogo:

[...] eu comecei no Facebook era pra jogar um joguinho, isso eu tinha certeza, era um bichinho, assim, não me lembro o que tinha que fazer, mas era por causa desse jogo, e entrava, ninguém tinha Facebook, ficava jogando o joguinho, então entrei no Facebook antes dele dar esse *boom*, assim. Aí depois de um tempo que eu fiz Instagram, acho que foi em 2012. Eu comecei a usar Instagram quando eu comecei a ter Ipod, né, essas coisas, porque não dava pra entrar no Instagram sem ser da Apple⁶. Acho que era só Apple, né?

Não tenho Instagram, quem sou eu nesse mundo?

Clara não é a única entrevistada que relembra o fato de que o Instagram era apenas disponível para aqueles que possuíam um dispositivo da Apple. Luiz também menciona o fato, demonstrando um anseio em possuir um *smartphone* da marca para que pudesse ter uma conta no Instagram e “ser alguém no mundo”:

[...] e o Instagram, eu me lembro que era uma coisa só de quem tinha Iphone, não era liberado pra todo mundo. Quem tinha Android⁷, não tinha, era um aplicativo que era de fotos só pra quem tinha Iphone. E eu me lembro que eu ficava assim: “Ai, meu Deus, eu não tenho o Instagram... ai meu Deus, quem sou eu nesse mundo?”, e a galera meio que já tava começando a bombar, então a galera tinha Iphone, baixava aplicativo.

⁶ Apple Inc. é uma empresa multinacional norte-americana que tem o objetivo de projetar e comercializar produtos eletrônicos de consumo, *software* de computador e computadores pessoais.

⁷ Android é um sistema operacional (SO), atualmente desenvolvido pela empresa de tecnologia Google. É o principal concorrente do iOS, sistema operacional desenvolvido pela Apple (cf. acima).

O Instagram é a melhor ferramenta porque ele é “da imagem”

Luiz relata diversas vezes que o Instagram é a melhor ferramenta porque “ele é da imagem”, justificando a afirmação sugerindo que o ato de ver seria mais simples que o de ler. Um texto, por sua vez, é preciso parar para lê-lo, além de exigir um maior trabalho em termos de construção das frases, de um cuidado em escrever corretamente. Ademais, Luiz relata sempre ter tido pastas de imagens nos seus computadores por conta de sua profissão. No entanto, não eram quaisquer imagens, mas imagens belas:

Até hoje tenho essas pastas no meu computador, são imagens que eu entrava naquele universo paralelo ali e eu ficava... eu me sentia bem, me sentia acolhido assim. [...] Você vai passando [o *feed* do Instagram]... e você se informa, porque quando você quer saber alguma coisa de fato, você vai ler o texto, quando não... é que sei lá, eu tenho memória fotográfica, eu vou passando, passando, passando e aquilo vai armazenando na minha cabeça e tal e quando eu preciso de referência, de alguma coisa [...].

A partir do momento que a vida foi agitando, a vida virtual foi agitando também

Já Natália relata uma inserção mais recente com as redes sociais: começou a frequentá-las há cerca de 3 a 4 anos, relacionando esse período à sua própria evolução pessoal. Ela explica: a partir do momento em que sua vida foi “agitando”, ela começou a ter conteúdo para postar nas redes sociais, passando a ter o que falar. Até então, ao vivenciar episódios difíceis, como o período de sua depressão, afirmou que não tinha muito o que postar.

3.2.2.2. Privado x Público/Intimidade x Extimidade

Esse item teve como objetivo a investigação acerca das possíveis mudanças que ocorreram na relação dos sujeitos com a sua intimidade. Pode-se observar que ainda há uma grande preocupação em termos do que será exposto ou não, principalmente quando se tratam de momentos tristes, difíceis ou que poderiam resultar em julgamentos vistos como inadequados por parte dos outros. Esse aspecto apareceu em todas as três entrevistas e, dentre os espectadores, os que mais parecem importar no que diz respeito à preservação da imagem são os familiares e os colegas de trabalho.

Instagram dix: para os íntimos

Uma das consequências dessa preocupação com a intimidade parece ter resultado nas contas *dix* no Instagram (como mencionado acima). Tais contas são necessariamente privadas⁸, ou seja, é preciso pedir autorização ao proprietário da conta para que se possa ter acesso a ela. As pessoas aceitas são, geralmente, amigos próximos em quem se confia. Clara é a única entrevistada que tem esse tipo de conta, possuindo, em paralelo, uma outra conta aberta/pública, na qual relata postar menos, por conta de não querer se expor tanto quanto na *dix*. Vejamos:

Aí, penso que tem minha família e eu tenho que dar uma filtrada, assim. Não que eles não saibam o que eu faço da minha vida, mas tem um limite, né? Não vou ficar postando *snap*⁹ lá loucona, passando vergonha e aí vai ficar minha avó... minha avó não porque não tem Instagram, mas meus tios e tal, que minha mãe tem, vendo minha vida. Meu irmão eu também não me incomodo, mas eu gosto de filtrar e por isso que eu tenho o outro [o *dix*].

No entanto, às vezes pode acontecer de Clara não querer mais que uma pessoa veja as postagens da sua conta *dix*. Quando tal é o caso, a entrevistada a exclui de sua rede. A esse respeito, relata sentir que às vezes não faz mais sentido uma pessoa “nada a ver” – que não faz mais parte de sua vida –, visualizar uma “coisa mais íntima”. Quando questionada sobre o que seria uma “coisa mais íntima”, Clara responde que são momentos como: fazendo xixi (mas mostrando apenas a parte de cima do corpo), voltando bêbada de alguma festa, ou “uns vídeos engraçados [...] ou a gente fazendo uma coisa idiota...”. Clara também relata que sua conta *dix* é a que ela mais gosta (em comparação com a conta pública/aberta) por poder postar mais.

Eu não sou uma figura pública

Clara e Natália compartilham de um mesmo pensamento: elas não têm a pretensão de ser uma figura pública, mas já sofreram algumas consequências em relação à exposição de suas imagens no Instagram. Natália se assustou com o fato de um homem, que ela não conhecia – mas que a seguia no Instagram – tê-la abordado em uma festa perguntando se ela era a Natália:

Então assim, a atitude dessa pessoa me assustou, eu pensei assim: “Caralho, como assim, sabe? Eu não sou uma figura pública, não é essa a ideia. E a

⁸ A forma mais corriqueira de se falar que uma conta é privada é dizer que se trata de uma conta “fechada” e, quando pública, que é uma conta “aberta”.

⁹ *Snap* é a abreviação de *Snapchat*, uma forma comum de mencionar os “*Stories*” do Instagram.

peessoa falou comigo como se fosse meu amigo: “Caralho, Natália e aí?”. Não sei se a intenção era chegar em mim, ou se me seguia porque sei lá, mas não sabia qual era o fundamento... então achei um pouco agressivo, sabe? Me abordar. “E aí, você que é a Natália?” Tipo, caraca... E aí eu acho que certos tipos de pessoas nesse lugar por exemplo, tá ali com o ego na máxima, entende? Tipo assim: “Caramba, tô conseguindo transmitir mensagem...”.

Pode-se observar na passagem acima que Natália menciona que outras pessoas em seu lugar se sentiriam bem ao serem abordadas por um desconhecido que as segue, como se fosse um sinal de reconhecimento/*status*. No entanto, ela diz não ser esse o seu caso.

Fizeram um fake meu, mas eu não sou ninguém

Clara passou por uma situação diferente, em que algumas amigas a avisaram que tinham descoberto um perfil *fake*¹⁰ no Twitter¹¹, no qual todas as fotos eram dela. Quando questionada como se sentia diante dessa situação, Clara responde o que segue:

[...] eu até fiquei pensando ontem o que eu posso fazer. Será que eu posso processar, alguma coisa assim? Mas nem sei quem é a pessoa, entendeu? Foi até no Twitter, eu nem tenho isso... botou o nome: Aninha [nome que constava no perfil *fake*]. [...] Aí eu até entrei pra falar: “nossa, não gostei desse nome não”, só pra poder... mas ela nem respondeu nada. [...] E ainda postou uma, sei lá duas, três fotos minhas, assim: “praiou” e botou que era ela, aí uma garota respondeu: “olha essa perna...”, aí eu: “relaxa, não é dela não”, entrei só pra comentar, aí a garota riu pra caramba. Mas ela não falou nada.

Ao mesmo tempo, há a possibilidade de denunciar perfis que violem as regras do aplicativo, como os perfis *fakes* ou perfis com conteúdos que sejam considerados inapropriados. Ao mencionar essa possibilidade, Clara diz que até poderia pedir para as pessoas denunciarem esse perfil para ela, mas que ela “não era ninguém” e que acreditava que ninguém iria fazer isso por ela, além de achar o pedido “idiota”. Além disso, Clara diz ter medo da proporção que o Instagram pode tomar. Isso porque mesmo ela “não sendo ninguém”, alguém pode pegar a foto dela e repassar a outras pessoas.

A partir dos relatos acima, pode-se reparar que, quando Clara e Natália entraram em contato com a dimensão que suas exposições poderiam ter, ficaram incomodadas em algumas situações, especialmente naquelas em que o espectador não fazia parte do seu círculo de amizades. Esse dado abre espaço para pensarmos em como a percepção que os

¹⁰ Perfis criados com a identidade de outrem, que se passam por uma pessoa que, na verdade, não são.

¹¹ “Twitter é uma rede social e um servidor para *microblogging*, que permite aos usuários enviar e receber atualizações pessoais de outros contatos (em textos de até 280 caracteres, conhecidos como “*tweets*”), por meio do *website* do serviço, por SMS e por *softwares* específicos de gerenciamento” (TWITTER, 2018).

usuários dessas redes têm em relação ao alcance de suas postagens pode ser menor do que é na realidade.

Não há necessidade de postar um conteúdo pessoal/íntimo

Luiz e Natália concordam que postar um conteúdo da sua vida pessoal é dar abertura a críticas. Por esse motivo, evitam esse tipo de postagem. Para Luiz, as pessoas não teriam o direito de fazê-lo (criticar). Além disso, declara ter temor do que ele poderia receber de volta se postasse algo íntimo – especialmente se fosse um retorno negativo. Seguem as palavras de Luiz a respeito do cuidado que costuma ter em relação ao conteúdo exposto:

É conteúdo pessoal, não sendo pessoal, é um conteúdo polêmico, é um conteúdo bem superficial e que eu acho que talvez seja engraçado. Sempre tem essa coisa de eu ir pro lado engraçado, justamente pra não ir pra um lado pessoal, pra pessoa não achar que ela está entrando na minha vida e que ela faz parte desse meu lado pessoal. Ela vai entender que talvez eu seja uma companhia boa pra sair. Então, meu *Story* é sempre do tipo: “olha você é íntimo, mas você não é tanto”, entendeu? “Você não é íntimo ao ponto de falar como devo conduzir a minha vida”.

Natália também diz que não há necessidade de expor a sua tristeza, porque acredita que, em primeiro lugar, ninguém de sua rede social poderia lhe ajudar e, em segundo lugar, que ela estaria dando margem para todo mundo opinar sobre uma coisa que ela, de repente, não quer. Já Luiz diz que demonstrar as emoções é algo muito íntimo para ser exposto.

Lado negativo das redes sociais: invasão de privacidade

Para Luiz, a exposição nas redes sociais parece ser uma faca de dois gumes. Ele posta para poder ter uma maior proximidade com seus seguidores, mas, ao mesmo tempo, isso faz com que ele corra o risco de que algumas pessoas acabem sabendo de coisas que ele não gostaria que elas soubessem. Em relação a isso, ele fornece um exemplo interessante: há a possibilidade de se marcar o local onde uma tal foto postada foi tirada, mas, algumas vezes, Luiz não marca o local, com a intenção de aquilo ser algo só dele, particular. No entanto, acontece de, algumas vezes, algum seguidor conseguir identificar o local e comentar dizendo onde ele estava. Isso é algo que provoca um incômodo – ou, em suas palavras, um “ranço” –, explicando, em seguida, os motivos para tal:

Porque a pessoa tem que me respeitar... (risos), respeitar o meu espaço de rede social. Como seria respeitar o espaço de rede social? Se eu não marquei o lugar, deixa ele ali, entendeu? Guarda pro seu coraçãozinho ali, que é a [nome do local], não precisa falar: “[nome do local]!”. E como é isso? Que eu apago agora... [...] porque as pessoas têm que respeitar meu espaço, eu não marquei nada, essa é a intenção da situação... [...] E tu fala: “não, me deixa... meu Instagram, minhas regras!”.

De acordo com a passagem acima, vemos como o botão “deletar” é usado em prol do conforto dos usuários. Qualquer comentário que desagrade pode ser apagado, como se nunca tivesse existido. Quando questionado sobre como vivencia a separação entre o que é da ordem do privado e o que é da ordem do público, Luiz diz: “[...] eu acho que essa separação, ela tem que ser muito sutil, ela não pode ser brusca, porque ela tem que ser imperceptível”. Por fim, para ele, ser “malandro” na rede social é “expor, mas não expor”.

Me retraio em alguns momentos, me solto em outros

Luiz relata que oscila entre momentos em que quer postar mais e momentos em que prefere apenas “ver o que os outros estão fazendo”, sem ninguém saber nada dele. Em suas palavras: “e eu tô desaparecido... perdido entre labirintos desse mundo de Deus e aí eu fico totalmente ausente...”. No entanto, em algum momento o cenário muda, e ele quer se expor, quer mostrar, quer ser visto. Luiz explica que, em alguns momentos, faz sentido ser assim (se expor), mas que, em outros, ele sente como se isso fosse completamente vazio, passando a incomodá-lo, e fazendo com que ele se retraia e passe a ser *apenas* um espectador. Luiz diz se tratar de um conflito: “[...] esse conflito é muito louco porque tem horas que eu quero me fechar e tem horas que eu quero me abrir, e porra, como é que você quer fechar e abrir, fechar e abrir, ficar nesse movimento...?”.

Parece que, de fato, a intimidade deles está ali aonde querem e como querem.

3.2.2.3. Relação entre o real e o virtual

Esse tema buscou explorar a relação dos entrevistados quanto ao que eles entendem como sendo da ordem do real e do virtual. Ou seja, saber se eles fazem uma separação nítida entre os dois – entre a vida real e a vida virtual – ou se elas se misturam. Para tanto, a pergunta “Você acha que o que você posta é o que você vive?” foi formulada para que pudessemos compreender melhor a questão. Primeiramente, iremos expor a visão dos

entrevistados em relação às próprias postagens, depois, mostraremos como eles veem as postagens de outros usuários nas redes sociais.

Quando eu posto, é uma coisa bem sincera

Para Clara, o conteúdo do que ela posta é sincero e condiz com o que ela vive. Isso vale, principalmente, para sua conta aberta/pública, já que na sua conta *dix* é onde ela se sente mais à vontade para mostrar sua intimidade, sem que seja preciso pensar muito sobre o conteúdo de cada postagem. Com o intuito de ilustrar o que diz, Clara comenta que, por exemplo, quando está na praia, posta o mar, e que isso não teria como ser mentira. Nesse sentido, Clara diz que acha que ela passa bastante do que ela é de fato, com sinceridade e sem mentiras. No entanto, Clara demonstra uma preocupação em relação ao quanto – aos olhos dos outros – ela parece ser verdadeira:

Eu sempre pergunto pros meus amigos se eu sou diferente [no Instagram]. [E eles falam] Que não, graças a Deus, que eu não sou diferente no Instagram. Mas, várias meninas lá da academia são muito diferentes... [...] tô falando diferente [na] aparência... porque tem Photoshop, né?

Ao Clara mencionar essas ferramentas de manipulação da imagem, como o Photoshop, ela é questionada se também faz uso destas. Ela responde que sim, e que geralmente as utiliza para tirar alguma celulite ou para tirar alguém da foto. De início, parece um fato curioso poder “tirar” alguém de uma foto, mas ela explica: quando ela tira uma foto no mar, por exemplo, e tem outras pessoas atrás, ela apaga essas pessoas através de um aplicativo que possui essa função, por achar que a foto ficaria “feia”. Entretanto, acrescenta: “mas também não exagero, né, porque quando você exagera dá pra perceber, mas a maioria das pessoas atualmente usam. Minha amiga diz... essa que tá virando blogueira, ela usa, mas ela tem maior corpão, ninguém percebe. Ela [diz]: ‘óbvio, quem não quer dar uma favorecida, sabe?’”.

A vida virtual reflete a vida real

Natália também acredita que sua vida virtual reflete a sua vida real. Nesse sentido, diz que posta fotos que às vezes não está tão bem (mas que, claro, tem que estar bem “de alguma maneira”). Ela nos dá como exemplo o fato de estar em um “lugar irado” e, logo,

não se incomodaria tanto em não parecer tão bem. Natália completa: “Às vezes aparece uma celulite e eu não ligo tanto... também não pode ser “A” celulite (risos)”.

Entro no Instagram para viver uma vida que não é a minha: a vida Instagramada

Luiz possui uma visão diferente sobre a questão. Ele diz que algumas pessoas “falseiam” a vida na rede social e que ele achava que era uma delas. Para tal, ele diz fazer uma *mixagem* de fotos pessoais, fotos de paisagem, uma foto de alguma frase filosófica ou, então, faz uma “*mixagem* louca”, que diz só fazer sentido na cabeça dele.

