

O PODER DA LINGUAGEM NO IMAGINÁRIO DA SEDUÇÃO

José Machado Pais¹

Gostaria de vos convidar a reflectir sobre o imaginário da sedução e o poder da linguagem (oral, corporal e textual) nas conquistas amorosas. Se me fosse possível tomar quem me ouve (ou quem agora me lê) como uma amostra de estudo, ensaiando um pequeno inquérito sociológico sobre o modo como seduziram alguém ou já foram seduzidos, provavelmente constataria que as estratégias de sedução – embora diferentes entre si – fazem mover todos os nossos sentidos. Mobiliza-se o *olhar* “piscando o olho” ou “fazendo olhinhos”; excitam-se os *olfactos* através de uma enorme variedade de perfumes e águas-de-colónia que dão sustento a uma lucrativa indústria cosmética; apuram-se sentidos gustativos quando sabores e amores se combinam em prazeres da carne ou na “fome de amor”; exploram-se as agilidades do *tacto*, que envolvem carícias, apalhões e abraços, (sem esquecer que, nas conquistas amorosas ou outras, do tacto deriva a táctica, ou vice-versa); enfim, estimula-se a *audição*, enquanto receptáculo de mensagens amorosas na forma de palavras ou gemidos.

A *oralidade* é pois um recurso privilegiado da comunicação amorosa: desde os simples sussurros ou segredinhos, bem chegados ao ouvido, até às cantatas, baladas e serenatas. São, aliás, correntes os avisados “não te deixes ir em cantigas” ou “em falinhas mansas”, enquanto que a posse de vantagens aparece consagrada pela expressão “cantar de galó”. Um dote de sedução é, seguramente, o poder de “lábria” que, em sentido popular, significa a capacidade de usar palavras melífluas, isto é, doces como o mel – o que desde logo nos sugere que as palavras não são apenas boas para ouvir mas também para saborear. Os desprovidos de “lábria” recorrem a outros artifícios, de que são exemplo alguns conhecidos ritos sonorizados, de avaliação corporal, que se impuseram como universais, muito antes de os sociólogos terem começado a falar da “globalização”. Refiro-me ao impulsivo assobio e às interjeições normalmente destinadas às hostes femininas e que podem ser tipologizadas em *ordinarices* (abordagens grosseiras e banais) e *francesices* (falas finas,

1. José Machado Pais, Investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e Professor Convidado do ISCTE.

requintados, chiques), de acordo com os capitais culturais dos emissores. O poder da “lábria” não é exclusivo dos homens, bem entendido. As mulheres dominam também as “artes da sedução” – mesmo nas formas usadas por eles – com lábrias, engodos e enganações, falando do que aprenderam sobre o que os homens gostam de ouvir.

Qual o suporte desta oralidade com que se revestem alguns rituais de sedução? Se as intenções e emoções sobrevivem à força do ritual – o que nem sempre é certo – talvez possamos admitir que o discurso amoroso só é possível na medida em que é tecido de imaginários e desejos. Roland Barthes, nos seus *Fragmentos de um discurso amoroso*², mostra-nos que, em suas origens etimológicas, *dis-curso* representa a acção de correr de um para outro lado, daqui para ali. Mas essas correrias ou rajadas de linguagem são, sobretudo, reflexo de deambulações do imaginário. Por isso, na oralidade proverbial dizia-se: “não corre mais o que caminha, mas sim o que mais imagina”.

A imaginação é tanto mais posta à prova quanto mais dificuldades há, por constrangimentos sociais, em dizer o que se deseja dizer. É o que acontecia nas cantigas medievais de “amor” e de “amigo”, originárias de Provence, quando se tentava abordar a sexualidade. Mesmo nos mais atrevidos cantos de “escárnio e maldizer”³ só era possível tocar no assunto com recurso a uma linguagem metafórica – por natureza, uma linguagem do imaginário. O órgão sexual masculino tomava a designação de *baton* (ou *baston*), *peça* (ou *pisso*), *mastro*, *clérigo* ou *madeira* (de onde terá derivado o afamado *pau do Brasil*). O órgão sexual feminino era identificado como *caldeira*, *prison* ou *vinha* (plantação de videiras). Estas alegorias inscrevem-se em imaginários que, sobretudo, reflectem vivências sociais. Assim, o uso do termo *clérigo* acaba por fazer corresponder o poder eclesiástico ao poder fálico. É uma transposição que, desde logo, remete para a ideia de abuso de poder que, aliás, o saber proverbial consagrou conjugando-o com um contra-poder: “hábito de frade e saia de mulher chega onde quer”.

As sociedades rurais europeias criaram um imaginário onde a ruralidade se reflectia nas vivências sexuais e nas representações sociais que delas se tinham. É o que acontecia quando o *madeira* se enfrentava com a *vinha*. Aliás, em Portugal, para o acto sexual reservavam-se expressões da faina vinícola. Por exemplo: *talhar vinhas*, *cavar vinhas* ou *trebelhar*⁴, sendo *trebelho* um antigo imposto sobre a venda de

2. BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Lisboa: Edições 70, 1981 (1ª ed. em Francês: 1977).

3. LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe. *A Cantiga de escarnho e maldizer*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

4. Id. *Ibid.*

vinho a retalho, donde não me espantar que este termo fosse mais corrente em tabernas e baiucas onde se praticava a prostituição. A associação da *putaria* à *vinharia* está bem presente em alguns adágios populares de cunho moralista: “do vinho e da mulher livre-se o homem se puder” ou “a mulher e o vinho fazem errar o caminho”. No entanto, os imaginários que valorizavam a mulher casta associavam-na a uma casta de videira trepadeira que, em Portugal, tomou a designação de *vinha-virgem*. E nos Açores abunda uma casta especial, de origem americana, que produz um inócuo *vinho de cheiro*, embora deixe os seus amantes tonteados, isto é, com a cabeça (pensante) “à roda”. Outros termos usados para expressar simbolicamente o acto sexual tinham semelhantes referentes rúrais: *esmalhar* (bater com um malho em cereais); *rechantar* (plantar de estaca) e outros mais. A ironia das cantigas medievais assentava numa ludicidade interpretativa, em que os termos usados sugeriam sentidos latentes. Daí o valor mutável das palavras quando, em sentido figurativo, ganhavam novas valências.

Ao tomarmos um tempo de longa duração para melhor nos darmos conta das transformações do imaginário da sedução, somos levados a concluir que, por imperativos morais, nem sempre a comunicação oralizada foi a mais apropriada para veicular sentimentos amorosos ou intenções de conquista. Nos meios burgueses e católicos do romantismo europeu, por exemplo, os poderes eclesiásticos detinham o monopólio dos discursos sobre o amor e a sexualidade⁵. Os confesionários – a avaliar pelas aventuras do Padre Amaro tão magistralmente descritas por Eça de Queirós – eram dos lugares considerados mais idóneos para falar de tais temas. O que não impedia que as conversas secretas dos confesionários se convertessem em pecaminosas. Ou seja, se Foucault estava certo quando defendia que a sexualidade se transformou em discurso⁶, também é verdade que o discurso pode excitar o imaginário da sedução e da sexualidade. Desse modo se compreende que, para além dos confesionários, os conventos fossem palco de coquetaria envolvendo freiras, frades, fidalgos e estudantes. O sussurro das rezas minguava ante o caudal de suspiros e cochichos amorosos. Eram os chamados *conventos conversativos* que representaram para algumas mulheres portuguesas do século XVIII uma espécie de libertação. A fama desta coquetaria freirática galgou o Atlântico e, ante a ameaça de despovoamento do

5. PAIS, José Machado. *Artes de Amar da Burguesia. A Imagem da Mulher e os Rituais de Galantaria nos Meios Burgueses do Século XIX*. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1986.

6. FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1980.

R. 14188316

Brasil dos seus mais “floridos ventres”, a Coroa Portuguesa instituiu o alvará de 10 de Março de 1732, impedindo que uma multidão de mulheres brasileiras se acolhesse nesses voluptuosos abrigos.

Nas Igrejas, as mulheres podiam cantar. Mas, em 1872, o Patriarca de Lisboa proibiu tais desaforos, por considerá-los ofensivos da gravidade do culto. Foi então que se desenvolveu uma verdadeira arte de comunicação não verbal tendo por palco a própria igreja⁷. Exemplo:

Menina (para dizer: *gosto muito de si*): aperta o missal fechado entre as mãos.

Cavalheiro (*sempre que te não vejo fico triste*): faz uma cruz na boca.

Menina (*não penso senão em ti*): ergue os olhos para o tecto da igreja.

Cavalheiro (*tenho aqui uma carta para ti*): desabotoa o casaco com a mão direita e abotoa-o logo com a esquerda.

Menina (*o papá anda desconfiado com o nosso namoro, é preciso cautela*): coça o nariz com o missal fechado.

As dificuldades de interlocução verbal faziam com que o corpo e seus adornos adquirissem uma expressividade comunicativa. As próprias “fitinhas” e “laços” usados na traseira das cinturas das damas foram baptizados com apodos significativos como: “Siga-me senhor”, “Dê-me aqui um beliscão!” ou “Casa-me papá!”.

Outros recursos de comunicação eram as cartas ou bilhetinhos entregues ao amado ou à amada através de criado(a) de confiança. Entrava-se então numa fase marcada pela preponderância da textualidade na correspondência amorosa. A arte da sedução jogava-se no modo de enunciação dessa textualidade, que passava pela forma como as frases eram construídas, como se combinavam e no que expressavam. Precisamente porque o amor só se consumia à distância e no silêncio, a carta de amor estava condenada ao fracasso se não jogasse com essa distância e se através do silêncio não aspirasse a comunicar o indizível. Daí o uso e abuso dos pontos de exclamação que simbolizavam a “ruptura entre a ideia e a realização”⁸; mas também a reiteração de uma mesma

7. PAIS, J. M. *Artes e Amar...*

8. ADORNO, T. W. *Notas Sobre Literatura*. Barcelona: Ariel, p. 117, 1962.

palavra (“meu amor”, “querido/a”) contendo todos os indizíveis atributos da pessoa a que se referia; e, finalmente, as “reticências” (...) que, ao criarem desertos entre as frases, deixavam ao destinatário a possibilidade e a ilusão de neles descobrir aquilo que não se dizia. A insuficiência das “formas” e das “palavras” e os arrebatamentos emocionais arrastavam, muitas vezes, uma fuga à unidade passiva das “significações pré-fabricadas” de que nos falava Sartre (*Critique a la Raison Dialectique*). Outras vezes, a impotência comunicativa manifestava-se na incapacidade de traduzir, por palavras ou signos convencionais, as sensações sentidas.

Com o surgimento da imprensa, os jornais passam também a ser utilizados para – de forma secreta e codificada – se confidenciarem declarações, segredos e mensagens que não se queriam fazer passar por mãos mercenárias de criadas ou galegos (“moços de recado”) nem sempre de confiança.

Até que chegamos à moda do *namoro à janela*, e novamente a oralidade ganha relevância nos rituais de sedução. O *namoro de estaca*, como também era conhecido, foi tolerado por algumas mães mais liberais e melhor acolhido pela vizinhança, especialmente por matronas desejosas de não perder pitada do namoro da filha da vizinha. O certo é que os amantes viam de tal forma violado o seu espaço de intimidade que alguns, mais astutos, acabaram por descobrir uma maneira de burlar a curiosidade da vizinhança fofoqueira: ora fazendo ressurgir os bilhetinhos que se baixavam e erguiam por um cordel que se desprendia da janela; ora através da construção artesanal de tubos usados de acordo com princípios básicos da acústica, os mesmos que dariam lugar à oralidade por fios, possibilitando o namoro por telefone.

O telefone revolucionou o mundo dos encontros amorosos e sexuais. A versão “pós-moderna” da prostituta é a *call girl*, isto é, a rapariga que se contacta por telefone. Hoje em dia as redes fixas das telecomunicações cederam lugar aos “celulares” que em Portugal tomam a designação de “telemóveis”, expressão que sugere bem a mobilidade e fluidez da sociedade em que vivemos. Há quem os use no coldre, à pistoleiro, como os cearenses de Pirambú usavam as suas *peixeiras*. É cada vez mais vasta a fauna de “celuleiros” deslocando-se ufanamente nos espaços públicos, braços arqueados à *cow-boy*, à espera do trim-trim, para, num movimento brusco, levarem a arma ao ouvido troteando discursos privados em domínio público.

A linguagem usada parece por vezes afásica. O som disperso das palavras substitui-se à linguagem formal, dando lugar às frases curtas, interrompidas por palavras agressivas e golpeantes: Ói! Tou! Sim! Não! Yesss! Yah! Bué! Tá! Té Logo! Tchau! A maneira como se utiliza a

linguagem é significativa do modo como se vive. As conversas são rápidas, próprias de um modo de vida acelerado, onde tudo se consome rapidamente, da *fast food* ao sexo *fast*.

Épocas houveram em que a palavra foi amordaçada, por motivos políticos ou morais. Assim ocorreu no período de entre-guerras, quando alguns países europeus viveram em regime de ditadura. Os “anos 60” e os que deles decorreram devolveram a liberdade da palavra e de novo uma prevalência da cultura oralizada. Mas também surgiram, mais recentemente, contra-movimentos que fizeram emergir novas formas de textualidade (como as mensagens SMS dos *celulares*), sendo ainda de realçar situações em que os valores da privacidade parecem exigir o silenciamento da palavra. Um dia destes, ao ler o “correio sentimental” de algumas revistas “cor-de-rosa” – revistas que algumas mulheres compram e muitos homens fingem não ler⁹ – dei-me conta do seguinte queixume de uma leitora: “Acho o comportamento de meu marido estranho. Durante o sexo, ele quer que eu grite. [...] Sinto vergonha dos vizinhos”¹⁰.

Confissões deste género tipificam o que Giddens designa de “sequestro da experiência” ou “privatização da paixão”¹¹. A vergonha da leitora, num certo sentido, denota uma subjugação da sexualidade ao poder do silêncio. Aliás, a privatização da sexualidade corresponde a uma ocultação mórbida da vista (e do ouvido), desse modo se dando uma reconstituição da sexualidade através da sua ancoragem a uma nova esfera de intimidade emergente¹². No entanto, o exemplo mostra também que a privatização da sexualidade aparece ligada a uma *consciência moral*, típica de sociedades tradicionais. Deste modo, se com a chamada “modernidade reflexiva”¹³, a sexualidade passou a ser “propriedade do indivíduo”, a “identidade do eu” passou, por sua vez, a estar submetida a sentimentos de vergonha que convocam, em novos moldes, a questão do *controle social* – no exemplo dado, o controle dos vizinhos.

Problemas deste tipo são ultrapassados nos mais recentes cenários da sedução que recorrem à comunicação mediada por computador. Tais cenários – que constituem doravante objecto de reflexão do presente ensaio – tipificam exemplarmente os encontros que estão na base do chamado “amor líquido”, na terminologia de Zigmunt Bauman¹⁴. Com

9. Para o período de 2000 a 2004 consultei as revistas *Maria*, *Ana* e *Mulher Moderna*.

10. *Maria*, 21 a 27 de Novembro de 2003.

11. GIDDENS, A. *Modernidad e Identidad del Yo: El Yo y la Sociedad en la Época Contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1995, pp. 199-215 (1ª ed. em Inglês: 1991).

12. GIDDENS, A. *Modernidad e Identidad del Yo...*

13. GIDDENS, A.; BECK, U e LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Unesp, 1995.

14. BAUMAN, Z. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 (1ª ed. em Inglês: 2003).

efeito, nos *afectos virtuais*, a linguagem da “conectividade” parece substituir a do “relacionamento”, sendo dominante o imaginário de “rede”, matriz que serve tanto para conectar como para desconectar.

A *textualidade digital* implica novas formas de interação em que o texto escrito é também texto falado, suporte de conversação. Podemos mesmo falar de uma *textualidade oralizada*. Os recursos expressivos (*emoticons*) são sugestivos exemplos dos artifícios linguístico-discursivos que ocorrem em domínio digital. Como quer que seja, na *oralidade* ou na *textualidade*, as palavras são sempre um meio de conexão com outros: palavras que mascaram, mas também revelam, na exacta medida em que a revelação é feita através das máscaras usadas. Ao teclarem-se palavras para um computador, desprendem-se também ideias soltas (pelas palavras) que permitem aos nossos interlocutores fazerem uma ideia de nós próprios, activando ou não elementos psíquicos de adesão. Palavras que, por outro lado, servem para imaginariamente moldar emoções, ansiedades, representações do outro. Palavras que, no caso, por exemplo, de quem verdadeiramente procura uma relação para preencher vazios de solidão, podem veicular sentimentos, angústias, dilemas.