Eu sou real, mas posso te enganar um pouquinho

Ao mesmo tempo, Luiz diz ser mais real nos *Stories*¹² do que nas fotos, por achar que, naqueles, não teria como fugir muito da realidade, por ser menos “estático” do que uma foto. Em seguida, mesmo assumindo que quer enganar as pessoas, revela sua estratégia para parecer mais real e, assim, se sentir mais próximo dos espectadores:

Então, normalmente, eu não sou muito real, mas eu tento *mixar* o que não seria muito real... fotos só minhas, sair de mim, sabe? Sair, postar amigos, lugares que eu vou... eu acho que isso te faz próximo, assim, porque não fica muito só você...[...] Então eu quero enganar as pessoas, do tipo: “olha, eu sou real, mas posso te enganar um pouquinho aqui, isso aqui, num aplicativo ali, que você não percebeu que me emagreci aqui, botei músculo ali...”.

A partir disso, Luiz é questionado de como é, para ele, enganar as pessoas e elas acreditarem. Ele responde que acha “maravilhoso”, mas que, em contrapartida, “é muito louco isso, você enganar o outro”. Explica que, a princípio, enganar o outro pode parecer algo negativo; no entanto, diz que pode enganar e, ao mesmo tempo, “ser aquilo que aquela pessoa queria ver naquele momento pra deixar ela em paz, bem, feliz, contente, ou se identificar, ou matar uma saudade de me ver”. Assim, Luiz diz que esse “enganar” não seria negativo, pois ele pode ter enganado, mas achava que era exatamente isso que as pessoas queriam ver.

Ainda assim, Luiz demonstra um receio de parecer egocêntrico demais. Ele diz que, ao postar uma foto só dele, a legenda precisa ser sutil, para não parecer que ele está

¹² O *Story* (ou *Stories*, como falam os entrevistados) é uma das ferramentas do Instagram, assemelhando-se ao aplicativo Snapchat, apresentado na introdução. Isto é, são vídeos ou fotos que permanecem disponíveis nos perfis de cada usuário por apenas 24 horas.

querendo dizer que está “gato à beça” naquela foto. Para ilustrar:

[...] então, outro dia eu fui pra [cidade], postei uma foto minha em [cidade], ótimo, maravilhoso, que eu achei esteticamente ótimo, bem aceito, etc. e tal... a legenda era: “cafezin”. Então, assim, o “cafezin” não é conivente com a imagem, que é uma imagem boa, mas *instagramável*. A legenda cria um diminutivo da palavra justamente do tipo... o foco não sou eu, o foco é o café que apareceu na foto... então assim você engana...

A pessoa é ou não aquilo que posta?

Natália relata ficar em dúvida diante de alguns perfis, mas que, em muitos momentos, tende a ser influenciada pelo que é exposto. Ela comenta que tal influência pode funcionar tanto para sua aproximação com algumas pessoas, quanto para o distanciamento de outras. Isso porque ela diz se deparar com alguns perfis de homens que ela pré-julga, no sentido de – a partir de suas fotos – já descartá-los por achar que a vida deles não combinaria com a sua. Entretanto, ela faz uma autocrítica, dizendo que esse movimento não deveria existir, já que, na verdade e em suas palavras, “tudo poderia ser ou não ser”. Natália ilustra a situação: “E aí, já aconteceu de eu ficar pensando: ‘Caraca, olha que pessoa retardada, fica postando só na academia’, mas de repente a pessoa não é só isso, né?”.

Em contrapartida, a partir do que viu no perfil de um outro homem, ela diz ter pensado: “Caralho, é o homem da minha vida... o cara é felizão, fica na praia...”, pois é isso que ele postava. Porém, ela diz saber que idealiza uma tal situação, sem saber direito se aquilo condiz com a verdade ou não.

Um perfil muito fake pode influenciar de forma negativa

Luiz diz que “um perfil muito *fake*¹³” poderia influenciá-lo de forma negativa, pois ele sente que essas pessoas não são palpáveis. Ele relata ser algo difícil de lidar, por acreditar que esse perfeccionismo todo não existiria: “Ah, bate um recalque ali, né? Fica lá, ah, é muito bonito, gente... não dá, não dá, não dá. [...] Porque eu falo: ‘Nossa Senhora...’, não sei lidar com isso”. Assim, ele evita seguir esses perfis.

¹³ *Fake*, aqui, no sentido de um conteúdo muito distante da realidade da vida de quem posta.

As pessoas podem mentir muito nos Stories

Clara, assim como Luiz, considera que muito do que se posta pode ser mentira. Ela diz que o Instagram é “bem falso”, pois as pessoas aparecem sempre muito felizes, com muito dinheiro, mas que há, por detrás, uma vida inteira que não é contada. Clara menciona ainda que principalmente os influenciadores digitais¹⁴ mostrariam uma vida que não é deles, selecionando as partes que irão expor. Ela termina dizendo que não se convence com o que vê.

3.2.2.4. Olhar/Imagem de si

Esse item teve como objetivo a análise da relação dos entrevistados com a sua própria imagem nas redes sociais. Isto é, como eles se viam em cada postagem, no perfil como um todo, e com o tipo de conteúdo que costumam compartilhar.

Postar para ser

Natália relata que, algumas vezes, posta algum conteúdo que reflete quem ela gostaria de ser ou o que ela gostaria de estar sentindo, mas não é/está:

Eu quero ver pra eu ser aquilo. Então quando eu mandava [no sentido de postar] essas mensagens [de autoajuda] eu queria tá sentindo aquilo, mas eu não tava sentindo, entende? É como você estivesse conversando com o espelho... Eu queria ser daquela maneira, mas não é o que você é, tá ligado? Aí é isso, quando a coisa tá muito exagerada, quando dá muita ênfase no assunto nem cem por cento você é daquilo, mas tá querendo ser de repente.”

Se sentir autêntico

Luiz diz que às vezes se sente “autêntico a si mesmo” e, em outros momentos, não. Quando questionado como seria se sentir autêntico, ele responde com o exemplo de uma influenciadora digital, a JoutJout, dizendo que a considera autêntica, pois mesmo tendo um conteúdo programático para poder se vender, ela consegue fazer com que seus seguidores se sintam íntimos dela.

¹⁴ “Influenciador digital é uma pessoa ou personagem popular em uma rede social. Esses influenciadores possuem um público massivo que acompanha suas postagens” (INFLUENCIADORES DIGITAIS, 2018).

Ser fiel a mim /ser fiel ao outro

Luiz diz que ainda não sabe separar os momentos em que está sendo fiel a si mesmo e aqueles em que se sente fiel ao outro. Prossegue falando da separação entre postar conteúdos que o agradem ou, ao contrário, postar conteúdos em que ele acredita que vão agradar os outros/que os outros esperam. Em relação a isso, o entrevistado conta que houve uma fase em seu perfil do Instagram em que estava muito voltado para si: “então era eu, eu, eu, eu... porque eu queria ser visto, porque eu tava numa fase de emagrecimento, porque eu queria ser notado”. Ele explica que nessa fase estava solteiro e que, logo, precisava ser visto por algumas pessoas que tinha interesse:

[...] eu consigo utilizar ela [a rede social] pra mim, apesar de criar conteúdos para o outro, eu utilizo ela pra mim, como eu faço isso? Quando eu posto uma foto minha, que eu sei que o outro vai curtir, mas aquilo dali alimenta o meu ego, então isso foi pensado, isso não foi jogado, do tipo: “Olha, uma foto bonita...”, é do tipo: “nossa, olha...”.

Se observar no Instagram: uma autoanálise

Luiz considera que, ao visualizar as postagens antigas de seu perfil, faz uma “autoanálise”. Por esse motivo, ele não as apaga:

[...] eu gosto dessas lembranças, eu não apago, porque é legal, eu gosto de reviver isso, assim. É uma autoanálise assim, né? Eu me auto-analiso dentro do meu próprio Instagram... [...] eu vejo minhas fases, eu vejo como era minha linha de pensamento quando eu era mais novo... eu tenho Instagram talvez desde [idade de Luiz há 6 anos]... eu tenho [idade], né? Então tem muito tempo, aí, né? Vejo quantos namorados, como eu era... uma fase mais carente, uma mais egocêntrica, né?

Olhar as próprias postagens

Todos os três entrevistados dizem olhar com frequência suas próprias postagens. Luiz diz rever algumas publicações para verificar quem curtiu, justificando que isso lhe dá uma sensação de bem-estar e um sentimento de que naquele dia a sociedade o havia aprovado. Já Clara diz se olhar “setenta vezes” depois que posta no *Stories*, apesar de dizer que não entende muito bem porque o faz. Ela arrisca explicar tal comportamento como podendo ser um pouco de “ego”, de reparar se realmente está boa a postagem, mas que chega em um momento em que ela desiste de ver e pensa: “Ah, tá bom, tchau, fica aí...”.

3.2.2.5. Relação com a alteridade

Pretendeu-se com o tema investigar como se dão as trocas entre os usuários das redes sociais, tanto em termos do que eles esperam receber quando postam, quanto em relação à intenção de cada postagem, e se as redes sociais seriam, atualmente, uma ferramenta essencial para a sociabilidade. Também objetivamos explorar as possíveis fantasias relacionadas ao material que postam, e ao conteúdo postado pelos outros.

Postar como uma forma de facilitar a comunicação/aproximação dos outros

Todos os três entrevistados concordam que a rede social é um dos principais meios de comunicação nos dias atuais. Eles relatam a possibilidade de enviar uma mensagem a qualquer hora como uma das grandes vantagens dessas plataformas. Antes, com o MSN ou o ICQ (plataformas anteriores de comunicação), era preciso esperar a pessoa ficar *online* para que alguma mensagem fosse enviada. Segundo Luiz:

A minha opinião: eu acho que hoje as pessoas, como um todo, são muito carentes de terem relações muito próximas assim, eu acho que elas querem ter essa relação ali e eu acho que a rede social facilitou porque você pode não me ver todo dia, mas você me vê todo dia, entendeu? Dentro da rede social... se eu sou uma pessoa que posta com frequência, você sabe como eu tô, você sabe se eu tô bem, se eu tô magro, se eu tô gordo, se eu cortei o cabelo, se eu tô de barba, se eu tô sem barba, eu acho que o legal da rede social é nesse sentido.

Ademais, o entrevistado avalia que as “coisas” estão mais fáceis hoje, no sentido de que se tem muito mais opções. Ele dá como exemplo o término de um namoro, e as inúmeras possibilidades que surgem: “É tanta gente... aquilo ali é um catálogo... claro, tem as pessoas possíveis e tem as pessoas não possíveis”.

O Instagram já diz tudo sobre a pessoa

Natália relata que, através do Instagram, já seria possível saber tudo sobre uma pessoa. Essa fala entra em conflito com outro pensamento, já exposto no item sobre as diferenças entre o real e o virtual: em alguns momentos, a entrevistada diz que é possível conhecer uma pessoa através de suas postagens, em outros, ela não só coloca em dúvida, como assume que muitos podem estar mentindo. Segue sua fala a respeito:

Mas o que acontece? O Instagram já te diz tudo sobre a pessoa, mostra como a pessoa se veste, ele mostra onde a pessoa frequenta, ele mostra o que a pessoa faz da vida, mostra o que ela acha maneiro mostrar ou não. Tem

pessoas que só postam coisa no trabalho, sabe?

Influenciar pessoas

Um verbo muito utilizado no meio das redes sociais é “influenciar”. Ao longo de sua entrevista, Luiz comenta muito sobre o assunto, tanto sob um viés pessoal, ou seja, de poder influenciar as pessoas, como em quanto se sente influenciado pelos outros. Vejamos:

É como se eu tivesse querendo confirmar pra mim que eu conseguiria ser um influenciador, mesmo não sendo, mesmo não querendo ser, por questões de não saber lidar com críticas, de não saber talvez dar continuidade a isso... e mais é... como eu meio que comentei, as pessoas falam: “ah, você se comunica bem, você é expansivo e tal...”, “você nunca pensou em ter canal¹⁵?” [...] então, eu faço meio que um teste, entendeu? Será que isso funcionaria?

O entrevistado relaciona esse desejo de poder influenciar pessoas como um contraponto do fato de ter passado muito tempo tentando agradar os outros, e que o movimento de poder falar e se expor, para ele, é sinônimo de se sentir seguro. No entanto, Luiz aponta aspectos negativos de ser um influenciador: a tarefa de influenciar lhe obrigaria a um certo perfeccionismo, como se ele tivesse uma pauta a ser seguida para que as pessoas se interessassem pelo conteúdo. Além disso, se não conseguisse atingir o número de pessoas desejadas, ficaria frustrado. Por outro lado, ele diz que se sente muito influenciado pelos outros, o que o incomoda bastante. Seu desejo seria de que os outros fossem apenas uma referência – e nada mais.

Esperar um retorno/ uma retribuição

Clara e Natália relatam não esperar muito retorno do que postam. No entanto, Clara expõe um certo conflito ao dizer que, ao mesmo tempo, acaba se importando muito com a opinião dos outros: “[...] Porque eu acabo que me importo muito do que as pessoas tão falando, sabe? Ao mesmo tempo que não, sim, sabe? Dá pra entender?”. Natália declara que, quando posta algo engraçado, gosta quando os outros compartilham do mesmo sentimento, no entanto, faz uma ressalva: “Mas não que eu vou esperar uma mensagem do tipo, blogueira assim, não”. No entanto, ao longo da entrevista, Natália também

¹⁵ Refere-se a um canal no YouTube. Um canal é uma página pessoal em que uma pessoa posta seus vídeos, já que essa plataforma comporta apenas vídeos.

assume que, por mais que não tenha uma preocupação em esperar um retorno, “você tá preocupado com a mensagem que você vai passar, isso é óbvio. Não tem como...”.

Luiz acredita que o fato de postar alguma coisa é sinônimo de esperar um retorno. Ele fala ainda que, quando posta, chega a ficar “tenso” e, no momento em que recebe um *feedback*, é como se sentisse aliviado. Para ele, não haveria sentido em não aguardar um retorno, acrescentando que se as pessoas realmente o não esperassem, ao invés disso, guardariam o conteúdo para elas, sem o expor:

Quando outra pessoa posta... “ah, vou postar uma foto...”, sei lá, você: “ah, vou postar uma foto com um decotão e tal...”, você enxerga aquilo ali, pode ser só diversão, mas não é só diversão, você tá se sentindo bem, você tá se sentindo bonita, você fala: “ah, meu peito saiu bonito na foto, quero ver, quero mostrar...”. [...] Isso, você espera o retorno do outro, entendeu? Eu não consigo acreditar que as pessoas postam e falam: “ah, eu quero postar porque eu sou uma pessoa real e...”. Eu acho que o mínimo de retorno você espera.

Em contrapartida, Luiz diz se incomodar quando percebe que sua vida está se baseando em um retorno externo, e compartilha o seguinte pensamento que lhe ocorre nesses momentos: “[...] isso não tá legal porque você tem que viver sua vida e se o retorno externo vier, beleza, se não vier, tipo, dane-se, segue sua vida e é isso...”.

Conseguir entender o que o outro está passando através das postagens e vice-versa

Natália considera conseguir entender a situação que uma pessoa está passando apenas através de suas postagens. Com o intuito de ilustrar o que havia acabado de dizer, ela comenta: “É igual a esse tipo de pessoa que você fica assim: ‘Ih, terminou o namoro.. huum, essa tá com problema de grana, hum esse aqui oh...’, sabe? Você consegue entender o que a pessoa tá vivendo sem ela te falar e às vezes sem você conhecer ela”.

Concomitantemente, Natália relata que, ao expor a letra de uma música em um dia em que está com raiva, as pessoas poderiam entender o seu momento, imaginando que, ao visualizarem sua postagem, pensariam o seguinte: “Ih, ela tá puta, né, olha o que ela botou (risos)”. Ou, ainda, Natália diz um dia ter postado uma música para que quando o “cara” que ela ficava visse, entendesse que a mensagem era direcionada a ele. Isso também vale para o exemplo de quando havia terminado um relacionamento e começou a postar mensagens de autoajuda, comentando que, logo após tais postagens, pensou que todo mundo estaria percebendo que ela estava mal.

Por outro lado, Luiz diz que consegue perceber quando alguém posta porque carece

de autoestima, como se estivesse esperando um retorno dos outros para, então, sentir-se melhor.

A rede social diz muito sobre mim, mas ela não diz nada sobre mim

Luiz apresenta um paradoxo: ele afirma que a rede social diria muito sobre ele e, da mesma forma, não diria nada sobre ele. A esse respeito, explica que suas postagens não seguem a ordem cronológica de sua vida, nem o que está sentindo em um determinado momento. Descreve-se como não sendo uma pessoa que posta por emoção. Importa ressaltar que ele diz muitas vezes que “racionaliza” sua rede social, parecendo ser no sentido de pensar bem antes de postar algo.

3.2.2.6. Demanda das postagens

A partir desse tema, visamos à compreensão de quais situações, para os entrevistados, despertavam a vontade de postar algum conteúdo. Também buscamos explorar se eles consideravam postar uma necessidade ou se o fenômeno da documentação visual aparecia sob outros aspectos, como veremos a seguir.