Nos *chats* (conversações mediadas por computador) posso convidar um outro para comunicar sem ter a certeza de ser correspondido. O outro, todavia, nem sempre responde à manifestação de meu desejo de comunicar. Se responde, a conversação pode ter lugar numa *janela privada*. Interessante esta possibilidade de retorno ao “namoro à janela”, sem vizinhança intrusa. As socializações *off-line* são frequentemente transpostas para a comunicação *on-line*. Num e noutro caso, a sedução implica ter *dotes*. O começo de uma interação é decisivo para se conseguir atrair o outro (ou a outra). Há uma ansiedade inicial. O “olá” ou o “ói” habituais nem sempre são suficientes. Do outro lado pode estar alguém disponível para ser seduzido, mas tem de ser conquistado. O aconselhável é criar pequenas mas estimulantes frases. Expressar emoções com palavras abreviadas. Por vezes, faltam ideias, cai-se na vulgaridade dos estereótipos, o batimento dos dedos nas teclas traduz-se, então, em auto-difamação.

Um *nickname* bem escolhido pode facilitar a relação, no seu começo. Ele constitui, frequentemente, o primeiro filtro de escolha do parceiro (a), a forma mais imediata da apreensão imaginária do outro. Como a imaginação não tem limites, ao abrigo de *nicknames* os navegadores podem dar-se à ousadia de criar tantos personagens quantos os que povoam seus imaginários. Por isso, é frequente a simulação de identidades, a adopção de personalidades múltiplas, sendo até possível seduzir a mesma pessoa através de diferentes identidades e jogos argumentativos. Engendram-se identidades tão fictícias quanto as imagens que se for-

mam dos outros, igualmente fictícias, embora reais enquanto produto de uma capacidade inventiva.

As primeiras informações são importantes porque elas ajudam a definir a *situação*, facilitando a comunicação. Exploram-se, com detalhe e ansiedade, pistas identificadoras dos personagens com quem se fala. Nos *chats*, como na vida real, os indícios são o caminho da prova, como Goffman sobejamente o demonstrou:

*As 'verdadeiras' ou 'reais' atitudes, crenças e emoções do indivíduo só indirectamente poderão ser apreciadas, através das suas confidências ou daquilo que se manifesta como um comportamento involuntariamente significativo*¹⁵.

As conquistas são feitas como em qualquer campanha militar, com avanços e recuos estratégicos, movimentos giratórios e cercos, fintas e *bluff*. Como no caso particular da arte tauromática, a sedução respeita a uma ritualização e teatralização de *passes* fortemente codificados e imperativos. O acto da sedução desenvolve-se lógica e rigorosamente, lembrando a resolução de um problema de álgebra cuja solução está contida no enunciado; a questão é encontrar a demonstração e o caminho lógico mais elegante para se chegar até ela.

Os *estranhos* da rede que procuramos conhecer transformam-se, naturalmente, em objectos biografados. O método biográfico não é exclusivo da Antropologia ou da Sociologia, como se vê. No entanto, o seu uso é diferente no contexto dos *chats*. Enquanto que nas ciências sociais as biografias estão expostas, em grande medida, a uma construção retrospectiva, nas seduções virtuais a exploração biográfica debate-se com as possíveis múltiplas identidades do biografado: será que a biografia virtualmente construída representa a identidade real do interlocutor? O método da *biografização virtual* pode, então, ser tomado como possibilidade de crítica em relação ao uso tradicional da biografia pelas ciências sociais, mais centradas nos aspectos unificadores de uma trajetória de vida do que na "multiplicidade de eus".

Nos afectos virtuais, o que frequentemente está em causa é a comunicação com um *estranho*, é certo. Mas desde o início de uma relação, as primeiras aparências permitem prever os atributos desse *estranho*, isto é, qual a sua *identidade social*, entendendo este conceito no sentido em que Goffman o utiliza¹⁶, ou seja, incluindo *atributos pessoais* (como a perso-

15. GOFFMAN, E. *Estigma. La Identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993, p. 12 (1ª ed. em Inglês: 1963).

16. GOFFMAN, E. *Estigma*...., pp. 12-13.

nalidade) ou *estruturais* (como a ocupação). Estas antecipações são transformadas em *expectativas normativas* e o *estranho* acaba por se revelar através de “retrospectivas em potência” que dão lugar, segundo Goffman, a uma *identidade social virtual* que não coincide, claro está, com a *identidade social real*, baseada em atributos demonstráveis¹⁷.

Gera-se, então, um fluxo de informação, de créditos e descréditos, em torno dos quais se edificam *identidades projectadas* que reflectem – ao mesmo tempo que excitam – a capacidade imaginária. A identificação com o simulado domina a interacção. O *estranho* procura, então, surpreender-nos positivamente. Tenta ocultar-nos seus defeitos. Exibe créditos positivos¹⁸. É possível dar conta de que o *estranho*, embora procure não se “desacreditar”, é um personagem “desacreditável”¹⁹. Também é possível que não reconheçamos abertamente aquilo que o desacredita ou o pode desacreditar: neste caso, as desconfianças – mais ou menos fundamentadas – podem originar uma comunicação tensa, incerta e ambígua.

Quando não é fácil identificar o outro, o desafio consiste, sobretudo, em decifrar a informação a propósito do outro e que, desocultando-o, pode ser esclarecedora. O problema é que essa informação pode ser exibida ou ocultada; expressada ou guardada em silêncio; revelada ou dissimulada. Os cibernautas ocultam informações sobre a sua *identidade social real*, recebendo e aceitando um tratamento baseado em suposições falsas. O manejo de “informação oculta desacreditadora”²⁰ é um dos aspectos a que a sociologia goffmaniana presta grande atenção através do conceito de *encobrimento* – embora o que prevaleça seja a imagem pessoal tal qual é representada e, desse modo, perde alguma relevância a distinção entre o real e o dissimulado, o mesmo acontecendo com a significação descritiva e explicativa de um suposto “eu verdadeiro”. Como quer que seja, nos *chats* exige-se uma verdadeira arte de *administrar impressões*²¹. Quando se faz uma opção pela aparência, a

17. GOFFMAN, E. *Estigma...*, pp. 12-13.

18. “Il y a une sorte de narcissisme collectif, avec le retrait dans un monde magique et fantastique”, DELL’AQUILA, Paolo. Tribus et associations virtuelles. In: *Sociétés*, nº 68, 2000/2, p. 68.

19. A distinção entre desacreditado e desacreditável é feita por Goffman, em *Estigma...*, p. 14 e pp. 56-57. O desacreditado é aquele cujos “descréditos” ou “estigmas” resultam evidentes, ao contrário do desacreditável que procura ocultar essas facetas negativas.

20. GOFFMAN, E. *Estigma...*, p.57.

21. GOFFMAN, E. *A apresentação do Eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio d’Água, 1993, pp. 245-278 (1ª ed. em Inglês: 1959). Sobre o trabalho das aparências e a simulação das identidades na Internet ver: DANET, Brenda. Text as Mask: Gender, Play and Performance on the Internet. In: JONES, Steven G. (org.) *Cybersociety. Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*. Londres: Sage, 1998 e HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. Londres: Sage, 2000.

máscara acaba por se tornar realidade. A aparência nasce de gestos que a mimam, e à custa de mimar um desejo de aparência, à custa de representar tal ou tal idealização, tornamo-nos o que representamos de nós mesmos. Nos afectos virtuais – mediados por computador – tudo isso é feito na base de uma textualidade.

Nos *chats* há uma constante vacilação entre o acto de *expressar* e o de *impressionar*. Como refere Goffman²², a expressividade do indivíduo (e, por conseguinte, a sua capacidade de suscitar impressões) parece implicar duas espécies radicalmente diferentes de actividade significativa: a expressão que *transmite* e a expressão que *emite*. A primeira (comunicação restrita) circunscreve-se ao que é dito ou *teclatizado* (transmitido); a segunda (comunicação em sentido lato) recupera todo um conjunto de sinais que nos permitem retratar um indivíduo: por exemplo, um *nickname* que assiduamente frequenta *chats* de sexo mostra bem do que anda à procura sem necessidade de o dizer.