Postar como forma de tirar o ócio/passatempo

Natália e Clara contam que, principalmente nos momentos em que não estão fazendo nada, postar se apresenta como uma forma de ocupar o tempo e, portanto, de tirar o ócio. Clara comenta que, em semanas que está desocupada, fica postando o dia inteiro em sua conta *dix* conteúdos que jamais postaria em sua conta aberta.

Postar para passar uma mensagem

Natália diz se utilizar das postagens para poder passar uma mensagem. Ela relata que, às vezes, posta fotos de uma outra conta do Instagram (trata-se de uma conta pública que possui mais de três milhões de seguidores) que ela segue, na qual a proprietária daquela conta costuma postar fotos polêmicas como, por exemplo, uma foto mandando o dedo do meio. Com isso, ela afirma conseguir transmitir algum sentimento que está querendo passar em um determinado momento e que não tem como mostrá-lo através de

uma foto sua, dizendo, por fim, que a usaria como uma forma de identidade.

Natália declara também que esse tipo de demanda de passar uma mensagem através das postagens faz parte do seu dia-a-dia, e que 80% das postagens se prestariam a esse propósito. Ela completa: “Você tá querendo expor realmente o que você tá vivendo e você acha que alguém vai ver [...]”.

Postar como forma de um desabafo mental

Natália, ao contar sobre sua postagem de uma música direcionada a um “cara” com quem ela ficava¹⁶, é questionada se achava que ele entenderia que aquela mensagem era para ele quando a visse. Ela responde o que segue: “Talvez sim, talvez não, sei lá, também não me interessa tanto. É mais uma questão de desabafo mental assim, essa é questão.”

Postar para aumentar a autoestima

Luiz diz que, em alguns momentos, quando se sente com a autoestima baixa, compartilha fotos no *Story* para receber um retorno positivo:

[...] então parece que você joga isso pro universo e fala: “vai universo, me ajuda aí a aumentar essa estima aí que tá muito baixa”. Só que essa estima tem uma explicação. Eu vou emendando as coisas (risos)...eu, é, metade da minha vida, [idade], eu fui um menino muito gordinho.

Busco a rede social pra sair do meu mundo

Luiz comenta ainda que buscaria a rede social para “sair do seu mundo”, isto é, quando ele está passando por algum momento desagradável, recorre a fotos ou vídeos antigos relativos a dias em que estava se sentindo melhor. Para tanto, ele dá o exemplo de quando posta uma foto que, na realidade, foi tirada há três dias – ou seja, ele não está naquele lugar no exato momento em que postou a foto. No entanto, mais uma vez, diz que poderia, com isso, enganar as pessoas e levá-las a crer que ele estaria vivendo aquilo naquele momento.

¹⁶ Ver acima na categoria: “Conseguir entender o que o outro está passando através das postagens e vice-versa”.

Postar para se motivar

Natália relata uma situação importante: ela diz que gostaria de ser uma “gata sarada” e ter vontade de ir todos os dias para a academia. Nesse sentido, registrar o momento em que está indo ou está na academia faz com que ela, no dia seguinte, ao ver a foto, sintasse motivada a ir novamente. Em suas palavras:

Mas me lembrar, por exemplo, que no dia seguinte eu vou olhar e falar: “é, pode crer, vou malhar...”, então isso me faz querer estar vivendo isso, né, fazer disso uma rotina. Então, um dia que eu falto, é um dia que eu não fiz snap e no dia seguinte é como se isso ficasse na minha mente sabe? Que eu preciso fazer... Não sei se isso é um sentimento, sabe?

A necessidade de postar

Natália também conta que sente uma necessidade de postar. Mesmo que não esteja postando para atingir algum objetivo, ela diz sentir essa necessidade dentro dela/no seu “subconsciente”. Quando passa alguns dias sem postar, ela relata pensar o seguinte: “Caraca, há dois dias que não posto nada, o que tá acontecendo? Quero postar uma foto”. Em seguida, ela explica que, como as postagens do seu Instagram são sobre coisas que ela vive, ao não ter postado nada em dois dias, sente como se não tivesse vivido nada de interessante:

Então eu penso assim: “Po, mas caramba, eu não fiz nada de legal? Não é possível, não registrei nada? Encontrei minhas amigas, não deu tempo da gente registrar uma parada, foi tão maneiro”. E aí isso soa na minha mente, sabe?

3.2.2.7. Conteúdo das postagens

As perguntas relacionadas ao tema acerca dos conteúdos que os entrevistados costumam postar buscou conhecer que tipo de preocupação, cuidado e interesse estes tinham em relação àqueles. Da mesma forma, buscou-se identificar se alguns conteúdos importavam mais do que outros e os motivos para tal.

Instagram como um “portfólio pessoal”

Natália concebe o Instagram como um portfólio pessoal, o que parece indicar que a plataforma serviria como uma apresentação da vida de cada usuário. Assim, ao ser

perguntada sobre qual seria o seu maior foco no Instagram, responde que não tem muito parâmetro, mas que ele se tratava realmente de um portfólio da sua vida.

Da mesma forma, Luiz diz que o Instagram se configuraria como um movimento que ele fez de, talvez, tentar transmitir um pouco da sua vida em tal rede social.

Compartilhar os bons momentos

Para Natália, o Instagram seria uma boa maneira de compartilhar “várias coisas boas e engraçadas”. Por outro lado, quando não está em um lugar ou uma situação “legal”, ela diz que posta muito menos:

Mas por exemplo, se eu tiver em [cidade], na casa da minha tia, eu vou postar três fotos porque lá não é tão legal. Não é uma coisa que me satisfaça, eu tô lá porque tô vendo minha tia, sei lá, o que eu vou estar fazendo lá, nada.

Quando questionada à Natália a explicação do fato de só postar as coisas boas, ela diz o que segue:

Ah, porque eu acho que os ruins não é interessante pra ninguém, sabe? Eu não quero seguir uma pessoa que... Mas não é que eu não seja importante pra ninguém. Todo mundo vive um momento ruim, a gente vê coisa ruim o tempo inteiro, a gente liga a TV, tudo é coisa ruim, sabe?

No Twitter você reclama, no Instagram mostra felicidade

De modo semelhante, Luiz assume que “realmente parece” que ele só quer compartilhar a felicidade e a alegria no Instagram. No entanto, acrescenta que isso seria complicado porque abriria uma porta para os outros pensarem que ele não tem problemas, e dá como exemplo um dos possíveis pensamentos que imagina que os outros possam ter ao vê-lo: “esse menino, quando ele quer emagrecer, ele vai lá e emagrece”, “esse menino é viajado, esse menino vai *em* lugares legais”.

Já no que se refere ao Twitter, Luiz o considera como a plataforma onde alguém, de fato, mostra quem é. Isso porque, naquele, ele expõe o que está sentindo em um determinado momento. Completa afirmando que, normalmente, o conteúdo que posta tem a ver com suas frustrações ou raivas em relação a alguma questão, e que utiliza a citada rede social frequentemente para reclamar de algo.

O Instagram tem muita ficção; mas é isso que eu quero ver

Luiz conta que um dia estava com uma amiga, vendo as pessoas que ele seguia, e a amiga comentou que ele não seguia pessoas reais no Instagram, que eram sempre manequins, marcas, pessoas muito bonitas. Naquele momento, ele respondeu: “mas eu acho que é isso que eu quero ver...”. Em seguida, Luiz diz que acha que as pessoas não buscam a realidade; na verdade, o que elas buscam é ficção.

Vender-se no Instagram

Essa categoria indica um aspecto diferente do apresentado na categoria “*Postar para aumentar a autoestima: expectativa de um retorno positivo*”. Naquela fala, Luiz comentara que, em alguns momentos, posta esperando receber um retorno positivo, a fim de aumentar sua autoestima. Em outro momento, ao longo de sua entrevista, Luiz revela que possui uma preocupação nos *Stories* em não se sentir distante de seus espectadores, em sentir que eles estão motivados a estarem ali com ele, vivenciando aquele momento. Ele diz que isso nada tem a ver com o pensamento “ai, to com baixa autoestima, vou fazer [um post]”, mas, ao contrário, diz se tratar de uma racionalização em que se propõe a se vender “como pessoa”:

Então é, eu acho muito louco isso de você se vender como pessoa. Porque a gente tem um pensamento de venda de pessoa como com um cunho meio que sexual, né? Do tipo... vou me vender... você pode se vender em termos de personalidade, né? Você consegue atrair um público [...]. Eu acho que tem um lado muito engraçado que tem essa questão de você ver essa possibilidade de se vender que talvez daria certo [...].

A partir dessa fala, podemos perceber que, para Luiz, demandas diferentes produziram conteúdos diferentes.

Ser engraçado

Todos os três entrevistados relatam que um conteúdo considerado engraçado é visto como algo atrativo e capaz de aproximá-los de seus seguidores. Clara diz que o conteúdo privilegiado de sua conta *dix* são situações engraçadas, relatando que é mais ou menos ser o que ela faz todo dia: “postando coisa engraçada”. Ela acrescenta que a conta *dix* serviria para ela ficar postando suas “retardadices” do dia, e comenta que seus amigos a acham muito engraçada.

Eu acho legal você fazer uma pessoa rir, né? Sei lá, se divertir, e a gente é muito engraçado, a gente se diverte muito fácil. Eu acho legal uma pessoa achar você engraçada, achar que você posta pra fazer ela se divertir, eu gosto muito disso.

Conteúdo das postagens no feed: mais fotos de si

Se Luiz diz ter uma preocupação em não postar muitas fotos de si, Clara parece preferir o contrário. Quando lhe é perguntado que tipo/estilo de foto gostava mais de postar, ela responde de prontidão que gosta daquelas em que está na praia ou fotos de paisagem. Em seguida ela diz que, em seu Instagram, há poucas fotos de pessoas que não ela: “aí tem com as minhas amigas, meu irmão... acho que tem uma com minha mãe e umas três com as minhas amigas.”

3.2.2.8. Curtidas

Através dessa categoria, pretendemos entender que sentido/significado cada entrevistado dá em relação às curtidas que recebe. Da mesma forma, tivemos o intuito de investigar o contrário, isto é, como é não receber o número de curtidas que deseja e os possíveis encaminhamentos disso.

O número de curtidas não importa

Clara e Natália relatam não se importar com o número de curtidas que recebem em cada postagem. Natália comenta que, inclusive, chega a postar duas fotos em um mesmo dia – o que dividiria o foco entre as postagens, levando a um número de curtidas menor em cada uma. Ela vai além, dizendo que, do mesmo modo, o número de seguidores também não importa: “Já foi aberto [referindo-se à privacidade do seu perfil], mas aí ficou uma parada meio chata, porque começa a vir marca e eu não tô interessada em número, meu foco não é trabalho ali e nem quero, sei lá. Não tô interessada”.

Clara declara que não está “nem aí” e que não espera a visualização de ninguém. Entretanto, assume que já houve vezes em que esperou que uma determinada pessoa visse seu *Story*, mas que não se importa com os números das visualizações/curtidas. Por fim, Clara diz: “Não é um milhão de visualizações, mas não é um número que dá pra ficar vendo assim... eu posto e... quem viu, viu”.

Fazer a métrica do Instagram

Atualmente, o Instagram oferece dois tipos de contas: a conta pessoal e a conta comercial. A vantagem da conta comercial em relação à conta pessoal (que qualquer usuário poder ter) é a possibilidade de fazer uma métrica. Mas o que seria fazer uma métrica do seu perfil? É, basicamente, o fato de o Instagram – automaticamente – calcular os alcances e impressões¹⁷, isto é, quantas vezes uma publicação foi acessada e quantos usuários a visualizaram ou a salvaram. A conta pública de Clara é comercial, e ela diz que, apesar de não achar “nada demais” tais ferramentas, ela gosta de acompanhar suas métricas:

Aí quando começou esse negócio de comercial, todo mundo começou a falar: “vou botar esse negócio, dá pra ver curtida, dá pra ver um monte de coisas...”, aí eu botei, mas nem acho que essas ferramentas são “nossa!”, nada demais. Acho legal, mas nada demais, aí eu botei e nunca mais tirei, eu gosto. Acho legal ficar vendo quantas pessoas salvaram... dá pra ver quantas pessoas entraram no seu perfil...

Luiz não possui uma conta comercial, mas diz fazer uso de um aplicativo, chamado “Google Analytics”, que faz os mesmos cálculos. Não à toa, ele comenta que costuma postar mais na parte da manhã, pois é nesse horário que recebe mais curtidas.

O retorno para mim é o like (curtida)

Luiz possui uma opinião diferente de Clara e Natália. Ele diz que, na verdade, não gosta muito de que as pessoas comentem em suas fotos, preferindo que elas não o façam. Para ele, o retorno seria a própria curtida.

Me condeno por me importar com os likes/ Se tiver poucos likes, eu apago

Mas não é sem incômodo que Luiz afirma se importar com as curtidas (*likes*):

Olha, eu vou ser hipócrita em falar que não, mas lá no meu inconsciente importa sim, é uma coisa que você fala: “uou!”. É ridículo isso, me condeno por isso...[...] Porque não é possível que eu tenha me tornado uma pessoa que se importa com *likes* nessa vida, né? (risos) Tem tanta coisa pra eu me

¹⁷ “O “alcance” se refere ao número de contas únicas que viram as suas publicações, ou seja, o número de pessoas que uma conta alcançou. Essa métrica aparece para as publicações e para os Stories. Ao contrário, as “impressões” contabilizam o total de vezes que um determinado post foi visto, ainda que uma mesma pessoa o tenha visto mais de uma vez.

importar, mas você fica assim: “gente, sou uma pessoa que se importa com *likes...*”, olha isso...

Antes, quando recebia poucas curtidas, ele relata que não sentia que tinha feito a postagem direito e a apagava. Menciona, inclusive, que em um curso sobre mídias digitais que fez, a pessoa que o ministrava dizia: “Se a postagem não engaja ninguém, não impulsiona ninguém, você tem todo o direito de apagar”.

O like tem três significados: aprovação (fidelização), identificação ou “quero pegar você”

Para Luiz, o *like* teria três significados. O primeiro refere-se à aprovação, em que pessoas aleatórias, que não sabem nem onde ele está, nem o que está fazendo, nem como está fisicamente, seriam muito fiéis a ele, exemplificando que essas pessoas irão curtir qualquer coisa que ele publicar. A esse comportamento dá o nome de “fidelização”, e esclarece que essas pessoas são aquelas com quem tem uma amizade forte. Alguns *likes* também equivaleriam a uma questão de identificação com a postagem, isto é, ele acredita que em algumas postagens as pessoas que curtiram, provavelmente, estão pensando o seguinte: “nossa, que lugar legal, queria estar aí, vivendo isso”. Por último, existiriam os *likes* que ele receberia de alguém com quem já teve/tem alguma relação amorosa, como se essas pessoas, ao curtirem sua foto, se fizessem presentes, passando uma mensagem de “oi, sumido”, ou seja, “estou aqui”.

As curtidas/likes que importam: das pessoas que tenho um interesse físico e sexual

Luiz declara que não são todas as curtidas que importam, em especial aquelas provenientes das pessoas que estão perto dele. As que realmente importam são aquelas “curtidas das pessoas que eu tenho interesse físico e sexual. Grande parte das curtidas que eu espero são das pessoas que eu tenho interesse físico e sexual, com certeza”.

3.2.2.9. Possíveis incômodos relacionados às redes sociais

Formulamos algumas perguntas a fim de saber se os entrevistados experimentavam algum tipo de incômodo quanto ao uso que faziam das redes sociais, se possuíam alguma autocrítica em relação ao manejo das mesmas, e outras possíveis consequências.

O Instagram atrapalha o cotidiano

Natália reconhece que o Instagram atrapalha, e muito, o seu cotidiano – além de dizer que acha que usa muito o seu celular. Tal interferência prejudica, principalmente, suas funções no trabalho:

Porque o celular é minha ferramenta de trabalho. Eu falo com cliente no telefone. Então, eu acho que eu mexo no celular pelo menos umas cinquenta vezes por dia, com coisa que eu não devia tá fazendo. [...] aí você começa a ver uma história, e eu nem sigo tanta gente, mas quando você vê alguém já mandou: “caraca, você viu isso?”, aí já entro no assunto e já perdi vinte minutos do meu tempo que era pra eu tá produzindo. E eu sou comissionada, né, então não posso perder tempo. [...] Então me atrapalha, cem por cento.

Clara, da mesma forma, acha que o Instagram atrapalhou sua vida:

[...] e eu acho que me atrapalhou muito [o Instagram]. [...] Em tudo... na minha vida toda, de estudo, na escola... na escola que eu comecei com isso, tipo eu tava no terceiro ano, que eu ganhei meu primeiro Iphone e aí quando eu ganhei meu primeiro Iphone que acabou... a gente ficava no WhatsApp na aula, pra estudar... antes de ter internet, eu me lembro que eu tinha que entrar no computador, então era muito mais fácil eu sair do computador e voltar pra estudar, do que ter uma coisa do meu lado que era só eu fazer assim e quando percebia já tava há duas horas na pausa, naquela pausa, sabe, dos estudos (risos), enquanto eu tava nessa pausa... eu até converso com as minhas amigas, a gente sempre fala que com certeza isso atrapalhou muito a gente na escola, porque fez o rendimento cair realmente, porque antes eu tinha que levantar, ficar sentada no computador, tal, MSN, essas coisas e depois do nada era só eu parar e ficar aqui no meu celular, o tempo todo mexendo no celular.

Instagram: uma válvula de escape da mente

Natália identifica o Instagram como uma “válvula de escape da mente”:

O Instagram é uma válvula de escape da nossa mente, né, a gente fica meio pirado, e não adianta que todo mundo que tem Instagram fica pirado, não tem como, porque você tá ali querendo mostrar alguma coisa, então você fica preocupado realmente com o que a pessoa vai pensar, não tem como.

A última frase de Natália – quando diz que fica realmente preocupada com o que alguém vai pensar do que ela se propõe a mostrar – parece entrar em conflito com os momentos em que diz não se importar nem com as curtidas¹⁸, nem com um retorno de suas postagens.

¹⁸ Ver item 3.2.2.8. - Curtidas.

Tem que ter uma inteligência emocional muito grande para lidar com o Instagram

Natália julga ser necessário uma inteligência emocional na utilização do Instagram. Como justificativa, diz que se corre um risco muito grande de pré-julgar as pessoas apenas a partir de seu perfil em tal rede social. Ela declara não saber se possui essa inteligência emocional, uma vez que já deixou de sair com alguns “caras” por conta de não ter gostado do que viu em seus respectivos perfis.

Se sentir vazio: quando as redes sociais começam a incomodar

Como já dito anteriormente, em alguns momentos Luiz se sente vazio, percebendo-se egocêntrico, prepotente ou superficial demais. Seu incômodo surge por achar que estaria se preocupando muito em atingir um ideal que acredita ser dos outros:

[...] de fato o meu conteúdo, assim, a minha inteligência, as coisas que eu gosto de fazer, as coisas que eu acredito, de vida, de mundo e etc. e tal, ficam debaixo de uma imagem de perfeição, pele perfeita, cabelo perfeito, tá magro, tá isso, tá aquilo, tá namorando, tá morando sozinho... então assim, o que é ideal para mim e o que é ideal para o outro...”

Ficar no Instagram o dia inteiro, igual a uma maluca/doente

Apesar de relatar que seus incômodos relacionados ao uso que faz das redes sociais não são tão preponderantes, Clara chega a dizer que fica no Instagram o dia inteiro, “igual a uma maluca”, assistindo aos *Stories* de um influenciador digital que “morre de rir” quando vê. Além disso, a entrevistada afirma que, no caminho para a entrevista, estava no celular o tempo todo, “igual a uma doente”, e termina dizendo que: “esse ano então, vinte e quatro horas que eu fico mexendo no Instagram.”

Ser dependente/viciada

Ao comentar sobre o influenciador digital engraçado que segue, a pesquisadora, ao conhecê-lo, comenta que ele fazia muitos *Stories*. Diante disso, Clara responde que sim, e que, com isso, ele ajudava os viciados (como ela). E, apesar de achar que o Instagram teria benefícios, ela acha que o mesmo a atrapalhou, dizendo ser muito dependente do celular, “tipo viciada”, relatando que, ao acordar de madrugada, a primeira coisa que faz é mexer em seu celular. A pesquisadora pergunta à Clara o porquê de ela se

sentir viciada, e ela responde o seguinte:

Não sei... sinceramente não sei explicar, eu sou muito viciada no meu celular, minha mãe reclama o dia inteiro, meu irmão também, fala: “cara, você não tem outra coisa pra fazer? Fica o dia inteiro aí grudada no celular...”, é raro assim, pra eu ficar desapegada do celular, eu tenho que tá ou na academia ou viajando, que aí eu consigo ficar um pouco menos, sem Internet... sinceramente eu não sei o que me atrai tanto no celular.

3.2.2.10. Relação com a impossibilidade de postar

As perguntas: “Como é viver a experiência de não poder postar? (ex: falta de bateria, sinal etc.)” e “Já tentou parar de usar?” tiveram como objetivo compreender se haveria algum tipo de desconforto diante da impossibilidade de postar e, com isso, aproximar-nos mais do lugar que a documentação visual do cotidiano ocupa na vida de cada entrevistado.

Quando eu viajo, eu consigo ficar sem Internet (mas não por muito tempo)

Clara diz serem ruins os momentos em que não pode postar por algum motivo, como viajar para um lugar que não tem sinal e, portanto, Internet. No entanto, ela diz conseguir ficar alguns poucos dias sem postar e nem ver as postagens dos outros. Ela explica os motivos para consegui-lo:

Quando eu viajo, eu consigo ficar sem... fora daqui... porque eu não vou tá aqui, então, tanto faz o que as pessoas tão fazendo ou não, ou deixam de fazer e aí eu consigo... mas também nada exagerado, se eu tivesse que ficar quinze... uma semana, eu não ia ficar tão legal assim [...].

Fico desconectada quando viajo, mas registro muita coisa

Natália diz que os únicos momentos em que consegue ficar sem o celular são aqueles em que está viajando para um lugar sem sinal. Ainda assim, ela diz registrar muitas coisas, e nos dá o exemplo de uma viagem na qual, assim que o sinal “pegou”, ela não só já estava digitando em seu celular, como logo postou o que havia registrado. Ela justifica dizendo que estava vivendo uma “parada muito irada” (algo muito legal) e queria, realmente, registrar tudo aquilo.

Parar de usar [as redes sociais] não é uma opção

Clara e Natália afirmam nunca terem tentado parar de usar, mesmo com a descrição dos incômodos que o uso das redes sociais traz ao dia-a-dia. Natália diz não ser uma possibilidade a interrupção do acesso às redes sociais, explicando que é algo que ela gosta tanto para o seu lado pessoal como em relação às pessoas com que convive, complementando que acha uma forma legal de se compartilhar várias coisas boas e engraçadas.

Apesar de relatar que “fica igual a uma doente” ou que o uso que faz do celular (na maior parte do tempo através do Instagram e WhatsApp) a atrapalha, Clara diz não ser algo que a incomoda muito, apenas um pouco. Ela conta que havia visto no telejornal que, na Europa ou em outro lugar que não tinha certeza, as pessoas estavam fazendo uma espécie de “*detox* de celular” para que ficassem sem mexer no mesmo. Em seguida, ao ser questionada sobre sua opinião em relação à reportagem, ela responde que:

Não ficaria [sem o celular]... eu até perguntei pras minhas amigas: “vocês ficariam um mês?”, elas: “não...”. Só se eu tivesse sem celular, mas tendo um celular, como eu vou ficar sem mexer, assim? [...] mas eu perguntei pra elas e elas “claro que não”... aí todo mundo lá fazendo *detox* do celular, ficar um mês sem redes sociais, mas eu não faria.

Clara acrescenta que o único momento em que ficou mais tempo sem celular consistiu naquele em que foi roubada. Ainda assim, comenta que não ficou totalmente sem internet, pois ficava mexendo no computador e no iPad¹⁹. Entretanto, relata ter “enchido o saco” de sua mãe para ela comprar um novo.

Com isso, parece que, mesmo com alguns aspectos negativos relacionados ao acesso diário às redes sociais, o incômodo trazido pela possibilidade de ficar sem o celular prevaleceria²⁰.

3.2.2.11. Memória

Esse tema, como dito anteriormente, surgiu a partir das falas de todos os entrevistados. Nelas, foi possível observar um papel importante que o Instagram parece exercer para aqueles: o de ser um arquivo pessoal, em que, a partir das postagens, é

¹⁹ iPad é um *tablet* produzido pela Apple. A partir de suas funções, poderíamos dizer que ele ocupa um lugar intermediário entre o *smartphone* e o computador.

²⁰ Cumpre destacar que o celular é privilegiadamente o dispositivo mais utilizado por todos os entrevistados para acessar as redes sociais.

possível reviver um determinado momento, lembrar de situações passadas que ficaram registradas em seus perfis.

Olhar as postagens para se lembrar/reviver os momentos vividos

Natália diz que, após olhar o Instagram de todo mundo, olha o seu. Com isso, ela diz ficar lembrando dos eventos que aconteceram:

[...] então, eu fico rindo do que aconteceu, se foi um dia então que teve resenha lá em casa, anteontem, eu fico rindo várias vezes, “caraca, olha como foi..?”. Mas não com esse sentimento egocêntrico da coisa, sabe? Mas da lembrança e ver quem comentou, sabe? [...] Como se eu estivesse revivendo aquele momento, sabe?

Ela diz ainda que o Instagram seria o seu portfólio pessoal, mas para que ela pudesse guardar os acontecimentos: “Porque, enfim, outro dia eu fiquei *printando*²¹ várias coisas que eu queria revelar, e aí eu falei: ‘pô, irado, tem tudo no Instagram, tá ligado?’”. Então, sei lá, é uma maneira de eu lembrar mesmo da minha vida”.

Igualmente, Luiz declara adorar olhar suas postagens com frequência, visualizar publicações antigas e ver uma viagem que fez, ou uma pessoa com quem era próximo em determinada época. Ademais, ele diz poder relembrar as fases da sua vida: uma em que não se sentia tão bem com seu corpo, e que, portanto, não tinha nenhuma foto dele; outra em que estava “se sentindo maravilhoso”, e na qual, conseqüentemente, constam várias fotos suas, entre outras. Por conta disso, Luiz chama o Instagram de “um grande arquivo nosso”. Ele também faz uma separação em relação aos dois lados que as redes sociais teriam:

Então, acho que a rede social tem esses dois lados, tem um lado muito obscuro que você fica em contato com sentimentos momentâneos e tem um lado muito bacana de você relembrar momentos muito bacanas também, porque como você só posta felicidade, né? Você lembra a felicidade, então num dia mais triste ou mais sentimental, você vai ali atrás, no seu próprio e vai enxergar, ou vai num de um amigo.

²¹ “Printar” vem do verbo em inglês “print” em que os significados mais utilizados são imprimir e gravar. Comumente, quando se fala que alguém “printou” algo, quer dizer que, através de um mecanismo que a maioria dos *smartphones* tem, é possível tirar uma foto do conteúdo que aparece em sua tela naquele momento.

Se observar no Instagram: reviver momentos e se sentir vivo

Da mesma forma que Natália, para Luiz, as postagens antigas não são apagadas porque é uma forma que ele encontra de reviver os momentos. Ao mesmo tempo, quando lhe é perguntado o que sente ao voltar atrás para ver essas publicações, ele descreve que o faz para se sentir vivo, e conclui: “[...] eu me sinto muito feliz por ter passado por essas coisas, ter percebido coisas e talvez outras coisas que eu tô percebendo naquele momento, ali, sabe? Tipo... de ter conseguido, sei lá, amadurecer, né... de ter me autoconhecido, né, melhor...”

Fico toda hora “tirando” e “botando” as fotos: a função “arquivar” do Instagram

Clara relata um uso frequente da função “arquivar” do Instagram. A partir dela, ao invés de precisar deletar permanentemente algumas fotos, ela pode arquivá-las quando achar que determinada foto não “combina” mais com o seu álbum de fotos, da mesma forma em que faz o movimento contrário, isto é, o de retirá-la de seu arquivo, integrando-a novamente ao seu *feed*:

Às vezes eu vou descendo, aí eu: “ah, não quero mais essa foto”, aí eu tiro, aí “ah, quero que ela volte”, aí e volto. Por isso que eu gosto desse negócio de arquivar, porque eu fico toda hora tirando e botando. Às vezes eu olho e falo: “ah nada a ver essa foto aqui nesse meio”, aí eu tiro. Aí eu falo: “não, quero botar de novo, porque eu gostei da foto”, não me importa se tá combinando ou não, aí eu boto de novo.

Instagram como forma de registrar a vida

Natália diz já ter perdido muitos celulares e, com isso, suas fotos. Com o Instagram, ela se viu diante da possibilidade de, mesmo perdendo algum celular, continuar a ter a sua conta com suas fotos:

E aí, como eu nunca tive computador, que é uma coisa que eu nunca liguei, então minha vida sempre foi no celular, então eu sempre perdi, tem viagens minhas que eu não tenho mais nada, tem momentos que eu registrei que eu queria ter aquilo, coisas de ex-namorados, enfim, coisas que eu vivi mesmo e que eu perdi por conta de ter perdido o celular. Então quando esse lance do Instagram apareceu foi uma forma de eu registrar o momento.

3.3. Conclusão

Fica bastante ressaltado, a partir do material apresentado acima, que as redes

sociais parecem cumprir um papel importante nos mais variados aspectos da vida de cada entrevistado. Os elementos provenientes desse material trazem uma série de questões relevantes no que diz respeito às novas formas de construção subjetiva que se experimenta nos dias atuais, demonstrando como essas plataformas seriam, ao menos, um dos meios propícios para tal. Nesse sentido, além de ser muito vasto, o tema se torna um campo fundamental para a investigação psicanalítica. Dentre os diversos aspectos que surgiram nas entrevistas, destacam-se alguns: a memória, a fantasia, a identificação e a relação com a alteridade, além da intimidade e a extimidade.

Capítulo 4: Discussão

Trabalhamos, até aqui, com um conjunto de conceitos teóricos pertencentes tanto à psicanálise quanto aos campos antropológico e sociológico, pelo fato de esta pesquisa se localizar em uma interseção entre psicanálise e cultura. Além disso, apresentamos, especificamente no capítulo anterior, o material coletado em nossa pesquisa de campo, isto é, entrevistas presenciais com indivíduos que relatavam postar com frequência algum conteúdo imagético nas redes sociais. É chegado o momento de empreender uma discussão por meio da articulação dos capítulos teóricos com alguns aspectos provenientes das entrevistas.

Importa destacar que não é à toa que nos referimos a “alguns” aspectos – e não todos –, justamente porque nosso objetivo é o de partir dos conceitos teóricos apresentados ao longo da dissertação para buscar, nas entrevistas, elementos que possam interrogá-los. Isso traz, inevitavelmente, alguns limites quanto à análise do material e, conseqüentemente, quanto à discussão. Portanto, alguns pontos – não menos interessantes – que surgiram ao longo das conversas com os entrevistados não serão trabalhados por ora, para que possamos nos ater ao nosso propósito.

Da mesma forma, ainda que tenhamos nos utilizado de categorias clínicas – a saber, a neurose e os funcionamentos limites –, foge do escopo dos objetivos desta pesquisa realizar uma análise clínica dos entrevistados. Nosso intuito é, antes, o de encontrar alguns elementos que contribuam para compreendermos a relação entre as subjetividades contemporâneas e o fenômeno de documentação visual do cotidiano, bem como o de poder provocar possíveis questionamentos acerca do tema. Esta pesquisa, em suma, possui um viés eminentemente exploratório.

4.1. A experiência da multiplicidade: possíveis mudanças acerca da autenticidade e da relação com a interioridade nos dias atuais

Vimos, no primeiro capítulo, que o sujeito moderno e a noção de interioridade possuem uma relação íntima. Tal relação, no entanto, foi construída – ou melhor – foi inventada. Através do exercício árduo e contínuo da introspecção e, portanto, da reflexão sobre si, os sujeitos visavam a um melhor conhecimento de sua própria verdade interior. Tratava-se de um exercício solitário, que não podia ser delegado a outrem. Aquele que desejasse conhecer a si mesmo era

levado ao recolhimento, preferencialmente nos esconderijos de seu lar, pois a exibição de si – na modernidade – era encarada como um atentado ao recato, um sinal de vulgaridade.

Em contrapartida, observa-se hoje um outro cenário, bem distinto daquele que acaba de ser exposto. Vemos a maioria das pessoas, a todo tempo e em muitos lugares, com seus *smartphones* nas mãos, registrando cada instante por meio de fotos ou vídeos. Porém, registrar para si, a fim de acessar o álbum virtual posteriormente, já não mais parece ser o único objetivo delas. Mais importante que guardar para si é compartilhar os registros visuais com os outros, para que possam ver e ser vistos – muitas vezes, acrescente-se, em tempo real. “Exibicionistas”, julgariam alguns. No entanto, acreditamos ser mais proveitoso considerar o que um sujeito deseja quando posta suas experiências nas redes sociais.

A partir do material das entrevistas, podemos encontrar elementos significativos a esse respeito. Os temas *Demanda das postagens* e *Conteúdo das postagens* indicam algumas pistas nesse sentido. Situações que antes eram guardadas a sete chaves, ou até nos obsoletos diários íntimos, passaram a ser expostas em tais plataformas virtuais. No entanto, como vimos, a virtualização da identidade não é sinônimo de que o eu deixa de existir; pelo contrário, implica na possibilidade de se jogar com as aparências – no plural –, o que parece ser uma nova forma de se conhecer (se pudermos, é claro, recolher seus frutos através de uma atualização).

A partir disso, nos perguntamos se tais mudanças apontariam para uma modificação do modelo narcísico tal como apresentado por Freud em 1914: o modelo da “Sua Majestade, o bebê”. Tal modelo tinha como referencial um ideal de heróis e princesas, em que eles possuíam não apenas um papel bem delimitado, como também um roteiro a ser seguido para que fosse possível alcançá-los em algum grau. Constata-se, a partir das entrevistas, que na contemporaneidade se trata muito mais de uma exploração das diversas facetas que o eu pode comportar, de forma que esses heróis e princesas mudaram, perdendo o caráter de referencial permanente (PINHEIRO, 2002). Nesse sentido, todos os entrevistados relataram ver nas redes sociais uma maior facilidade no que se refere à multiplicidade de referências e possibilidades, tanto na construção de si quanto no que tange às suas relações interpessoais. Evoquemos, novamente, uma das falas de Luiz que corrobora o que acabamos de evidenciar: “É tanta gente... aquilo ali é um catálogo... claro, tem as pessoas possíveis e tem as pessoas não possíveis”.