Tanto as expressões *transmitidas* quanto as *emitidas* podem ser falsas. Num caso tem lugar a *fraude*; noutra a *dissimulação*²³. Num ou noutro caso, as mensagens adquirem o estatuto de *promessa*²⁴: presumivelmente, as mensagens serão aceites como verdadeiras; fica uma vaga promessa de aceitação, alimentada por uma desconfiança persistente que sempre se põe à prova por meio das mais variadas inferências. Por exemplo, em relação ao género do interlocutor, “será que, verdadeiramente, estou a falar com uma mulher, ou trata-se de um homem travestido?”.

Nos *chats* predominam as *expressões transmitidas*, isto é, aquelas que mais facilmente se podem manipular, pelo que se diz, em comunicação escrita. Mas também é possível emitirem-se sinais reveladores de assimetrias ou descoincidências relativamente ao que se diz. Para tanto, é necessário atentar em pistas, aparentemente casuais, que podem desmascarar falsas apresentações. Assim sendo, o que encontramos nos *chats* é uma réplica paroxística do que acontece nas situações correntes da vida quotidiana: um jogo de informações que projecta um ciclo potencialmente indefinido de simulação, de descoberta, de falsas revelações, de redescobertas²⁵.

A comunicação por computador inaugurou uma nova era da tecnologia cuja característica essencial é, talvez, a síntese entre o símbolo e o acto, a representação e a acção²⁶. O conflito entre *sinceridade* e

22. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 12.

23. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 13.

24. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 13.

25. PAIS, J. M. *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.

26. CADOZ, C. *Las realidades virtuales*. Madrid: Debate, 1994.

decoro resolve-se, muitas vezes, a favor do último. Mas também é frequente jogarem-se diferentes tergiversações. Goffman distingue as que tendem a provar que um indivíduo “é o que não é” das que tendem a demonstrar que “não é o que é”²⁷. Estes jogos de tergiversações são bastante correntes nos *chats*. No baile de máscaras entre “ser o que não se é” e “não ser o que se é” simulam-se identidades que se tornam reais em sua falsidade, porque existe alguém pronto a reconhecer (a identificar) como realidade o que é falsidade. Esta simulação de identidades adquire valências de uma extrema complexidade no caso das relações de sedução amorosa, como o mostrou Habermas, inspirado em Hegel²⁸. Na segunda *Leçon de Léna*, Hegel define o amor como sendo “o conhecer que se conhece no outro”. Trata-se de um saber de “duplo sentido”. Cada um é o mesmo que o outro naquilo em que se opõe ao outro. Distinguir-se do outro é, desse modo, supor-se como sendo o outro. E esta suposição implica um conhecimento implícito: o saber-se que a identidade própria é uma forma de cada um se rever no outro.

Nestes termos, e como sugere Luhmann²⁹, o conceito de identidade tem uma relevância simbólica. Sobretudo numa sociedade em que predominam as relações impessoais, a identidade perde o seu sentido unitário; o “eu” do eu não é a objectividade da subjectividade, num sentido “teórico-transcendental”: o eu do eu é o resultado de um processo auto-selectivo e, por isso, o que se busca nas relações íntimas é, acima de tudo, a “validação da auto-exposição”³⁰.

É de supor que os *afectos virtuais (on-line)* possibilitem recorrentemente essa “validação da auto-exposição”, uma vez que se concretizam com maior desenvoltura do que os *afectos reais (off-line)*. De facto, nos *chats* as pessoas soltam-se mais pois o anonimato garante uma maior fluidez de comunicação, desprendida de comprometimentos³¹. No entanto, qual a natureza dos afectos transmitidos apenas por palavras quando os interlocutores nunca estiveram em co-presença física? Foucaultaju-

-
27. GOFFMAN, E. *A apresentação...*, p. 81. A fraude indecorosa é também possível. No ciberespaço há os hackers dos afetos. Os hackers (de hacking to: ligar-se a) são viciados que infetam os lugares pelos quais vão passando, programando vírus que afetam o sistema, vírus escondidos em “cavalos de Tróia”, prontos a disseminar as viroses informáticas.
28. HABERMAS, J. Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Léna. In: *La Technique et la science comme idéologie*. Paris: Gallimard, 1973, pp. 152-187.
29. LUHMANN, N. *El Amor como Pasión*. Barcelona: Ediciones Península, 1985, p. 175.
30. LUHMANN, N. *El Amor como Pasión...*, p. 175.
31. TURKLE, S. *Life on the Scree: Identity in the age of the Internet*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1995.

da-nos, sem dúvida, a compreender como os discursos constroem as pessoas, mas não tanto a compreender as pessoas que constroem os discursos, nomeadamente em função dos contextos em que estes últimos são produzidos.

É certo que, na vida real (*off-line*), as emoções são expressas através de comportamentos audíveis ou visíveis, como o tom de voz ou as expressões faciais. Todavia, a comunicação mediada por computador tem os seus equivalentes funcionais³². Nos *chats eróticos* é possível construir fantasias que envolvem corpos presentes, apesar de ausentes³³. As convulsões espasmódicas, mesmo quando simuladas com o teclado (UUUUH!... UAAAUUU!!!), denotam que a linguagem acompanha o êxtase³⁴.

Quanto às manifestações eróticas corporais, em concreto, a ausência de dados empíricos apenas permite supor que as posições contorcionistas que se vêem nas revistas e filmes da especialidade serão, eventualmente, mais facilmente ritualizadas na sexualidade virtual. Neste caso, à mesa do computador – salvo um tombo excitado (embora inesperado) de cadeira ou outro acidente similar – as idealizações eróticas de determinadas posições de “prática do acto” não implicarão o risco de qualquer deslocação de vértebra de coluna, como eventualmente poderá ocorrer se o “acto” for na realidade praticado. Em contrapartida, o sexo virtual cumpre funções relativamente equivalentes às da prostituição. Com a diferença de que quem arrecada o dinheiro são os servidores da *net*. Num e noutro caso, estão em jogo idealizações eróticas. Como na prostituição, o corpo (desconhecido) com o qual virtualmente se interacciona representa uma personagem, de uma peça escrita pela idealização que personifica um teatro íntimo com um estranho, monopolizado e arrastado pelos caprichos e desejos de quem fantasmagoricamente exerce uma função de comando na interacção.

O problema ou o caricato – depende do ponto de vista – é que no sexo virtual podem dar-se metamorfoses em forma de jogo para psicanalistas: do outro lado da rede pode estar uma mulher masculinizada, até em sua linguagem machista; ou um homem real poderá ter-se transformado em mulher virtual. Então, que representa uma excitação erótica à frente de um *écran* de computador? Um atributo de virilidade? Um indi-

32. RICE, E. Donald e LOVE, Gail. Electronic Emotion. In: *Communication Research*, nº 14, pp. 85-108, 1978.

33. BROMBERG, H. Are MUDs communities? Identity, belonging and consciousness in virtual worlds. In: SHIELDS, Rob (org.) *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*. Londres: Sage, pp. 143-152, 1996.

34. JONES, Richard Glyn (org.) *Cybersex. Aliens, Neurosex and Cyborgasms*. Londres: Raven, 1996.

gador de estado de carência? Um puro equívoco? Uma coisa parece certa. O desejo que conduz à fantasia tem um papel relevante na construção do outro e do que imaginariamente se pode fazer com o outro. A falta de informação sobre o outro informa a sua idealização, mobiliza uma tensão erótica gerada pela intenção do desejo³⁵.

Como quer que seja, que tipos de afectos se desenvolvem no ciberespaço? A que se deve a excitação provocada por uma sedução virtual? Ao facto de se conseguir uma fruição afectiva interdita ou mais difícil de se concretizar na realidade? É porque na realidade falta o “outro” que se recorre ao virtual? Ou porque se prefere o outro da imaginação, que nada pede, nada cobra, que não nos expõe e que, no plano imaginário, tudo nos dá?

Para compreender a emergência dos afectos virtuais é preciso ter em conta no que se radica, explorando, para o efeito, o fluxo das correntes sócio-culturais. Por exemplo, no hedonismo moderno e auto-ilusionante nada apaixona tanto no corpo do “outro” quanto a sua conformidade a um modelo veiculado pela imaginação. Então, basta ter o modelo, prescindindo da realidade a que se reporta. Quero lá saber do visual de minha amante virtual se a estou a imaginar com “busto 38”. No ciberespaço as imagens substituem os corpos ausentes³⁶. Essa ausência, dando asas à imaginação, produz em relação a outros imaginados uma “química fusional” que um perspicaz sociólogo, injustamente desconhecido – Hermann Schmalenbach – designou de *bund*³⁷.

Em muitos afectos – como a paixão e o amor – o que os guia é uma imaginação laboriosa, é uma ânsia de ligação a um outro idealizado que, simultaneamente, se torna objecto e fonte de desejo. Na fonte do desejo bebe-se o desejo de o concretizar. O objecto de desejo – o outro a quem se dirigem os afectos – só existe porque estamos bêbados desse desejo. Por isso é corrente viver-se afectado pelo desejo de cultivar afectos e pela ausência dos mesmos. Os *afectos virtuais* não são ilusórios apenas porque são virtuais. São ilusórios porque também são impulsionados pela idealização de um outro cuja realidade é dada pela representação que dele se constrói imaginariamente.

35. STONE, Allucquere Rosanne. *The war of desire and technology at the close of the mechanical Age*. Londres: MIT Press, 1995.

36. SHIELDS, Rob. (org.) *Cultures of Internet. Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, Londres: Sage, 1996.

37. SCHMALENBACH, Hermann. Die Sociologische Kategorie des Bundes. *Die Diöskuren*, nº 1, 1922, cit. por Salvador Giner e Lluís Flaquer, em introdução à obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ediciones Península, 1979, p.20 (1ª ed. em alemão: 1887). Esclareça-se que o termo bund – que, do alemão, pode ser traduzido por “liga” ou “comunhão” – nada tem a ver com o termo “bunda”, expressão que, em contexto brasileiro, tem, tanto quanto me foi dado averiguar, outras conotações e valorizações.

Assim acontece, de resto, na vida real. Todas as paixões nos conduzem para fora de nós mesmos. Uma vez, num canal do IRC³⁸ (*lonely-heart*), confrontei-me com a seguinte interrogação: “para quê contemplar a beleza de dois olhos se eles se fecham quando dois lábios se tocam?”. Já pensaram nesta enigmática banalidade? Porque é que os amantes se beijam de olhos fechados? Mesmo quando os olhares constituem uma espécie de preâmbulo ao acto de beijar porque é que dele se ausentam no exacto momento da sua concretização? Talvez que as bocas unidas e os olhos fechados sejam passaportes de viagem que nos transportam a ideias estranhamente unidas de ordem e de fantasia, de invenção e de necessidade, de lei e de excepção. Mas a sociologia tem desprezado estes pequenos, embora significativos, gestos do quotidiano. Por vezes pensamos que “explicar não é mais que descrever uma maneira de fazer”. Mas quando assim acontece ficamos frequentemente sem saber como entender o que se consegue descrever.

Ou, se preferirem outra enigmática banalidade, porque razão os afectos recorrem tanto à metaforização? Que exprimem, afinal, as *metáforas de amor*? Acima de tudo, exprimem uma tensão entre o inteligível e o sensível. Enquanto que as retóricas do inteligível se esgotam na compreensão, as metáforas do amor não morrem na sua enunciação: elas reproduzem-se, elas renascem quando instrumentalizam a *forma* (da metáfora) para exprimirem *conteúdos* (de afectividade). Daí que as metáforas sejam uma espécie de engenho milagroso que procura provocar – e muitas vezes com êxito – a expressão de emoções através de simples palavras.

É este recurso – o recurso às palavras – que se torna essencial na produção dos afectos virtuais mediados por computador, como de resto também acontece na vida real. Afectos, pois, que se prendem à palavra, pela simples razão que as palavras são veículos de transporte à idealização. O outro está presente sem me ser dado: cubro-o de palavras para que me seja dado também por palavras. Na realidade – virtual ou não – é pois o privilégio da ilusão, e também o da dúvida, sobre o enigma do outro, que sustenta a sedução, ainda que a dúvida se disfarce na certeza de que desenvolvo afecto pelo outro. O outro do qual me aproximo com palavras e que persiste enigma quando em palavras me responde.

Como tornar o outro transparente? Como reduzir o seu campo de disparidades fugidias? Talvez tomando a realidade pela aparência que produz. Ou recriando a realidade, ainda que por meio de sua aparência. É neste sentido, também, que os *chats* proporcionam uma satisfação recriativa. A realidade é simulada e é dessa simulação que resultam afectos, também simulados. Através de um apelo constante à metamorfose.

38. Internet Relay Chat.

O que é afinal o real? Se posso co-existir com outros num “não-lugar” que apenas se caracteriza pelo fluir de *bund* (a tal “química fusional”), a pergunta é inevitável: onde está a realidade? A realidade é o aqui e agora (do espaço e do tempo) em que me conecto em rede? A realidade está apenas compreendida neste espaço onde, em frente do computador, vou teclando mensagens para o ciberespaço? Ou a realidade é também a idealização de outros com quem comunico e de seus contornos mais ou menos virtuais? E se a realidade fosse apenas uma cópia degradada dos modelos que veicula? E de onde vêm esses modelos?

A hipótese que lançaria para debate é a de essa realidade ser modelada pelo *desejo* que a produz. Já Espinosa, no *Livro III da Ética*, definiu os afectos a partir de sentimentos básicos relacionados com o *desejo* (*cupiditas*), ancorando-o a dois tipos de causas: quando a causa é imaginária (isto é, depositada no desejado), o desejo é paixão; quando a causa é real (isto é, o próprio desejante) o desejo é acção³⁹. Nos *chats* entrecruzam-se estas duas causas de desejo, embora entrelaçadas numa espécie de sistema de produção. Ou seja, o desejo não é algo indiferenciado. Por isso Deleuze e Guattari propuseram o conceito de “máquina desejante”, negando o desejo entendido como pulsão orgânica. Pelo contrário, o desejo teria múltiplas possibilidades de montagem, incluindo a própria possibilidade de se paralisar, de entrar num processo de bloqueamento, de auto-destruição⁴⁰.

Dito isto, convém esclarecer que o desejo – mesmo na base da idealização – não é contraditório com a existência do amor. Neste ensaio sociológico pode ficar-se com a ideia de que o amor não existe nos afectos virtuais. Ele pode acontecer ainda que de forma não recorrente. Por constrangimentos próprios da metodologia usada nesta pesquisa – observação participante – dificilmente descobriria o amor, a menos que eu próprio me enamorasse, situação improvável por não ser deontologicamente correcta, no exercício de uma actividade de pesquisa. Acresce que os apaixonados ou que se amam tendem normalmente a reservar-se. No entanto, é possível que situações de amor ocorram em dois possíveis contextos: um constituído por aqueles que, na verdade, buscam um amor; e outro por aqueles que, “brincando”, acabam por o encontrar.

Em suma, como na vida real, o desejo dirigido ao outro pode ser mobilizador de sentimentos de afecto, mesmo sendo provocado por estí-

39. CHAUI, Marilena. Sobre o Medo. In: Vários Autores. *Os Sentidos da Paixão*, S. Paulo: Companhia das Letras, (11ª reimpressão), p. 54, 1999.

40. GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografia do desejo*. Petrópolis: Vozes, (5ª edição), pp. 239-240, 1999.

mulos imaginários. Por outro lado, o corpo possuído do outro (que nunca se viu) concretiza tão exemplarmente as idealizações do cibernauta que se lhe torna inacessível, mesmo que, na realidade, lhe pudesse ser acessível⁴¹. É que na realidade – virtual ou não – quanto mais a idealização toma conta dela, menos ela parece responder às solicitações de quem a idealiza. Como se o zelo do plagiador traísse a fidelidade do modelo, à força de tanto o seguir. A tal ponto que a sedução pode traduzir-se num diálogo redutor, narcísico. A flexibilidade das identidades “virtuais” alarga a amplitude das experiências possíveis, permitindo uma busca permanente das auto-gratificações que são possíveis na medida em que os outros são usados como instrumentos ao serviço de impulsos narcisistas⁴². Neste caso, o cibernauta sedutor não procura, necessariamente, um outro para amar; basta-lhe a imagem reflectida de sua imaginação, um duplo de si mesmo. O outro aparece como horizonte de realização do narcisismo de cada um. A sedução poderá estar presente porque o narcisista é um sedutor, como o ilustra o mito do Narciso quando se apaixona pelo seu reflexo na água.