A partir das inúmeras possibilidades oferecidas pelas tecnologias digitais, observamos como a própria noção de autenticidade sofre algumas transformações: sua importância ainda

se faz presente, isso é certo; porém, os meios para atingi-la é que aparentam ter mudado. Luiz fala claramente de seu desejo de “enganar o outro”, sem que com isso se sinta menos autêntico. Ao contrário, ele relata ser uma estratégia de aproximação com seus seguidores, de forma a fazer com que se sintam mais próximos dele, sendo até mesmo uma tentativa de estreitar os laços com os mesmos. Para tanto, diz se “vender como pessoa”, o que, para ele e a princípio, poderia remeter ao sentido sexual do ato. No entanto, mesmo dizendo que “acha muito louco” esse movimento de se vender como pessoa – em termos de sua personalidade –, isso, muitas vezes, faz com que ele consiga atrair efetivamente seu “público” e, logo, fazer com que seus espectadores se sintam mais próximos dele – o que, em termos psicanalíticos, pode ser expresso como ele conseguir com que se identifiquem com ele. Voltaremos à questão da identificação mais adiante.

Tal fato encontra semelhança com o que Bruno (2013) afirma em relação à ideia de que a aparência e o artifício não são menos verdadeiros do que o que se esconde por detrás deles. Ao invés disso, a exterioridade – e, portanto, as partes visíveis e criadas – fazem parte do próprio eu. E, como Costa (2001) aponta em relação a uma certa libertação da “tirania da intimidade”, conforme descrita por Sennett (2014), pode-se constatar um aumento da importância do olhar do outro no processo – sempre renovado – da construção de si.

Romão-Dias (2006), a partir de sua pesquisa de doutorado, já prenunciava tal experiência de multiplicidade, correlacionando-a a uma certa vivência de expansão subjetiva, de modo que, através do meio virtual, os sujeitos poderiam experimentar a sensação de ter a capacidade de poder fazer mais coisas, e de agir de mais formas do que fora da Internet. No entanto, sua pesquisa foi feita com usuários que se utilizavam de *nicknames*, criando-se personagens com diferentes atributos físicos e psicológicos. Ao produzi-los, tais sujeitos podiam vivê-los, moldando-os à sua própria fantasia – expansão subjetiva que poderia vir ou não acompanhada de uma descontinuidade entre o que viviam fora e dentro dessas plataformas virtuais. Para alguns, como vimos a partir do relato do Sr. Mistério – e como bem demonstrou Tisseron (2015) –, é possível tirar proveito das virtualizações, para atualizá-las em seguida na realidade. Para outros, estar *offline*, isto é, longe das telas, é sinônimo de uma descontinuidade em relação aos personagens criados, de forma que alguns relataram até mesmo dificuldade de incorporar aspectos de tais personagens em suas relações interpessoais fora do ambiente virtual.

No que se refere aos nossos entrevistados, nenhum deles se utilizam de *nicknames* em seus perfis. Contrariamente, apresentam-se com seus próprios nomes e não parecem desejar manter o anonimato através de apelidos ou outros pseudônimos. Aqueles que o fazem,

configuram-se como perfis *fakes* que, geralmente, possuem como intuito ou impedir que sejam vistos por determinadas pessoas⁴⁰, ou realmente se passar por outra pessoa, como no caso do perfil composto por fotos exclusivamente de Clara que suas amigas descobriram. Mesmo sem um conhecimento aprofundado a respeito da legislação brasileira, sabe-se que o ato de se passar por outrem é considerado crime em alguns casos. Não é à toa que Clara se questiona se poderia processar o autor do perfil *fake*.

A única exceção em relação às afirmações acima é o caso de Natália, particularmente quando se utiliza das fotos de um outro perfil para passar alguma mensagem para seu público. Em tais situações, ela acredita que essas fotos demonstram, de uma maneira melhor do que se ela própria o fizesse, a mensagem que deseja transmitir. Entretanto, isso ocorre somente em momentos pontuais. Além disso, Natália não se passa pela pessoa de quem encaminha a foto, utilizando-a apenas como suporte para ajudá-la a transmitir um sentimento que está querendo passar em uma dada ocasião. Inclusive, trata-se de um perfil de uma figura pública, a qual não só parece admitir, mas desejar que suas fotos sejam compartilhadas.

O que queremos destacar é que, ainda que seja possível observar que os entrevistados aqui expostos também se utilizem de artifícios e atributos que, algumas vezes, assumem não ter, eles não se valem de *nicknames* e, mais ainda, do anonimato. Talvez porque, naquele momento em que Romão-Dias efetuou sua pesquisa⁴¹, não se tinha acoplado, em um mesmo aparelho, uma câmera digital com uma boa resolução que permitisse o compartilhamento de fotos em uma plataforma digital em tempo real. No entanto, como já vimos, não queremos dizer que a invenção e o aprimoramento de tais aparelhos portáteis tenham culminado inevitavelmente em um maior movimento de visibilidade e, portanto, de extimidade. Em suma, é interessante atentar para o fato de que, hoje, parecemos estar em uma cultura que não mais almeja se esconder por detrás de *nicknames*, mas que, pelo contrário, deseja ser vista e até reconhecida em sua própria imagem.

Sibilia (2015) comenta que a hipótese que guiou o seu ensaio “Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível”, que expusemos no segundo capítulo, foi a de que a complexidade e a ambiguidade que configuram a produção do eu na atualidade é constatada nas inúmeras tentativas de criação de personagens verossímeis que se encontram em voga. No entanto, o ponto que nos chama atenção é o de que essa

⁴⁰ Por exemplo, quando o sujeito quer visualizar os *Stories* de alguém que prefere que não saiba que se está interessado, ou de alguém que não faz parte de seu círculo de amizades.

⁴¹ A pesquisa de campo foi realizada no momento de sua dissertação de mestrado, em 2001.

verossimilhança não se apoia mais em uma essência interiorizada – e, acrescentemos, nem à criação de personagens fictícios. Ao contrário, o estatuto do que é verdadeiro e autêntico está apoiado na capacidade de *aparentar* e mostrar, isto é, de inventar e “performar”. Isso significa dizer, de acordo com Sibilia (2015), que os sujeitos estão “fortemente apoiados em um eu considerado verdadeiro e cuja existência se apresenta com toda a legitimidade do real” (p. 363).

Tendo em vista essa discussão, voltemos à fala de Natália sobre as mensagens de autoajuda que postou logo após o término de um namoro, a qual expusemos na categoria *Postar para ser*. A entrevistada não apresenta um conflito em se mostrar sendo o que ela, na realidade, gostaria de ser mas (ainda) não é:

Eu quero ver pra eu ser aquilo. Então quando eu mandava [no sentido de postar] essas mensagens [de autoajuda] eu queria tá sentindo aquilo, mas eu não tava sentindo, entende? É como você estivesse conversando com o espelho... Eu queria ser daquela maneira, mas não é o que você é, tá ligado? Aí é isso, quando a coisa tá muito exagerada, quando dá muita ênfase no assunto nem cem por cento você é daquilo, mas tá querendo ser de repente (grifos nossos).

Parece que, para ela, postar uma imagem que não reflete o que ela acredita ser em sua essência serve muito mais ao propósito de uma construção de si do que de um desejo de enganar o outro. Assim sendo, poderíamos supor que, ao postar esse tipo de conteúdo idealizado, ela poderia, talvez, sentir-se mais próxima de atingi-lo? Ao menos, é possível observar como Natália se vale de sua fantasia, ou melhor, de uma exteriorização da mesma, na tentativa de se apropriar de determinado aspecto que ela imagina ser interessante para o enfrentamento de uma dada situação.

Tisseron (2015) aponta ainda para as diferenças entre três categorias que são muitas vezes confundidas entre si, e até mesmo usadas, no limite, como sinônimos: o devanear, o sonhar e o imaginar. O devaneio não faz parte nem da vida real, nem da vida imaginária. A partir dele, podemos figurar situações extraordinárias, mas sem vínculo com a vida concreta. É o que se observa em algumas pessoas que encontram, nos devaneios, um refúgio onde podem se esconder em um mundo interior fantástico. Em alguns casos, eles podem até mesmo funcionar como um vício, sendo o sujeito invadido por imagens insistentes que realizam uma forte pressão sobre seu psiquismo. Os sonhos acordados, diferentemente, são construções psíquicas nas quais o sujeito participa ativamente. Ele elabora cenários em que são inseridas pessoas que fazem parte de sua vida, mas que por trás das quais se escondem figuras psíquicas interiorizadas que foram criadas ao longo de sua história infantil. Os sonhos acordados têm, dessa forma,

maiores possibilidades de se ligar com a realidade pelo fato de podermos interrompê-los, tomando consciência de sua existência.

Já a imaginação, para Tisseron (2015), relaciona-se intimamente com a transformação da vida real. Como exemplo, o autor evoca aquelas situações em que precisamos nos preparar para o encontro com alguém, imaginando um diálogo fictício – isto é, antecipando-o. A imaginação, portanto, antecipa as transformações determinadas pelo sujeito, objetivando uma realização. Em vista disso, poderíamos supor que as postagens de mensagens de autoajuda de Natália seriam uma forma de imaginação, que se exterioriza através da rede social com o fim de promover uma transformação de sua realidade? Nesse caso, o destaque é para o desejo que parece acompanhar o ato mesmo de postar, isto é, a materialização desses conteúdos imaginativos, que se valem de um suporte exterior: o olhar do outro.

Esse último ponto poderia nos remeter ao recurso, característico dos funcionamentos limites, de *metteur en scène* – isto é, de colocar a cena psíquica no exterior para que tais sujeitos consigam existir. No entanto, ainda que notemos, a partir das entrevistas, um grande investimento na exteriorização das fantasias através das postagens, localizamos esse movimento mais como um suporte adicional à fantasia do que como uma necessidade referente a uma “falta a ser”, como explicitado no item sobre aquela configuração subjetiva.

Os poetas, os romancistas – e, inclusive, muitos psicanalistas – exploraram o tema da ausência, segundo o qual a representação psíquica se associa ao desejo de preencher a falta do objeto concreto, acrescentando que o desejo da imagem emerge no momento mesmo em que a realidade deixa de existir:

O ser humano também é movido pelo desejo de dar consistência material às ilusões que habitam seu espírito, para vê-las com os olhos da carne e não apenas com os do espírito (Tisseron, 1995). E esse desejo se origina no fato de o homem ser ele próprio a primeira máquina que fabrica as imagens com as quais se envolve. [...] Quando o objeto já não existe, sua imagem pode, com efeito, continuar a manter a ilusão de sua presença; e quando ele nunca existiu sua presença ilusória através da imagem interposta pode ser vinculada a uma realidade alternativa (TISSERON, 2015, p. 18).

A partir disso, questionamos se aqui nos encontramos diante daquela função antecipatória, própria do eu, tratada na parte do primeiro capítulo dedicada à neurose. Tisseron (2015) admite o virtual tanto como uma possibilidade de antecipação quanto de uma transformação. A esse respeito, o autor evoca a obra de Serge Viderman (1970) intitulada “A construção do espaço analítico”. Nesta, Viderman (1970) defende que não existiria uma memória do passado traumático a ser revelada com a ajuda do psicanalista, mas que seria o

próprio psicanalista que permitiria que seu paciente a construísse a partir das interpretações que fornece.

Da mesma forma, quando um paciente relata sua fantasia na sessão, o afeto ligado a ela se atualiza na transferência. Ou seja, o analisando toma, ao menos parcialmente, o analista como objeto, fazendo com que a virtualidade psíquica se atualize simultaneamente em um discurso e em um objeto presente: a fantasia “se encarna” nessa situação. Tisseron (2015) prossegue afirmando que tal fantasia antecipada, que é criada junto a um terceiro, expressa ao mesmo tempo um desejo de elaboração e um desejo de colaboração. Nas palavras do autor: “Só depende de um terceiro, e particularmente do analista, aproveitar a ocasião e apoiar-se nesse dinamismo para permitir que o paciente evolua sua relação com o mundo” (TISSERON, 2015, p. 34). Poderíamos nos perguntar se os múltiplos olhares nas redes sociais, que parecem testemunhar uma tal experiência, funcionariam como uma outra forma de apreensão da mesma, mais socializada e compartilhada?

É possível observar esse movimento a partir da fala de Natália, quando diz que postar seria uma forma de “desabafo mental”. Ela parece se preocupar mais em compartilhar uma mensagem do que endereçá-la especificamente a alguém, ainda que em alguns momentos o deseje. O que nos chama a atenção é precisamente a exteriorização de tais mensagens por meio das redes sociais: ou seja, se antes isso fazia parte de um diálogo do sujeito consigo mesmo, agora tem como intermediação o olhar do outro. Poderíamos presumir que essa é uma forma de ampliar as reflexões íntimas da própria vida? Talvez, ao virtualizarem uma certa experiência, exteriorizando-a a partir de fotos ou vídeos, os sujeitos busquem efetuar um recuo de si mesmos, para conseguirem, em um momento posterior, atualizá-la de uma maneira que lhes faça mais sentido.

Notamos, igualmente, como a rede social pode servir à função de atender aos projetos pessoais de cada um. Natália comenta que posta sua ida à academia para motivá-la a retornar ao mesmo local no dia seguinte. Luiz, por sua vez, explica que, em alguns momentos, posta com o intuito de aumentar a sua autoestima:

[...] eu consigo utilizar ela [a rede social] pra mim, apesar de criar conteúdos para o outro, eu utilizo ela pra mim, como eu faço isso? Quando eu posto uma foto minha, que eu sei que o outro vai curtir, mas aquilo dali alimenta o meu ego, então isso foi pensado, isso não foi jogado, do tipo: “Olha, uma foto bonita...”, é do tipo: “nossa, olha...”.

4.2. Identificação e relação com a alteridade

Os termos “influenciar” e “ser influenciado” estão cada vez mais em voga, culminando até mesmo, como vimos, em um novo tipo de profissão: os influenciadores digitais. Entretanto, o ato de influenciar pressupõe que os outros não apenas tomem conhecimento de determinado elemento que queremos expor – através do movimento denominado por Tisseron (2001) de “extimidade” –, como também crer que compartilham dos mesmos valores que nós, identificando-se a nós mesmos, e vice-versa. Mas de que tipo de identificação se trata nesses casos? Como dito, não procuramos encontrar respostas prontas; no entanto, a partir do material apresentado, é possível destacar algumas semelhanças com determinadas categorias que foram trabalhadas ao longo desta pesquisa.

Quando Natália declara que “O Instagram já diz tudo sobre a pessoa”, ou que consegue entender o que o outro está passando somente pela visualização de suas postagens, podemos realizar uma aproximação disso com o modelo fantasmático próprio da histeria. Como vimos, o processo de identificação por traços pressupõe a possibilidade de fantasiar, pois, como nos lembra Pinheiro (2002), “só posso me identificar, no modelo por traços, se puder me colocar no lugar do outro, se puder achar que desta forma posso ter acesso à subjetividade a ponto de interpretá-la” (p. 168). Esse exercício fantasmático não faz parte de um mecanismo novo. Com efeito, ele é descrito desde os primórdios da teoria psicanalítica, e ainda se faz presente nas subjetividades contemporâneas. Ainda que Natália acredite saber o que se passa na vida sentimental de alguém através de suas postagens, ela não considera ser o seu julgamento uma verdade absoluta. Pelo contrário, ela relata saber que, muitas vezes, pode estar enganada em relação a sua opinião sobre alguém, e se condena por fazê-lo.

Observa-se, nesse caso, o paradoxo que Tisseron (2011a) descreve sobre as relações nas redes sociais: ainda que o espaço virtual tenha diluído as fronteiras geográficas, aumentando com isso a possibilidade de comunicação entre os jovens em um intervalo de tempo antes inimaginável, acaba que, ao final, eles se aproximam somente daqueles que julgam compartilhar dos mesmos interesses e preocupações que eles. Esse movimento é particularmente notável quando Natália diz que já descarta, de antemão, os “caras” que pressupõe não “combinar” com a sua vida. Ou, ao invés disso, quando deseja se aproximar daqueles que expõem conteúdos que, a seu ver, seriam mais condizentes com seu estilo de vida.

Da mesma forma, Luiz relata acreditar que algumas pessoas, ao visualizarem suas postagens, poderiam pensar o seguinte: “esse menino, quando ele quer emagrecer, ele vai lá e

emagrece, esse menino é viajado, esse menino vai *em* lugares legais”. Em outro exemplo, ele atribui três significados às curtidas⁴², sendo que um deles teria justamente o sentido de “identificação”. A esse respeito, o entrevistado explica crer que algumas curtidas que recebe são devidas a uma possível identificação dos seguidores com o conteúdo que ele postou, supondo que eles pensariam: “nossa, que lugar legal, queria estar aí, vivendo isso”. Observa-se, a partir desses exemplos, como a fantasia de Luiz em relação ao que imagina se passar pela cabeça de seus espectadores possui grandes semelhanças com o modelo fantasmático da histeria. De fato, os entrevistados parecem almejar o acesso à subjetividade tanto de seus seguidores como daqueles que observam e, com isso, tornar familiar todos os mistérios que perpassam as relações humanas, pois, como vimos, a identificação serve como um meio de tornar semelhantes as diferenças.