Freud mostrou-nos que a idealização tem estreitas relações com o narcisismo. Mas se o Narciso se realiza com o amor a si próprio, suportará ele a necessidade de afecto ou será que a transforma em desejo? A hipótese que se levanta é a de o vazio de afecto poder não corresponder, necessariamente, a um estado estável, o oposto de cheio que a plenitude preencheria. Pelo contrário, o vazio de afecto poderá afundar-se à medida que se tenta preenchê-lo. A hipótese levantada por Lasch⁴³ é a do “desapego emocional”, em razão dos riscos de instabilidade que pautam, actualmente, as relações pessoais. Ter relações interindividuais sem um compromisso profundo, não sentir-se vulnerável, assegurar uma independência afectiva, esse é o perfil do narciso.

O medo da decepção ou o receio das paixões descontroladas traduz o que Lasch denomina de “fuga ante o sentimento” (*the flight from feeling*), processo que remete para uma protecção da intimidade e passa por uma separação da sexualidade em relação ao sentimento. O que interessa, neste modelo, é a indiferença, o desapego, é conseguir-se levantar barreiras ante as emoções. Mas se, na esfera do “real”, resulta incómodo exhibir paixões, manifestar impulsos emocionais, no cenário virtual da comunicação mediada por computador, os sentimentos reprimi-

41. Ser inacessível, contraditoriamente, pode fazer parte da idealização, estando fora desta possibilidade os que, pelo contrário, buscam experiências para serem “realmente” vividas.

42. TAYLOR, Shelley. *Positive Illusions. Creative Self-Deception and Healthy Mind*, Nova Iorque: Basic Books, 1989.

43. LASCH, Chr. *The culture of narcissism*, Nova Iorque: Warner Books, 1979.

dos têm mais fácil circulação porque, como sustenta Lipovetsky, não é tanto a “fuga ao sentimento” que caracteriza a nossa época como a fuga aos símbolos da sentimentalidade: “não é certo que os indivíduos busquem um desapego emocional e se protejam contra a irrupção do sentimento; a esse inferno cheio de nómadas insensíveis e independentes há que opor os clubes de encontros, os ‘pequenos anúncios’, a ‘rede’, todos esses milhares de esperança de encontros, de relações, de amor, e que, precisamente, custa cada vez mais realizar”⁴⁴.

Nas seduções “virtuais” desenvolve-se um poder capaz de dar satisfação aos desejos mais reprimidos de comunicação. Este poder de criar experiências em resposta a desejos não satisfeitos pode ajudar-nos a redefinir conceitos como os de *identidade*, *comunidade*, *realidade*⁴⁵. Por exemplo, como é possível apreender identidades em contextos de anonimato? Ou, hipótese mais problemática que se tece no argumento deste ensaio sociológico, como aceitar a possibilidade de estabelecer relações afectivas em domínios de suporte textual? Pode-se problematizar ainda: é possível separar o texto da idealização que ele transporta, isto é, o receptáculo (dos actos de comunicação) dos sentidos (que nele se acolhem)?

A este ponto chegados, convém trabalhar uma outra hipótese de pesquisa: a de o texto ou a palavra constituírem, precisamente, terreno de uma possível *hermenêutica do desejo*⁴⁶. De facto, com o Cristianismo, em algumas das suas vertentes, é posta em prática uma tecnologia de inquirição sobre a individualidade, uma interrogação incessante sobre o surgimento do desejo: a ser surpreendido, a ser descoberto, a ser desmascarado. De que modo? Através – nem mais – da sua verbalização. Vasculhando a sedução, nos bastidores da sexualidade, lá onde os desejos se deixam surpreender em estado nascente, a pessoa descobre-se, reencontra-se, revela-se a si mesma. Em suma, confessa-se. Para melhor se conhecer.

Desejo, logo existo. O desejo aparece, assim, como espelho da existência, da identidade pessoal. A verbalização do desejo torna-se uma condição necessária à sua hermenêutica e, por isso, Foucault interessou-se

44. LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama, p. 77, 1986.

45. RHEINGOLD, Howard. *Virtual Reality*. Nova Iorque: Touchstone, pp. 386-388, 1991 e TURKLE, Sherry. *Life on the Screen. Identity in the Age of Internet*, Londres: Phoenix, 1996.

46. Esta hermenêutica do desejo encontramos-la, como nos mostra Freud, na pastoral cristã que inscreve como dever fundamental a obrigação de fazer passar tudo que diz respeito ao sexo pelo moinho sem fim da palavra. Cf. FOUCAULT, Michel. *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

tanto pela discursividade, na história da sexualidade. Essa verbalização do desejo tem-se constituído em obstinação, entre o sacramento da confissão e a cura psicanalítica, tendo evoluído de formas inquisitórias a terapêuticas. E tudo porque as palavras representam sensualidades incorporadas.

O que temos, então, é a palavra como lugar de afloramento do desejo, como meio de revelação de uma pessoa que nos é dada por seus (e nossos) desejos. É o que acontece na psicanálise quando, na *talking cure*, a verbalização das emoções mais íntimas se transforma no modo mais privilegiado de se falar de si, sobre aquilo que se é, verdadeiramente.

Os afectos virtuais não são inevitáveis mas são possíveis pois, como todos os afectos – e em particular os amorosos – desenvolvem-se no quadro de universos semânticos que “fazem possível que comunicações aparentemente improváveis possam realizar-se com êxito, apesar do seu reduzido índice de possibilidade”⁴⁷. Mas há ainda outra razão – esta de ordem societal – que justifica o desenvolvimento dos afectos virtuais. A moral burguesa, preocupada com a reputação, impôs um controlo dos afectos, de forma a salvaguardar as aparências de fachada que favoreciam a constituição de círculos de frequência homogêneos. Ora, o que hoje em dia conta é uma gestão dos afectos adaptada às circunstâncias. A circunstância comunicacional que os *chats* proporcionam – em anonimato – favorece um garante da “salvação da face”. Por isso mesmo, os afectos virtuais mediados por computador definem um espaço de libertação de fantasias reprimidas na vida real. Basta pensar na possibilidade que muitos casados têm de, através dos *chats*, redescobrirem sua capacidade (virtual) para as conquistas amorosas, desenvolvendo afectos omnívoros, escolhas aleatórias, seduções imprevisíveis – muito mais difíceis de concretizar na realidade (não virtual).

Por outro lado, os afectos virtuais possibilitam, com mais hipóteses de sucesso, o desenvolvimento do que Giddens designa de *relações puras*⁴⁸. O relacionamento “puro”, que só se justifica enquanto os indivíduos tiram proveito dele, é um tipo de relacionamento que se manifesta recorrentemente nos *chats*. Trata-se de um relacionamento que pode ser interrompido a qualquer momento, com um simples batimento de tecla: “*escape*”. Não há obrigação de aturar as “birras” ou o “mau feitio” do parceiro e a própria fidelidade ao relacionamento depende da qualidade do mesmo. A qualquer momento se pode desconectar de um parceiro e começar o envolvimento com um outro. A navegação está sempre assegurada – salvo problemas técnicos ou energéticos – porque há múltiplos canais por onde navegar, novos “outros” prontos a intersectarem-se com os desejos e interesses dos buscadores de aventura. O que conta é extrair dos relaciona-

47. LUHMANN, N. El amor como pasión..., p. 19.

48. GIDDENS, A. *Transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta, 1995.

mentos os melhores proveitos, sem preocupações com compromissos ou exigências de fidelidade⁴⁹. Os laços podem ser abruptamente interrompidos. Activam-se e desactivam-se com um *click* de *mouse*. Tão rapidamente se pode estabelecer e aprofundar um contacto quanto, mais rapidamente ainda, se pode desfazê-lo. Enquanto se compartilham interesses, as conversas promovem a conversão dos interlocutores a uma comunidade dialogante. Quando a conversão afrouxa – e com ela a conversação – outros *links* alternativos se perfilam. Porque razão os utilizadores do IRC se referem aos seus encontros usando termos como “conexões”, “estar conectado”, “conectar-se”? Porque é que em vez de “parceiros” preferem falar de “redes”? Quais os méritos da linguagem da “conectividade” em relação à linguagem dos “relacionamentos”? Estas interrogações são levantadas por Bauman⁵⁰, ao mesmo tempo que sugere que, contrariamente aos “relacionamentos”, “parentescos” ou “parcerias” – que apontam para compromissos duradouros – as “redes” servem de matriz tanto para “conectar” quanto para “desconectar”.