Em certos trechos das entrevistas, surgem elementos que lembram aspectos característicos dos funcionamentos limites. Cabe indicar, mais uma vez, que não temos a intenção de classificar os entrevistados em nenhum modelo subjetivo, mas questionar se poderíamos supor a existência de elementos, geralmente atribuídos aos funcionamentos limites, na própria sociabilidade e cultura contemporâneas.

Nesse sentido, através da fala de Luiz, na qual diz ainda não saber separar os momentos em que é fiel a si mesmo e em que é fiel ao outro, nota-se um certo incômodo ao perceber as situações em que sua motivação para a produção de algum conteúdo se relaciona ao desejo de agradar os seus seguidores – o que chama, algumas vezes, de “vida Instagramada”. Nesses momentos, o objetivo parece ser justamente o de sustentar o interesse dos outros, aspecto que aparece de modo radical nos funcionamentos limites. Voltemos a uma das falas do entrevistado:

[...] de fato o meu conteúdo, assim, a minha inteligência, as coisas que eu gosto de fazer, as coisas que eu acredito, de vida, de mundo e etc. e tal, ficam debaixo de uma imagem de perfeição, pele perfeita, cabelo perfeito, tá magro, tá isso, tá aquilo, tá namorando, tá morando sozinho... então assim, o que é ideal para mim e o que é ideal para o outro.

Ademais, Luiz relata sentir que é muito influenciado pelos outros, fato que o incomoda. Não à toa, ao perceber que sua vida está se baseando em um retorno externo, declara dizer a si mesmo o seguinte: “[...] isso não tá legal porque você tem que viver sua vida e se o retorno externo vier, beleza, se não vier, tipo, dane-se, segue sua vida e é isso...”. O encaminhamento disso consiste, muitas vezes, em um recolhimento do investimento para si, diminuindo o

⁴² Ver a categoria: *O like tem três significados: aprovação (fidelização), identificação ou “quero pegar você”*.

contato com as redes sociais, fazendo com que, até mesmo, passe a ser um mero espectador da vida alheia. Ora, não foi precisamente esse movimento oscilatório – de se fechar e de se abrir – que Gondar (2014) apontou ser extremo nos funcionamentos limites, e que, no entanto, seria comum a todos nós?

Natália e Clara, apesar de comentarem não possuir uma preocupação muito grande em relação ao conteúdo do que irão postar e nem em relação à opinião dos outros, em outras ocasiões, paradoxalmente, dizem se preocupar com o retorno externo. Natália chega a dizer que todo mundo fica “pirado” com o Instagram, justamente porque não há jeito de, segundo ela, não ficar preocupada com o que os outros irão pensar.

Ademais, as redes sociais, em conjunto com as curtidas e as visualizações, parecem contribuir para a ideia de que “há sempre alguém pensando em mim” (TISSERON, 2011a). Natália declara, por exemplo, que “80%” do conteúdo que posta teria como propósito “passar uma mensagem”. E completa: “você tá querendo expor realmente o que você tá vivendo e você acha que alguém vai ver [...]”. A partir disso, seria a rede social uma das formas disponíveis na cultura contemporânea de abrandar uma possível angústia de abandono?

Em contrapartida, todos os entrevistados revelaram situações em que se sentiram invadidos pelos outros através do contato com tais plataformas virtuais, denotando preocupação em relação ao seu espaço íntimo. Em primeiro lugar, temos o exemplo de Clara, que criou uma conta *dix* para postar conteúdos considerados mais íntimos, os quais apenas poderiam ser visualizados por amigos próximos em quem confia. Ela também assume o sentimento de medo que lhe ocorre toda vez que imagina o alcance que suas fotos podem ter; isto é, a partir do momento em que posta algum conteúdo em sua conta aberta, ele passa a ser de domínio público e, ao menos, passível de ser repassado a outras pessoas por seus seguidores. No caso de não mais se sentir confortável com a visualização de uma determinada pessoa, contudo, ela a exclui de sua rede social.

Ao mesmo tempo, Natália comenta sobre a situação em que um homem, que a seguia no Instagram, ao vê-la pessoalmente em uma festa, aproxima-se dela para abordá-la. Para ela, a atitude dele foi “um pouco agressiva”. Já Luiz relata evitar postar conteúdos muito íntimos, o que poderia implicar crítica por parte de seus seguidores. Para tanto, ele diz postar conteúdos “bem superficiais”, para que aqueles não achem que estão “entrando” em sua vida. No entanto, a linha entre um conteúdo pessoal e um superficial pode ser tênue, pois o entrevistado receia expor elementos de sua vida que, eventualmente, não quer que determinadas pessoas saibam.

O exemplo que nos fornece a respeito do assunto é bem ilustrativo: o incômodo provocado quando alguém “descobre” o lugar de uma tal foto que ele postou, mas não identificou – ou, nos termos do Instagram, “marcou”. Vale transmitir novamente sua fala em relação a tais situações:

Porque a pessoa tem que me respeitar...(risos), *respeitar o meu espaço de rede social*. Como seria respeitar o espaço de rede social? Se eu não marquei o lugar, deixa ele ali, entendeu? Guarda pro seu coraçãozinho ali, que é a [nome do local], não precisa falar: “[nome do local]!”. E como é isso? Que eu apago agora...[...] porque as pessoas têm que respeitar meu espaço, eu não marquei nada, essa é a intenção da situação...[...] E tu fala: “não, me deixa... *meu Instagram, minhas regras!*” (grifos nossos).

Pode-se notar, a partir desses exemplos, um possível paradoxo entre o desejo de se expor e o receio correspondente de que os outros possam invadir seus espaços e, com isso, sua intimidade. Esse aspecto nos faz lembrar daquele próprio aos funcionamentos limites: o par angústia de abandono *versus* angústia de intrusão. No entanto, como evidencia Tisseron (2011b), o movimento de extimidade pressupõe a construção e a preservação de um espaço íntimo – espaço este que conseguimos notar claramente como fazendo parte da vida e do cuidado de todos os entrevistados. Para o autor, o desejo de extimidade só é estabelecido se, antes, o de intimidade for satisfeito (TISSERON, 2011b). Hoje, o que parece se transformar é justamente o fato de que as fronteiras que antes separavam – com mais precisão – o que era próprio dos âmbitos público e privado se tornaram mais fluidos. Nesse aspecto, aproximamo-nos da ideia utilizada por Gondar (2014) para fazer um contraponto àquela de fronteira: qual seja, a ideia de limiar, que não apenas separa dois territórios, como permite, igualmente, a transição entre eles.

4.3. Incômodos quanto ao uso das redes sociais

Acabamos de citar alguns exemplos nos quais os entrevistados relataram sentir algum tipo de desconforto quando do manejo de seus perfis nas redes sociais. No entanto, como observamos no item “Possíveis incômodos relacionados às redes sociais”, são abundantes as situações em que esse sentimento se faz presente em suas vidas. Clara e Natália admitem que o uso das redes sociais atrapalha seu cotidiano, por ficarem mais tempo do que gostariam acessando tais plataformas. Natália relata prejuízos em seu ambiente de trabalho, e Clara assume que, ao ficar muito tempo em seu celular, “igual a uma maluca/doente”, acaba não estudando tanto quanto deveria, chegando a se autodenominar “viciada”. Contudo, ela diz não

saber o que a atrai tanto no celular, informando inclusive que seus familiares reclamam do tempo que ela dispende diante da tela. Já Luiz descreve sentir mal-estar ao se perceber por demais egocêntrico, superficial ou prepotente nos ambientes virtuais, atribuindo isso a uma sensação de vazio.

No item “Relação com a impossibilidade de postar”, exploramos como os entrevistados se sentiam em situações nas quais se encontravam impedidos de postar, fosse por estarem em lugares sem sinal, fosse pela ausência de seus *smartphones*. Clara diz que o único momento no qual consegue ficar sem postar é quando viaja, justificando que, por estar fora de sua cidade, não se importaria tanto com o que os outros estão fazendo. Já Natalia, além de declarar que sente uma necessidade de postar, diz que apenas não o faz quando viaja para algum lugar sem sinal.

Além disso, procuramos investigar a possibilidade de eles desejarem, por si próprios, parar de postar por conta de algum dos incômodos relatados. Todavia, nenhum dos entrevistados sequer cogitou parar de utilizar as redes sociais ou o celular. Quando questionadas sobre o assunto, Clara e Natália responderam de prontidão que não consideram tal possibilidade. Logo, diante de todos os incômodos relatados, o que parece prevalecer é o de, justamente, estar na impossibilidade de acessar as redes sociais.

A partir disso, voltemos à discussão apresentada no segundo capítulo acerca do uso problemático dos espaços virtuais. Apresentamos algumas visões que abordam o contato excessivo com a Internet sob um viés patológico. Na própria literatura psicanalítica existente sobre o tema, encontramos, em sua maioria, perspectivas que privilegiam a face patológica e, portanto, negativa do uso da Internet, relacionando-o à categoria de compulsão ou, até mesmo, de dependência. Poucos autores, a exemplo de Tisseron (2001; 2007; 2011; 2015), Bruno (2013) e Romão-Dias (2006), buscam explorar o tema em sua positividade, pensando quais os aspectos provenientes da interação com a Internet e com as redes sociais se mostram interessantes para que possamos pensar nas especificidades próprias do sujeito contemporâneo. E, ainda que tenhamos estabelecido um modelo comparativo com o passado, não o fizemos com o intuito de evidenciar a ideia de déficit ou de falta em relação a esse modelo; contrariamente, procuramos mostrar as diferenças entre um e outro.

Apesar de descreverem incômodos no que diz respeito às relações que mantêm com os aplicativos citados, nenhum participante relatou ter algum tipo de sofrimento significativo com seu uso. Pelo contrário, ainda que admitam o uso excessivo dessas plataformas virtuais, a

possibilidade de se desconectar das redes sociais é aquela que parece acarretar um maior sofrimento.

4.4. Memória: possíveis transformações

Luiz e Natália partilham de um ponto em comum: ambos usufruem do Instagram como uma maneira de relembrar o passado. Para Luiz, essa rede social seria como “um grande arquivo nosso”; para Natália, uma importante invenção que fez com que, mesmo havendo a perda de celulares, suas lembranças continuem preservadas. Parece, a princípio, que o ato de poder visualizar as fotos antigas pode ser uma maneira de reatualizar os acontecimentos, de forma a ressignificá-los. Logo, a partir das “infinitas cápsulas de tempo parado, faíscas do próprio presente sempre presentificado” (SIBILIA, 2016, p. 181), isto é, das imagens fotográficas, a relação com a memória parece ter sofrido algumas transformações.

Aquele esforço de voltar no tempo, através do exercício da rememoração, parece se simplificar a partir da fotografia. No entanto, o advento desta não é tão recente. O que teria mudado, então? Como Natália bem ilustra, as fotos e os vídeos postados nas redes sociais não pertencem nem a um álbum, guardado no fundo do armário, nem habitam o interior dos celulares, perdendo-se com eles. Tais arquivos ultrapassam as barreiras espaciais, habitando todos os dispositivos nos quais seja possível instalar o Instagram. Basta ter um *smartphone*, um *tablet*, um *notebook* que, imediatamente, podemos acessá-los.

O filósofo Michel Serres escreveu um livro chamado “Polegarzinha” (2013), título que se refere ao nome da personagem principal. Trata-se de uma adolescente que envia SMS com os polegares e “habita o *virtual*”. Ao longo da obra, o autor explora o tema da memória apontando que, a partir da escrita e da imprensa, a memória sofreu transformações: não à toa, Montaigne disse preferir uma cabeça bem-constituída a uma cabeça bem cheia⁴³.

Diante disso, Serres (2013) diz que a “caixa-computador” (p. 36) coloca em funcionamento o que antes denominávamos de nossas “faculdades”: “uma memória mil vezes mais poderosa do que a nossa; uma imaginação equipada com milhões de ícones; um raciocínio, também, já que programas podem resolver cem problemas que não resolveríamos sozinhos” (p. 36). Com isso, o autor entende que a Polegarzinha não precisa mais se esforçar tanto para armazenar o saber, pois ele se encontra estendido diante dela, completamente acessível:

⁴³ Serres (2013) explica a afirmação de Montaigne: “Montaigne se referia às suas preferências pedagógicas (Ensaio, cap. I), pondo a inteligência acima do acúmulo de conhecimento” (p. 27).

Quando surgiu a imprensa, Montaigne, como eu disse, preferiu uma cabeça bem-constituída a um saber acumulado, pois a acumulação, já objetivada, se encontrava nos livros, nas prateleiras de sua biblioteca. Antes de Guttemberg, quem se dedicasse à História precisava saber de cor Tucídides e Tácito; quem se interessasse por Física, Aristóteles e os mecanicistas gregos; Demóstenes e Quintiliano, quem almejasse se sobressair na arte oratória, ou seja, tinham de ter a cabeça cheia. Economia: lembrar-se do lugar do volume da estante da biblioteca custa menos, em termos de memória, do que guardar todo o seu conteúdo. Nova economia, radical: ninguém precisa mais se lembrar do lugar, um buscador on-line cumpre essa tarefa (SERRES, 2013, p. 37).

Seriam as redes sociais um novo recurso no que diz respeito à memória? Além disso, de acordo com Gondar (2014), poderíamos associar tais exemplos com aquele modo de funcionamento rizomático do “Projeto” (1895) e, segundo a autora, da própria *Web*, no qual a memória, além de não se caracterizar por algum tipo de conteúdo, também não é concebida como um conjunto de lembranças, e sim como uma combinação que vai sendo criada a partir da transmissão de excitação?

Luiz, quando diz buscar a rede social para “sair do seu mundo”, relata que pode postar uma foto que, na verdade, foi tirada há três dias, fazendo com que seus seguidores acreditem que tal postagem se refere ao momento atual, isto é, ao dia em que foi publicada. Nesse caso, o passado vira presente através do simples ato de postar. Assim, Luiz não só parece construir sua história da forma que mais lhe convém, como não parece estar preocupado com a veracidade dos fatos. Esse ponto nos remete ao que já discutimos em relação às mudanças da noção de autenticidade nos dias atuais, mas, igualmente, a uma possível transformação no que diz respeito ao estatuto do passado e das lembranças: como indica Sibilía (2016), a manutenção da interioridade e a possibilidade de reorganização ou elaboração do passado individual parecem ter uma menor importância em termos da constituição de si na contemporaneidade.

Ainda no que tange à memória, outro ponto interessante que emergiu especificamente a partir da entrevista de Clara refere-se à função de “arquivar” suas postagens. Ela conta que, com frequência, “tira e bota” as fotos postadas em seu arquivo. Isto é, quando, ao olhar seu próprio *feed*, se depara com alguma foto que julga não mais “combinar” com seu perfil, Clara realiza seu arquivamento. Esse ponto se assemelha ao que Sibilía (2016) menciona em relação a uma “destemporalização” (p. 155): a ideia de tempo como um fluxo linear e constante dá lugar a outras formas de vivenciar sua passagem. Ao arquivar e “desarquivar” suas fotos, Clara pode decidir sobre quais lembranças irão compor seu álbum, além de revelar uma certa autonomia quanto à divulgação e ao uso que faz dos dados que se referem a ela – como Sibilía (2016) também aponta como uma das reivindicações atuais. Podemos adicionar, aqui, os

momentos em que Luiz escolhe não “marcar” o lugar de determinada foto, apagando, por exemplo, os comentários de quem o “descobre”.

4.5. Conclusão

Muitos foram os elementos que surgiram das entrevistas. Entretanto, optamos por trabalhar com aqueles que trariam questões mais interessantes para a discussão que desejávamos empreender junto aos capítulos teóricos. Dessa forma, privilegiamos os temas do narcisismo e da identificação, apontando para uma experiência de multiplicidade que se dá a partir de uma expansão subjetiva. O processo de virtualização se mostra essencial, de modo que a materialização das imagens nas redes sociais – e, logo, a sua exposição –, aparece como uma outra forma de apreensão, a partir do olhar do outro, de novos significados para as experiências que desejam mostrar. Destaca-se, ainda, o importante papel atribuído às relações de objeto, apontando para uma maior valorização das trocas interpessoais na atualidade, quando comparado ao modelo da subjetividade moderna.

A relação entre o que é do âmbito privado e público também parece ter passado por transformações. Utilizamos-nos da ideia de limiar, apresentada por Gondar (2014), na tentativa de ilustrá-las, considerando que essa ideia permite apreender uma maior fluidez no que diz respeito à passagem de um âmbito ao outro – fato que é possível notar a partir das entrevistas. Por fim, um último ponto que indica mudanças é o campo da memória, a qual se amplia através da possibilidade de armazenamento nessas plataformas virtuais.

Considerações finais

Quem sabe, então, venhamos a reinventar, nas novas circunstâncias, outras modalidades de existência, livres da atmosfera sufocante da “interioridade”, cujo tempo de vigência prescreveu (COSTA, 2001, p. 11).

Ao longo deste trabalho, buscamos compreender o fenômeno que denominamos de “documentação visual do cotidiano”. Com esse objetivo em vista, percorremos alguns autores que apresentam uma visão não apenas mais recente, como positiva sobre o tema. Dentre eles, destacaram-se psicanalistas e estudiosos do campo das ciências sociais, uma vez que tal fenômeno se dá na relação entre sujeito e cultura. Alguns desses autores, como Sibilia (2016) e Tisseron (2001; 2007; 2001a; 2011b; 2015), se utilizaram do termo *extimidade* para apontar um dos aspectos fundamentais das subjetividades contemporâneas: um aumento do desejo de se mostrar e de se expor, cujo espaço privilegiado onde isso ocorre é no ambiente virtual, a exemplo das redes sociais.

Para que pudéssemos nos aproximar mais do fenômeno descrito, realizamos, igualmente, uma pesquisa de campo, por meio de entrevista com três sujeitos que postavam com frequência algum conteúdo imagético nas redes sociais. Ao final desta pesquisa, empreendemos uma discussão tomando os elementos teóricos apresentados nos capítulos anteriores e o material que emergiu das entrevistas. Entretanto, antes de enumerar as observações desenvolvidas ao longo da discussão, cabe realizar uma breve recapitulação dos caminhos que percorremos até aqui.

A fim de partir da ideia de que, na contemporaneidade, encontramos uma subjetividade exteriorizada, expomos, de início, a noção de interioridade como forma de evidenciar o contraponto histórico ao termo “exterioridade”. Desse modo, apresentamos, no primeiro capítulo, um breve panorama do sujeito moderno e da cultura na qual estava inserido – isto é, o momento histórico designado de “modernidade”. Em seguida, realçamos alguns aspectos relevantes da subjetividade e cultura contemporâneas, procurando indicar as mudanças que teriam ocorrido em relação ao período moderno.

Vimos como a ideia de interioridade – que habita as profundezas de cada um – é, na realidade, uma invenção própria da modernidade. Como Taylor (2013) nos chama a

atenção, nas épocas e culturas anteriores à modernidade, não se tinha uma noção tão delimitada do que permanecia dentro de nós e do que estava fora. Constituiu-se, assim, uma valorização progressiva do espaço interior, que habitaria a todos, levando os sujeitos a buscarem incessantemente a sua própria verdade dentro de si mesmos, fazendo-o através dos mais diferentes meios: os diários íntimos e os exercícios de introspecção a partir de um recolhimento interior, dando-se principalmente nos espaços privados. A consequência disso foi que, na modernidade, privacidade e interioridade foram colocadas em oposição ao espaço público e ao corpo como exterioridades, de forma que a aparência foi associada ao que é falso e enganoso.

A partir disso, constituiu-se o que Sennett (2014) chamou de “ideologia da intimidade”, na qual o desenvolvimento da personalidade individual estava estritamente relacionado ao aumento das experiências de aproximação e de calor humano no convívio com os outros. A contrapartida disso era uma certa alienação e frieza quanto aos assuntos referentes ao domínio público, destacando-se, com isso, a individualidade também como outra ideologia predominante. O sujeito moderno, portanto, era marcado pelo enaltecimento dos conflitos íntimos, que precisavam ser resguardados dos espaços públicos e, conseqüentemente, do olhar do outro.

Freud foi um autor que descreveu com propriedade os dilemas do sujeito moderno. No entanto, sugeriu uma inversão: a verdade não mais deveria ser buscada nos campos do eu e da consciência, mas no inconsciente. Com isso, ao investigar os conflitos que permeavam os sujeitos em sua época, Freud apresentou a neurose como uma das possíveis saídas em relação ao conflito entre as demandas pulsionais e as regras sociais. Foi com base nessa configuração que ele elaborou os conceitos-chaves da teoria psicanalítica, apontando para uma subjetividade na qual as instâncias e os conflitos eram interiorizados.

Dentre tais conceitos, privilegamos o narcisismo, a identificação, a fantasia e a memória na neurose, por considerar que eles nos ajudariam na compreensão da relação entre o fenômeno da documentação visual do cotidiano e as configurações subjetivas contemporâneas. Descrevemos como, para Freud, a constituição da subjetividade se dá a partir da relação com o outro primordial, o qual lhe confere uma série de atribuições que teriam como função a “invenção” daquela subjetividade. A fantasia desempenha aí um papel fundamental: é através da possibilidade fantasmática que podemos interpretar o outro, na tentativa de, talvez, adivinhar seus dilemas, dores e alegrias: ou seja, tal possibilidade faz com que seja possível nos identificarmos com os outros. Também

destacamos o importante papel da memória na constituição do sujeito moderno: através do passado, pretendia-se encontrar os restos de memória que dariam significado às vivências do presente e, afinal, a sua própria verdade.

Contudo, vimos como o modelo narcísico apresentado por Freud em 1914, ancorado na fantasia da “Sua Majestade, o bebê”, indicava uma subjetividade que era criada a partir dos ideais de heróis e princesas. Questionamos, nesse sentido, se poderíamos supor o mesmo modelo na contemporaneidade, ou se este teria sofrido transformações. Buscando encontrar algumas pistas nesse sentido, indicamos algumas mudanças que ocorreram tanto em termos culturais quanto em relação às subjetividades. Em suma, tais mudanças decorreram, fundamentalmente, da criação de certos ideais, privilegiando determinados modelos de pensamento e repertórios de conduta. Nessa perspectiva, vimos como as instituições deixaram de ocupar um lugar destacado na regulação das condutas do sujeito na sociedade. Ainda que não possua o mesmo vigor que outrora, a hierarquia se mantém; porém, ela sofreu mutações: agora, o mito cientificista ocupa o lugar privilegiado da via de acesso ao verdadeiro “sentido da vida” (COSTA, 2005), valorizando-se um novo modelo ideal de conduta: o da “qualidade de vida”.

Como consequência, mudaram-se as expectativas e os respectivos ideais. Hoje, deseja-se muito mais a exploração das diversas facetas de si do que a busca pelo reflexo de uma identidade profunda. Diante disso, a possibilidade de ver a si próprio através das diversas imagens fotográficas apresenta-se como uma das formas possíveis de apreensão dessa multiplicidade. Dessa maneira, aparência e identidade se desvinculam, para dar lugar às novas experiências verbais, sensoriais e corporais. Entretanto, Tisseron (2001) defende que o intercâmbio com o outro tem participação importante nesse processo: vimos como o movimento da extimidade tem, como principal função, um enriquecimento de si por intermédio do olhar do outro, de forma que – a partir do retorno que este último oferece – o sujeito pode interiorizar os elementos de si que deseja conhecer o valor. À vista disso, questionamos se, atualmente, poderíamos falar em uma fantasia que se apoia mais em um suporte externo, isto é, no olhar do outro.

Destacamos, em seguida, o funcionamentoes limites como uma das configurações subjetivas que possuem uma importante expressão na clínica psicanalítica atual. Tais funcionamentos apontam para uma problemática distinta daquela apresentada no modelo neurótico: trata-se de funcionamentos subjetivos nos quais a problemática narcísica é

central, de modo que a sexualidade fica em segundo plano. O motivo para tanto é a existência de importantes elementos traumáticos, resultando em uma ausência de coesão subjetiva. Com isso, ainda que nesses sujeitos exista algum contorno egóico, haveria pouca delimitação entre os espaços dentro e fora. Disso, resultam-se dois tipos de angústia, característicos dos funcionamentos limites: a angústia de intrusão e a angústia de abandono/separação, demonstrando como o objeto tem um papel essencial em sua compreensão.

No entanto, priorizamos uma abordagem que não partisse do déficit e do que supostamente falta, mas que vislumbresse os processos que lhes são particulares. Nesse sentido, o próprio movimento oscilatório entre o autoerotismo – e, portanto, à fragmentação – e a unificação promovida pelo narcisismo, o qual se caracteriza como um dos pontos centrais da dinâmica dos funcionamentos limites, é entendido como um modo sagaz de existência diante de situações de captura subjetiva (GONDAR, 2014). Gondar (2014) defende que, diante disso, ao invés de pensarmos em fronteiras, deveríamos pensar em limiares: estes últimos dizem respeito à ideia de passagem, de transição entre os espaços, especialmente no que tange à memória.

O segundo capítulo foi dedicado ao tema das redes sociais e da relação dos sujeitos com as mesmas. Apresentamos um breve histórico relativo ao surgimento dessas plataformas, demonstrando como, desde seus primórdios até os dias atuais, aumentou-se a possibilidade de produção de conteúdo pelos usuários. Isso se deve, principalmente, ao concomitante aumento dos recursos oferecidos pelas tecnologias eletrônicas, as quais foram, de forma progressiva, tornando-se cada vez mais portáteis e, com isso, possibilitando não só o registro fotográfico a todo momento, mas também sua publicação em tempo real.

Nesse sentido, a ideia de virtual e de seu processo – a virtualização –, mostram-se fundamentais para o entendimento do que ocorre nesses espaços, de forma que a relação virtual com os objetos é, justamente, o que fascina os usuários. Através da virtualização, pretende-se realizar novas sínteses de determinadas experiências que propiciam novas representações. Assim, tais ambientes virtuais contribuem para uma experiência de multiplicidade da identidade, o que não implica na ausência do eu, mas em uma certa expansão subjetiva, na qual o sujeito se vê diante da possibilidade de assumir vários papéis, de acordo com o que lhe convém ou com o que acredita atender às demandas dos outros. Poder “jogar” com as aparências, para Tisseron (2015), seria, portanto, o meio

mais propício para o conhecimento de si, denotando uma plasticidade psíquica em detrimento de um eu rígido. Em suma, quisemos destacar como as redes sociais parecem ser hoje importantes ferramentas não só no processo da construção da identidade e da imagem de si, mas também no que diz respeito às trocas interpessoais.

Nesse contexto, a aparência deixa de ser concebida como o lugar do falso e do enganoso para se tornar um dos possíveis meios de enriquecimento de si, de modo que este último não é mais exclusivamente buscado nas profundezas do interior de cada um. Nessa perspectiva, a própria noção de autenticidade muda: a visibilidade e a transparência não são exigidas porque os sujeitos buscam uma fidelidade quanto à sua essência, mas para que consigam obter êxito na tarefa de aparentar o que gostariam de ser ou que estão sendo em um determinado momento. No entanto, isso não quer dizer que tais sujeitos desejem expor todos os elementos de suas vidas; a preocupação com a intimidade persiste nos dias atuais, mas a fronteira entre o que é da ordem do privado e do público parece ser mais fluida, permitindo um ir e vir menos delimitado.

Além disso, a memória parece ter outro lugar: sua importância, em termos da construção de si, não seria mais a mesma, denotando um certo desprendimento das “garras da memória”, a exemplo da relação do sujeito moderno com esta. No entanto e paradoxalmente, nota-se, hoje, um desejo de preservar, a partir do registro fotográfico, todos os detalhes cotidianos que se considera importante.

A partir disso, com o intuito de ilustrar e questionar o que elaboramos nos dois capítulos teóricos, apresentamos, no terceiro capítulo, o material da pesquisa de campo realizada. Tratando-se de uma pesquisa qualitativa, cujas ferramentas foram entrevistas presenciais com três indivíduos que se identificavam com o fenômeno de documentação visual do cotidiano, nos baseamos em duas metodologias: o Método de Entrevistas-em-Profundidade, proposto por Seidman (1988), e o Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDs), criado por Nicolaci-da-Costa (2007). Ambos os métodos privilegiam o material discursivo, visando à compreensão das experiências dos sujeitos e os significados que eles dão a elas em determinado contexto que se pretende investigar.

Sendo assim, realizamos duas entrevistas presenciais com cada participante. Objetivou-se, com a primeira, conhecer melhor suas histórias de vida, a título de contextualização. A segunda entrevista abordou o tema da pesquisa propriamente dito, qual seja, a relação dos entrevistados com as postagens nas redes sociais. Privilegiamos alguns temas como: o olhar de si; a relação com a alteridade; as diferenças entre o real e

o virtual; o(s) tipo(s) de demandas que os faziam postar; o tipo de conteúdo que costumavam priorizar para as publicações; como lidavam com a questão da intimidade; qual significado atribuíam às curtidas; os possíveis incômodos que poderiam surgir no contato com as redes sociais; e, por fim, como era vivenciar as situações em que estavam impedidos de postar.

Todos os três entrevistados indicaram que as redes sociais possuem um lugar especial em seu cotidiano. Eles as utilizam para os mais diferentes propósitos: comunicam-se com os amigos e/ou seguidores por intermédio delas; usam-nas para seus projetos pessoais, a exemplo do aumento da autoestima ou como forma de gerar motivação para, através do ato mesmo de postar, registrar alguma situação que se deseja repetir posteriormente. Também se destacou o papel das postagens e sua relação com a memória, item que surgiu a partir das entrevistas. Isso porque documentar os momentos que se considera importantes nas redes sociais faz com que seja possível visualizá-los posteriormente e, assim, reviver e ressignificar as experiências passadas.

Por fim, apresentamos, no quarto e último capítulo, uma discussão envolvendo o material coletado nas entrevistas e o conteúdo teórico abordado anteriormente. Com esse objetivo, partimos dos conceitos teóricos para analisar alguns aspectos das entrevistas. Observamos, primeiramente, algumas diferenças em relação ao modelo narcísico apresentado por Freud em 1914, apontando para uma multiplicidade de referenciais e, logo, da experiência subjetiva. A partir das falas dos entrevistados, vimos como – através de ferramentas de manipulação das imagens – é possível forjar uma imagem de si que atenda tanto aos próprios desejos quanto ao que acreditam que os outros esperam deles. As estratégias utilizadas para “enganar o outro”, para “vender-se como pessoa”, ou, até mesmo, para deletar alguém das fotos, não são vivenciadas como algo negativo: trata-se de uma forma de atrair o público. Com efeito, nota-se uma maior importância das relações interpessoais, de forma que o *feedback* alheio participa ativamente da construção dos conteúdos que serão postados, indicando que o olhar do outro ocupa um lugar privilegiado na vida desses sujeitos.

Ademais, é possível estabelecer uma semelhança entre as fantasias relatadas pelos entrevistados e o modelo fantasmático da histeria. Ao supor ser possível saber o que alguém está passando apenas através do conteúdo das postagens e, ao mesmo tempo, acreditar que seus seguidores são capazes de apreender como estão se sentindo a partir de suas próprias publicações, tais sujeitos parecem tanto se identificar com aqueles que

seguem quanto fazer com que seus seguidores se identifiquem com eles. Ora, tal modelo não remete, justamente, àquele próprio da histeria, no qual o sujeito visa à reconstrução de si através dos traços que identifica no outro?

A principal diferença, entretanto, reside no fato de que muitas fantasias não são mais guardadas no interior do sujeito, mas se exteriorizam nos espaços virtuais. Mensagens de autoajuda, fotos que apresentam o sujeito de forma diferente do que acredita ser em sua essência, apontam para tal fato. Com isso, esse processo de virtualização parece servir à transformação da realidade e, até mesmo, a sua antecipação. Nesse sentido, questionamos se a materialização da experiência, através das imagens, pode ser um suporte adicional para a elaboração das fantasias.

Foi possível observar, por meio das entrevistas, algumas aproximações com certos elementos que se radicalizam nos funcionamentos limites. No entanto, ressaltamos que não pretendemos, com isso, diagnosticar os entrevistados como pertencentes a uma ou outra configuração subjetiva, mas questionar se poderíamos supor a existência de elementos na cultura e na sociabilidade contemporâneas que se assemelham aos modelos subjetivos apresentados no primeiro capítulo. A partir disso, notamos que alguns incômodos relativos ao uso das redes sociais, como a invasão de privacidade ou uma certa tensão ao esperar um retorno dos outros quanto às postagens, lembram as angústias próprias dos funcionamentos limites: o paradoxo das angústias de intrusão e de abandono.

Se, por um lado, alguns entrevistados relataram que sua relação com as redes sociais traz alguns incômodos e atrapalha seu cotidiano, eles parecem apresentar, por outro lado, uma grande adequação quanto ao seu uso, não cogitando interromper o acesso às redes. Tal fato nos levou a questionar a plausibilidade de uma abordagem patológica em tais casos, de forma que o maior incômodo parecia ser outro: o de não poder postar. Da mesma forma, privilegiamos uma leitura otimista do fenômeno, sem que, com isso, deixássemos de reconhecer que o uso dessas tecnologias podem reforçar questões já existentes em alguns sujeitos, como o desejo de fugir da realidade e o conseqüente empobrecimento do mundo interior. Nesse sentido, Tisseron (2015) defende que não se trata de uma fatalidade relativa ao uso dessas tecnologias, mas do resultado do encontro de certas subjetividades com as possibilidades que lhes são oferecidas.

Além disso, buscamos mostrar como, para os entrevistados, tais plataformas virtuais servem como um grande arquivo de suas lembranças, fazendo com que determinados momentos que consideram importantes na construção de sua história sejam,

por assim dizer, eternizados. O retorno a tais lembranças traz a sensação de vivacidade e a possibilidade de reviver aqueles momentos. Questionamos se, com isso, as redes sociais teriam como uma de suas funções o prolongamento da memória, apresentando-se como um recurso e um suporte para o acesso às lembranças, registradas nos “portfólios pessoais” de cada usuário. E mais: através do material das entrevistas, poderíamos intuir que a memória hoje apresenta um funcionamento muito mais próximo do modelo rizomático, que Gondar (2014) relacionou à memória do Projeto (1895), no qual importam mais os trilhamentos e menos os conteúdos?