A infidelidade espreita a qualquer janela de comunicação⁵¹. É possível comunicar em várias janelas, ao mesmo tempo. Em cada janela, um possível *flirt*. Pode-se, num dado canal, ter uma aventura (virtual) com alguém (também virtual) e, noutra janela, cortejar-se outro alguém. Tudo depende da capacidade de sedução. A continuidade relacional é substituída pela contingência, a unidade identitária pela fragmentação, a autenticidade pelo artifício. No IRC, a renúncia a ser o que se é mostra como é fácil a infidelidade à ideia de uma identidade autêntica. A sinceridade perde significado e dilui-se na indeterminação, abrindo terreno a uma “personalidade pastiche” que, como a define Gergen⁵², é um camaleão social que, continuamente, toma por empréstimo fragmentos de identidade de qualquer origem, adequando-os às circunstâncias.

Em cada janela pode-se assumir distintas identidades, embora simultâneas. Ou pode mudar-se de identidade de um dia (ou de um momento) para outro. Frequentemente, vive-se o dilema da “multiplicidade do eu”, de uma “egomania”⁵³ que torna possível uma variedade de “eus”: sucessivos, alternantes, divididos. Nesta ordem de ideias, as

49. CUNHA, Gustavo. O fio da meada. In: PORTO, Sérgio Dayrell. *Sexo, afeto e era tecnológica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 112, 1999.

50. BAUMAN, Z. *Amor líquido...*

51. Na Espanha, existe mesmo uma associação de infieis conjugais, a Federação Espanhola de Pessoas Infieis que tem como patronos São Cornélio e São Cebrían: www.geocities.com/fepi001.

52. GERGEN, Kenneth J. *El Yo Saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.

53. ELSTER, Jon. *Egonomics*. Barcelona: Gedisa, 1997.

identidades são permanentemente reconstituídas em sua fluidez e polimorfia, o estatuto ontológico da subjectividade acaba por privilegiar a descentralidade, a pluralidade do *self*⁵⁴, o “rachamento” da pessoa artificial e alegórica em “singularidades nômadas”⁵⁵. Em tais circunstâncias, há uma estética de “jogo de fantasia” inspirada numa “sensibilidade romântica”⁵⁶.

Campbell desenvolveu, com mestria, a relação entre a *ética romântica* e o *espírito do moderno consumismo*⁵⁷. Vejamos como Campbell sustenta o papel decisivo do amor romântico na revolução do consumo do século XVIII. Contra as explicações tradicionais do consumo, cujos modelos valorizavam, sobretudo, a satisfação das necessidades básicas (A. Maslow) ou os mecanismos de distinção social baseados no mimetismo (Tarde) ou na emulação (Veblen), Campbell procura explorar as bases culturais do moderno consumismo que aparece associado à ética romântica. Nesta ética, o desencanto em relação ao “mundo exterior” é proporcional ao encantamento por um “mundo interior”, de “experiências subjectivas”. É neste mundo de interioridade que se dá a possibilidade de o indivíduo manipular subjectivamente o significado dos acontecimentos que o rodeiam, autodeterminando assim suas emoções, sentimentos, afectos. Ora, segundo Campbell, o “hedonista moderno” aparece precisamente associado à capacidade que um indivíduo tem de criar “estímulos internos” através do poder da imaginação.

Deste modo, o *hedonismo moderno* é imaginativo e relativamente autónomo; seus constituintes principais são a fantasia, o sonhar acordado, as antecipações imaginárias. A capacidade de *fantasiar* o quotidiano, por exemplo, tem sido facilitada pela imagem textual (novelas românticas) e seus equivalentes contemporâneos que incorporam também a linguagem oral e visual: cinema e telenovelas. O *sonhar acordado* é o gerador das repetidas fugas ao quotidiano banal, quando semanalmente se joga no totobola, no totoloto, nas raspadinhas e outros jogos próprios

54. As identidades múltiplas e fragmentadas parece constituírem uma característica da modernidade contemporânea, como o prova a abundante literatura MDP (Multiple Personality Disorder) e DID (Dissociative Identity Disorder). Existe, aliás, uma associação internacional dedicada à pesquisa científica desta problemática: a International Society for the Study of Dissociation. Ver SCOTT, Sara. Fragmented selves in late modernity: making sociological sense of multiple personalities. In: *The Sociological Review*, vol. 47, nº 3, agosto de 1999, pp. 432-460.

55. A idéia do “eu rachado” vem de Deleuze, “L'immanence: une vie...”, *Philosophie*, nº 47, 1995.

56. COBINS, Kevin. Cyberspace and the world we live in. In: *Body & Society*, vol. 1 (3-4), 1995, pp. 135-155.

57. CAMPBELL, Collin *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.

de casinos de ilusões que permitem que o pequeno-burguês sonhe com a casa e o carro que irá adquirir quando a taluda lhe bater à porta. O vício do jogo é um afecto que afecta os viciados do jogo. Quanto às *antecipações imaginárias* o que está em causa é o seu horizonte onírico. É claro que a vida corrente está cheia de antecipações imaginárias: ao voltar da esquina de minha casa sei o que está para além dela porque passo por lá quase todos os dias. São estas antecipações imaginárias correntes que nos dão, como diz Giddens, uma “segurança ontológica” que possibilita vivências quotidianas familiarizadas. No entanto, o que caracteriza o hedonismo moderno, para Campbell, é o facto de as *antecipações imaginárias* poderem ser sonhadas, isto é, realizadas de um modo em que os prazeres da fantasia se sobrelevam em relação aos demais. O sonhar acordado faz com que, no hedonismo, não apenas se fortaleça o desejo como, por outro lado, o próprio acto de desejar se torne numa actividade prazenteira.

De acordo com Luhmann⁵⁸, no romantismo, a semântica da intimidade actua como um “caos estruturado”, uma espécie de massa de fermento que fabrica o seu próprio calor, motivando cada um a retirar as suas próprias conclusões, com isso se dando um novo impulso à individualização. O amor romântico é ao mesmo tempo ideal e paradoxal, uma vez que pretende ser unidade (fusional) de uma dualidade (de individualidades). Na auto-entrega – que mesmo no romantismo tradicional não deixa de ser virtual – há que preservar a individualidade, dando-lhe relevo mas, simultaneamente, a distância em relação ao outro é fusional. Ela é emocionalmente gratificante porque assegura um compromisso que num “gozo directo” acabaria por se perder. Deste modo, tanto no romantismo tradicional quanto no neo-romantismo o acento da realização amorosa passa pela distanciação e cumplicidade.

No *hedonismo tradicional* as gratificações diferidas eram vividas de modo frustrante. No *moderno hedonismo* entre o desejo e a consumação vive-se o prazer (autoilusório) de *sonhar acordado*. Para Campbell⁵⁹, um dos aspectos essenciais deste *hedonismo moderno e autoilusório* consiste no facto de a este modo de desejar corresponder um estado de desconforto agradável. A posse de um desejo não satisfeito é compensada pela espera da concretização desse desejo, até na medida em que a consumação do desejo é normalmente desilusionante, uma vez que a realidade tende a desconfirmar a perfeição dos desejos sonhados. Deste modo, o prazer ilusório acaba por ser constantemente renovado com o sonho de novos desejos. Por isso,

58. LUHMANN, N. *El amor como pasión...*

59. CAMPBELL, C. *The romantic ethic...*

conclui Campbell, o hedonista moderno bate em constante retirada da realidade porque esta mais não faz do que lhe desconfirmar a perfeição dos sonhos de desejo. Por isso, também, o prazer deste moderno hedonismo assenta em experiências autoilusórias, numa busca incessante do prazer imaginativo, numa vinculação permanente da ilusão com a realidade⁶⁰.

Ora bem, ao tomar-se a imaginação como fonte potencial de afectos, o imaginado subjectivamente (interiormente) tende a projectar-se (objectivamente) no exterior, procurando suas cópias. Designo este fenómeno de *projecção subjectiva de afectos ilusórios*. É isso que acontece com a chamada *ética romântica*, matizada por essas valências introspectivas do "mundo interior", embora tendo uma clara expressão social. O que caracteriza os escritores românticos, por exemplo, é esse apego ao universo de emoções, impulsos e afectos que partem "de dentro", reveladores, por excelência, do mundo da intimidade. Nesse universo de sentimentalidade, o primado do sentir ganha relevância sobre o primado do pensar. O "erro de Descartes" já Rousseau o havia sentido quando, nas Confissões (1871), antecipa a passagem da fórmula do "penso, logo existo" à do "sinto, logo sou". A *ética romântica* é o corolário dessa mudança cultural que dá cabimento às estruturas da subjectividade que vão mais além do sujeito pensante da filosofia cartesiana. Qual a fórmula deste moderno hedonismo neo-romântico? *Desejo, logo existo*. É este reconhecimento da capacidade de desejar que assegura o desfrute de uma *autonomia possível* porque quem deseja é Mesmo que aos indivíduos tudo pareça fugir ao seu sentimento de posse, uma coisa lhes resta: o sentimento do desejo.