Encerramos este trabalho com a esperança de ter despertado questionamentos relevantes acerca da relação entre a subjetividade contemporânea e o fenômeno da documentação visual do cotidiano. No entanto, asseveramos que tais interrogações não se esgotam aqui. Com isso, defendemos que, para que seja possível uma aproximação do fenômeno descrito, torna-se essencial que nos afastemos de uma visão patológica e/ou deficitária acerca do tema, ainda que, obviamente, isso não implique na ausência de uma perspectiva crítica – perspectiva, acrescentemos, que ainda é pouco encontrada no meio psicanalítico. No entanto, é preciso que, antes de tudo, possamos olhar de frente para as mudanças ocorridas ao longo do tempo, para não cairmos em uma nostalgia de que no passado havia a certeza, e de que hoje restaria apenas a dúvida e a insegurança.

Talvez, como nos aponta Costa (2001), já estejamos caminhando na direção de uma reinvenção de outras modalidades de existência que, ao menos, apontam para uma certa libertação da “atmosfera sufocante da interioridade”. Em acréscimo, esperamos ter despertado no leitor a convicção de que este é um campo fundamental de exploração para os psicanalistas.

Apêndice 1: Reprodução do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário, da pesquisa intitulada “Ver e ser visto: um estudo sobre a documentação visual do cotidiano nas redes sociais”. Antes de decidir se participará, é importante que você entenda porque o estudo está sendo feito e o que ele envolverá. Reserve um tempo para ler cuidadosamente as informações a seguir e faça perguntas se algo não estiver claro ou se quiser mais informações.

O estudo consiste em uma pesquisa de Mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) pela aluna Ana Carolina De R. B. Cubria, sob orientação do Profº Julio Verztman. Nesta pesquisa, pretendemos investigar os aspectos psicológicos ligados às postagens diárias nas redes sociais.

Você foi escolhido para participar dessa pesquisa por se identificar com o fenômeno de postar com frequência diária algum conteúdo nas redes sociais, possuir a faixa etária de 18 a 30 anos de idade e ser morador da cidade do Rio de Janeiro. Serão feitas entrevistas com todos os participantes desta pesquisa, conforme o desejo e a autorização dos interessados.

Se decidir participar da pesquisa “Ver e ser visto: um estudo sobre a documentação visual do cotidiano nas redes sociais” você receberá uma cópia assinada deste Registro para guardar e deverá assinar um termo de consentimento. Mesmo se você decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento, sem qualquer justificativa. Isso não afetará em nada sua participação em demais atividades e não causará nenhum prejuízo.

Gravação em áudio: Se você decidir integrar este estudo, serão feitas uma ou duas entrevistas individuais, bem como utilizaremos seu trabalho final como parte do objeto de pesquisa. Todas as entrevistas serão gravadas em áudio. Os áudios serão ouvidos por mim e por um entrevistador experiente e serão marcadas com um número de identificação durante a gravação, portanto, seu nome não será utilizado. O documento que contém a informação sobre a correspondência entre números e nomes permanecerá trancado em

um arquivo. Os áudios serão utilizados somente para coleta de dados. Se você não quiser ser gravado em áudio, você não poderá participar deste estudo.

Confidencialidade: Nenhuma publicação partindo destas entrevistas revelará os nomes de quaisquer participantes da pesquisa. Sem seu consentimento escrito, os pesquisadores não divulgarão nenhum dado de pesquisa no qual você seja identificado. Caso os responsáveis pela pesquisa desejem comunicar aspectos relativos às entrevistas em encontros científicos ou em publicações, tal procedimento será realizado preservando a identidade dos participantes e omitindo aspectos que poderiam lhes identificar publicamente.

Riscos: De acordo com as Resolução 466 e 510 do Conselho Nacional de Saúde, todas as pesquisas envolvem riscos, ainda que mínimos. Você pode achar que determinadas perguntas incomodam a você, porque as informações que coletamos são sobre suas experiências pessoais. Assim, você pode escolher não responder quaisquer perguntas que o façam sentir-se incomodado.

Benefícios: Não há benefícios diretos aos participantes além de suas contribuições para o avanço do conhecimento nessa área. Sabemos, entretanto, que entrevistas sobre pontos ligados à subjetividade podem proporcionar um maior conhecimento de si e um certo bem-estar.

Caso você desejar, poderá tomar conhecimento dos resultados desta pesquisa - que estão previstos para abril de 2019 -, informando ao pesquisador seu interesse no momento da entrevista ou posteriormente.

Contato para informações adicionais: Caso seja necessário, você poderá entrar em contato com Ana Carolina Cubría no telefone (21) 98115-3853, podendo igualmente se reportar ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) em caso de qualquer dúvida ou queixa.

Dados do CEP: Comitê de Ética em Pesquisa do CFCH – Campus da UFRJ da Praia Vermelha – Prédio da Decania do CFCH, 3º andar, Sala 30 – Telefone: (21) 3938-5167 – Email: cep.cfch@gmail.com

1 – Confirmando que li e entendi a folha de informações para o estudo acima e que tive a oportunidade de fazer perguntas.

2 – Entendo que minha participação é voluntária e que sou livre para retirar meu consentimento a qualquer momento, sem precisar dar explicações, e sem sofrer prejuízo ou ter meus direitos afetados.

3 – Concordo em participar da pesquisa acima.

Nome do participante: _____, documento de identidade _____ emitido por _____, CPF _____

Assinatura do participante: _____

Data: ____/____/____

Bibliografia

- AULAGNIER, P. Le droit au secret : condition pour pouvoir penser. In : _____. *Un interprète en quête de sens*. Paris : Ramsay, 1986.
- BALAKRISHNAN, J. & GRIFFITHS, M. D. An exploratory study of 'selfitis' and the development of the Selfitis Behavior Scale. *International Journal of Mental Health and Addiction*, v. 16, n. 3, pp. 722-736, 2018.
- BIRMAN, J. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- _____. A psicanálise e a crítica da modernidade. In: HERZOG, R. (org.). *A psicanálise e o pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- _____. *O sujeito na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- BBC. Quem são as 10 pessoas que mais ganham dinheiro com o Instagram – e como fazem para faturar com o app. *Portal G1*, 6 jul. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/tecnologia/noticia/quem-sao-as-10-pessoas-que-mais-ganham-dinheiro-com-o-instagram-e-como-fazem-para-faturar-com-o-app.ghtml>>. Acesso em: 5 de abril de 2018.
- BELLONI, M. L. Infância e internet: a perspectiva da mídia-educação. In: BARBOSA, A. F. (Ed.). *TIC Kids Online Brasil 2012: pesquisa sobre o uso da internet por crianças e adolescentes*. São Paulo: Comitê Gestor da internet no Brasil, 2013.
- BERGER, P. L. & LUCKMANN, E. *The social construction of reality*. New York: Anchor, 1967.
- BERNSTEIN, B. *Class, codes and control: Vol. 3*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- BEZERRA JUNIOR, B. O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: PLASTINO, C. A. (org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro. Contra Capa, 2002.

BRASIL, A. (2011). A performance: entre o vivido e o imaginado. In: ENCONTRO COMPÓS, 20, 2011, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: COMPÓS, 2011. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1603.doc>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRISSETT, D. & EDGLEY, C. The dramaturgical perspective. In: _____. *Life as Theatre: a dramaturgical sourcebook*. New York: Adline de Gruyter, 1990.

BRUNO, F. Máquinas de ver, modos de ser: visibilidade e subjetividade nas novas tecnologias de informação e de comunicação. COMPÓS, 23, Belém, 2004.

BRUNO, F. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

CARDOSO, M. R. A servidão ao “outro” nos estados limites. *Psychê*. São Paulo, v. 9, n. 16, pp. 65-75, 2005.

_____. A impossível “perda” do outro nos estados limites: explorando as noções de limite e alteridade. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, pp. 325-338, 2007.

_____. Dependência e adolescência: a recusa da diferença. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, pp. 63-74, 2014.

CASSAL, C. & MARTINS, J. Interioridade e subjetividade: um percurso de Agostinho a Freud. *Ítaca*, Rio de Janeiro, n. 16, 2011.

CHABERT, C. Les fonctionnements limites : quelles limites? In : ANDRÉ, J. (Org.). *Les états limite : nouveau paradigme pour la psychanalyse?*. Paris : PUF, 1999.

COELHO JUNIOR, N. & MORENO, M. Trauma: o avesso da memória. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, pp. 47-61, 2012.

COSTA, J. F. Roteiro social da felicidade. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 jun. 1999. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs13069903.htm>>. Acesso em: 24 dez. 2018.

_____. *A subjetividade exterior*. 2001. Disponível em: <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/subjetividade.html>. Acesso em: 30 mar. 2018.

_____. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

DUNKER, C. *Psicanálise, fotografia e selfie*. 2016. (7m30s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Z7MgYzeDcV4>>. Acesso em: 03 dez. 2017.

EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi*. Paris : Odile Jacob, 1998.

_____. *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

FERENCZI, S. (1921). Discussão psicanalítica sobre os tiques. In: *Obras completas. Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. (1926). O problema da afirmação do desprazer. In: *Obras completas. Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. (1931). Análise de crianças com adultos. In: *Obras completas. Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. (1933). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In: *Obras completas. Psicanálise IV*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. (1975). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FREUD, S. (1895). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. (1950[1896]). Carta 52. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1908[1907]). Escritores criativos e devaneio. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1908). Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1915). Pulsões e seus destinos. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1917[1916-17]) Conferência XVIII: Fixação em traumas – o inconsciente. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1920). Além do princípio do prazer. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. (1930). O mal-estar na civilização. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARCIA-ROZA, L.A. Introdução à metapsicologia freudiana, vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1991, v.2.
- _____. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *Introdução à metapsicologia freudiana*, vol. 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2014.
- GOFFMAN, E. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris : Minuit, 1959.

GONDAR, J. Um paradoxo nos sofrimentos narcísicos. In: HERZOG, R. & PACHECO-FERREIRA, F. (Orgs.). *De Édipo a Narciso: a clínica e seus dispositivos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2014.

GREEN, A. Genèse et situation des états limites. In : ANDRÉ, J. (Org.). *Les états limites : nouveau paradigme pour la psychanalyse?*. Paris : PUF, 1999.

_____. Histeria e estados-limites: quiasma. Novas perspectivas. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, vol. 36, n. 2, pp. 465-486, 2002.

HERZOG, R. O laço social na contemporaneidade. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 7, n. 3, pp. 40-55, 2004.

HERZOG, R. & PACHECO-FERREIRA, F. (Orgs.). *De Édipo a Narciso: a clínica e seus dispositivos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2014.

ICQ. In: *WIKIPÉDIA*, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2019. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=ICQ&oldid=53433175>>. Acesso em: 16 jan. 2019.

INFLUENCIADORES DIGITAIS. In: *WIKIPÉDIA*, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2019. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Influenciadores_digitais>. Acesso em: 7 de janeiro de 2019.

JAMESON, F. O pós-modernismo e a sociedade de consumo. In: KAPLAN, E. A. (Org.). *O mal-estar no pós-modernismo: teorias, práticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

_____. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

KEHL, M. R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1982/2001.

LE BRETON, D. Adolescência e comunicação. In: LIMA, N. L.; STENGEL, M.; NOBRE, M. R. & DIAS, V. C. (Orgs.). *Juventude e cultura digital: diálogos interdisciplinares*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2017.

LEVY, P. *Qu'est-ce que le virtuel?*. Paris : La Découverte, 1995.

LEROI-GOURHAN, A. (1964). *Le geste et la parole*. Paris : Albin Michel, 1998.

MADDEN, M. *Privacy management on social media sites*. 2012. Disponível em: <<http://www.pewinternet.org/2012/02/24/privacy-management-on-social-media-sites>> Acesso em: 15 de dez. de 2018.

MANCEBO, D. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. *Psicologia: ciência e profissão*, Brasília, v. 22, n. 1, pp. 100-111, 2002.

NICOLACI-DA-COSTA, A. N. O campo da pesquisa qualitativa e o Método de Explicitação do Discurso Subjacente (MEDS). *Psicologia: reflexão e crítica.*, v. 20, n. 1, pp. 65-73, 2007.

PINHEIRO, T. Algumas considerações sobre o narcisismo, as instâncias ideais e a melancolia. *Cadernos de Psicanálise*, n. 15, pp. 20-28, 1995.

_____. O estatuto do objeto na melancolia. In: SAMPAIO, N.; ALBUQUERQUE, J. D. C.; LANNES, E. S. & KISHIDA, C. A. (Orgs.). *Cultura da ilusão*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. Narcisismo, sexualidade e morte. In: CARDOSO, M. R. (Org.). *Adolescência: reflexões psicanalíticas*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2001.

_____. Escuta analítica e novas demandas clínicas: sobre a melancolia e a contemporaneidade. *Psychê*. São Paulo, v. 9, pp. 167-176, 2002.

_____. O modelo melancólico e os sofrimentos da contemporaneidade. In: VERZTMAN, J.; HERZOG, R.; PINHEIRO, T. & PACHECO-FERREIRA, F. (Orgs.). *Sofrimentos Narcísicos*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2012.

_____. *Narciso no espelho do século XXI*. 2017. (49m44s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WklVowQer9w>>. Acesso em: 05 abr. 2018

PINHEIRO, T. & HERZOG, R. Impasses na clínica psicanalítica: a invenção da subjetividade. In: ESTADOS GERAIS DA PSICANÁLISE, 2, Rio de Janeiro, 2003.

PONTALIS, J.-B. À propos de Fairbairn. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 10, pp. 56-59, 1974.

PONTE, C. Crescendo entre culturas digitais nas últimas décadas. In: LIMA, N. L.; STENGEL, M.; NOBRE, M. R. & DIAS, V. C. (Orgs.). *Juventude e cultura digital: diálogos interdisciplinares*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2017.

ROMÃO-DIAS, D. *Brincando de ser na realidade virtual: uma visão positiva da subjetividade contemporânea*. 2006. Tese (Doutorado em Psicologia) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SAURET, M.-J. A pesquisa clínica em Psicanálise. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, n. 3, pp. 89-104, 2003.

SEIDMAN, I. *Interviewing as Qualitative Research: a guide for researchers in Education and the Social Sciences*. New York: Teachers College Press, 1998.

SENNETT, R. *O declínio do homem público*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SERRES, M. *Polegarzinha*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SIBILIA, P. O passado editável: crise da interioridade espetacularização de si. In: CIEN Digital 17, 2015. Disponível em: <<http://www.uaihost.com/ciendigital/n17/hifen1.html>> Acesso em: 05 dez. 2018.

SIBILIA, P. Autenticidade e performance: a construção de si como personagem visível. *Fronteiras – estudos midiáticos*, São Leopoldo, v. 17, n. 3, pp. 353-364, 2015.

_____. *O show do eu: a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SNAPCHAT. *What is Snapchat?*, 2019. Página inicial. Disponível em: <<https://whatis.snapchat.com/>>. Acesso em: 3 fev. 2019.

STENGEL, M. & MINEIRO, E. O. Laços fortes ou fracos? Os adolescentes e os laços nas redes sociais. In: LIMA, N. L.; STENGEL, M.; NOBRE, M. R. & DIAS, V. C. (Orgs.). *Juventude e cultura digital: diálogos interdisciplinares*. Belo Horizonte: Artesã Editora, 2017.

TAYLOR, C. (1994). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2013.

TIRONI, A. Me vejo sendo visto, logo existo. *Latusa*, n. 22. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Rio, 2017.

TISSERON, S. *Comment l'esprit vient aux objets*. Paris, Aubier, 1999.

_____. *L'intimité surexposée*. Paris : Hachette, 2001.

_____. De l'intimité librement exposée à l'intimité menacée. *Vie sociale et traitements*, Toulouse, n. 93, pp. 74-76, 2007.

_____. Les nouveaux réseaux sociaux : visibilité et invisibilité sur le net. In : AUBERT, N. & HAROCHE, C. (Ed.). *Les tyrannies de la visibilité*. Toulouse : Éditions Érès, 2011a.

_____. Intimité et extimité. *Communications*, Paris, n. 88, p. 83-91, 2011b.

_____. *Sonhar, fantasiar, virtualizar: do virtual psíquico ao virtual digital*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TURKLE, S. *Life on the screen: identity in the age of the Internet*. New York: Touchstone, 1997.

TWITTER. In: *WIKIPÉDIA*, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2018. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Twitter>>. Acesso em: 5 de janeiro de 2019.

VERZTMAN, J. S. Vergonha, honra e contemporaneidade. *Pulsional*, São Paulo, v. 17, n. 181, pp. 88-100, 2005.

VIDERMAN, S. *La construction de l'espace analytique*. Paris, Gallimard, 1982.

WAKKA, W. Instagram bate marca de 1 bilhão de usuários ativos. *Canaltech*, 20 jul. 2018. Disponível em: <<https://canaltech.com.br/redes-sociais/instagram-bate-marca-de-1-bilhao-de-usuarios-ativos-116344/>>. Acesso em: 3 fev. 2019.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.