No romantismo, os romances promoviam essa sentimentalidade subjectivada, realimentando incessantemente a imaginação romântica, criando realidades vicárias que se constituíam em modelos para a infidelidade conjugal. Os equivalentes contemporâneos da literatura romântica eram – até há pouco tempo – as telenovelas, e agora são também as comunicações mediadas por computador, ao recriarem realidades alternativas, fugas às realidades reais⁶¹.

O embatimento da *projecção subjectiva dos afectos ilusórios* com a realidade pode provocar um sentimento de frustração, uma vez

60. Como bem o reconhecia Fernando Pessoa, no *Livro do Desassossego*, "o mal todo do romantismo é a confusão entre o que nos é preciso e o que desejamos", ou seja, "é querer a lua como se houvesse maneira de a obter".

61. Podemos pensar o ciberespaço como uma visão utópica dos chamados tempos "pós-modernos". A realidade virtual é uma "tecnologia de milagres e de sonhos". Ver SHERMAN, Barrie e JUDKINS, Phil. *Glimps of Heaven, Visions of Hell: Virtual Reality and its Implications*. Londres: Hodder and Stoughton, 1992.

que a realidade tende a desvirtualizar os desejos imaginados. Daí o desencanto do mundo, pois os encantos da imaginação não se revêem nesse mundo de realidades desilusionantes. Por esta razão, os encontros reais de amantes virtuais resultam, geralmente, em desencanto. Como é que o outro imaginado poderia ter uma tradução real? Surge então um refúgio no mundo da intimidade e uma correspondente valorização dos sentimentos que nele se experimentam. A questão que importa então discutir é esta: será que a sensação de “desencanto de mundo” se desvanece nos mundos virtuais gerados artificialmente e apenas limitados pela capacidade de imaginação?

Para dar resposta à questão levantada é necessário aprofundar o modo como os afectos amorosos se desenvolvem ao abrigo desta *ética neo-romântica*. Nos seus primórdios, a idealização romântica era contraditória com os modelos de castidade que a moral vigente estabelecia para a mulher burguesa. Esta devia ser recatada, abnegada, desapaixonada, domesticada. Como contornar esta contradição? Havia duas possibilidades. Uma consistia na dessexualização do amor, tornando-o platónico, romântico, *tout cour*. Outra traduzia-se no sexo sem amor, através da prostituição ou da pornografia.

O que hoje verificamos é que a pornografia se constitui, ela própria, num estímulo para a criação de afectos ilusórios, ou seja pseudo-afectos. O neo-romantismo caracteriza-se por uma crescente erotização do visual. Não se trata tanto de um romantismo sentimental, mas libidinal. Em vez da paixão, desejo. E, sobretudo, desejo de sexo, como se vê em muitos *chats* do IRC. Mas para que remete esse erotismo virtual? Para uma tensão que se baseia no facto de se revelar o que não se pode tocar (o corpo referente). Nesta tensão, o imaginário do desejo surge da distância entre o visível e o intocável. Paradoxalmente – ou talvez não – o que se verifica é que os *chats* estão cheios de puritanos às avessas que pregam o prazer sem entraves mas aplicam-se escrupulosamente a circunscrevê-lo a um restrito domínio: o do virtual.

Esta prevalência do desejo faz sobressair a dimensão imaginária, quase ficcional e onírica, dos afectos virtuais. Criam-se “sonhos diurnos” – o conceito é de Freud – que permitem que a fantasia se constitua num correctivo da realidade, ao evadir-se dela, embora a realidade seja, na verdade, o pretexto dessa evasão.

Bibliografia

- ADORNO, T. W. *Notas sobre literatura*. Barcelona: Ariel, 1962.
 BARTHES, Roland. *Fragments de um discurso amoroso*. Lisboa: Edições 70, 1981 (1ª ed. em Francês: 1977).

- BAUMAN, Zigmunt. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 (1ª ed. em Inglês: 2003).
- BROMBERG, Headther. Are MUDs Communities? Identity, belonging and consciousness in virtual worlds. In: Rob Shields (org.) *Cultures of Internet. Virtual spaces, real histories, living bodies*. Londres, Sage, 1996.
- CADOZ, C. *Las realidades virtuales*. Madrid: Debate, 1994.
- CAMPBELL, Collin. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: Vários Autores. *Os sentidos da paixão*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1999 (11ª reimpressão).
- COBINS, Kevin. Cyberspace and the world we live in. *Body & Society*, vol. 1 (3-4), 1995.
- CUNHA, Gustavo. O fio da meada. In: Sérgio Dayrell Porto. *Sexo, afeto e era tecnológica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- DANET, Brenda. Text as mask: Gender, play and performance on the Internet. In: Steven G Jones (org.), *Cybersociety. Revisiting computer-mediated communication and community*. Londres, Sage, 1998.
- ELSTER, Jon. *Egonomics*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1980.
- _____. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- GERGEN, Kenneth J. *El Yo Saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. BECK, U. e LASH, S. *Modernização reflexiva*, São Paulo, Unesp, 1995.
- _____. *Modernidad e Identidad del Yo: El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península, 1995 (1ª ed. em Inglês: 1991).
- _____. *Transformações da Intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta, 1995.
- GOFFMAN, Erving. *A apresentação do Eu na vida de todos os dias*. Lisboa: Relógio d'Água, 1993 (1ª ed. em Inglês: 1959).
- _____. *Estigma. La Identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993 (1ª ed. em Inglês: 1963).
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografia do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999 (5ª edição).
- HABERMAS, J. Travail et interaction. Remarques sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna. In: *La Technique et la Science Comme Idéologie*. Paris: Gallimard, 1973.

- HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. Londres, Sage, 2000.
- JONES, Richard Glyn (org.). *Cybersex. Aliens, neurosex and cyborgasms*. Londres: Raven, 1996.
- LANCIANI, Giulia e TAVANI, Giuseppe. *A cantiga de escarnho e maldizer*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- LASCH, Chr. *The culture of narcissism*. Nova Iorque: Warner Books, 1979.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La Era del Vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.
- LUHMANN, Niklas. *El amor como pasión*. Barcelona: Ediciones Península, 1985.
- MACHADO PAIS, José. *Artes de amar da burguesia. A imagem da mulher e os rituais de galantaria nos meios burgueses do século XIX*. Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1986.
- _____. *Vida cotidiana: Enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, 2003.
- RHEINGOLD, Howard. *Virtual reality*. Nova Iorque: Touchstone, 1991.
- SCHMALENBACH, Hermann. Die Sociologische Kategorie des Bundes: *Die Dioskuren*, nº 1, 1922, cit. por Salvador Giner e Lluís Flaquer, em introdução à obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*, Barcelona, Ediciones Península, 1979, (1ª ed. em alemão: 1887).
- SCOTT, Sara. Fragmented selves in late modernity: making sociological sense of multiple personalities. *The Sociological Review*, vol. 47, nº 3, agosto de 1999.
- SHERMAN, Barrie e JUDKINS, Phil. *Glimps of Heaven, Visions of Hell: Virtual reality and its implications*, Londres: Hodder and Stoughton, 1992.
- SHIELDS, Rob (org.). *Cultures of Internet. Virtual spaces, real histories, living bodies*. Londres: Sage, 1996.
- STONE, Allucquere Rosanne. *The war of desire and technology at the close of the mechanical age*. Londres: MIT Press, 1995.
- TAYLOR, Shelley. *Positive Illusions. Creative self-deception and healthy mind*. Nova Iorque: Basic Books, 1989.
- TURKLE, E. Donald RICE e LOVE, Gail. Electronic Emotion. *Communication research*, 14, 1978.
- TURKLE, Sherry. *Life on the Screen. Identity in the age of Internet*. Londres: Phoenix, 1996.
- _____. *Life on the Screen. Identity in the age of Internet*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1995.