

Identidade e intimidade: Um percurso histórico dos conceitos psicológicos (*)

CLÁUDIA CONSTANTE CARVALHO (**)

«As maneiras de amar já não são o que eram, tal como o não é a relação entre o masculino e o feminino. É um dos aspectos mais perturbadores de uma modificação simultânea das relações familiares, uma mutação incómoda, talvez a mais importante das transformações que afectam a nossa civilização em vésperas do terceiro milénio.»

Georges Duby (1991)

1. A IDENTIDADE

O conceito de Identidade é tão normal ao pensamento humano que faz parte não só da linguagem comum, como do vocabulário teórico de quase todas as ciências. Da Lógica (por exemplo, distinção entre a identidade numérica e identidade específica), à Matemática (por exemplo, a distinção entre a identidade e equação), passando naturalmente pelas Ciências Humanas: identidade pessoal (Psicologia), identidade jurídica (Direito), identidade cultural e identidade nacional (Antropologia, Sociologia e História).

Se no domínio lógico da analítica dos conceitos, a identidade é a singularização, (Identidade, do latim tardio *identitate*, significa «o mesmo sentido») no domínio psicológico, a identidade pessoal resulta da singularização do eu por oposição a outros e pela diferenciação interpessoal.

Se o momento originário da constituição da identidade pessoal é o da visão especular ou visão narcísica do próprio corpo – momento em que o sujeito pela primeira vez se percebe e experiencia como figura separada, limitada e limitadora – o corpo e a sua representação não são suficientes para a constituição da identidade pessoal.

A visão especular do corpo próprio, com o reconhecimento da separação com o Outro, abre uma série de interrogações cujas respostas se apresentam fundamentais para a formação da identidade do eu: quem sou eu e quem são os outros? qual a minha origem, donde vim e como vim?

(*) Trabalho desenvolvido no âmbito de uma investigação subsidiada pelo programa Ciência da Junta de Investigação Científica e Tecnológica através do contrato de Bolsa de Mestrado n.º BM/1948/91.

(**) Psicóloga Clínica. Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa.

As respostas a estas perguntas passam pelo posicionamento relativo do eu e dos outros, num sistema triádico que deixa de ser integralmente da ordem da natureza para passar a ser da ordem da cultura: a atribuição do nome próprio e do nome de família, as normas reguladoras das relações entre pai-mãe-filhos, as permissões e proibições, a distribuição dos alimentos e dos sentimentos, a partilha dos afectos e do amor, as normas, as interdições (Abreu, 1985). Estão pois aqui presentes, e intimamente ligadas, identidade pessoal e identidades jurídica, nacional e cultural.

Segundo Azevedo (1992) este carácter de charneira entre o individual e o social do conceito de identidade, longe de contribuir para a sua clarificação, dificulta-a, na medida em que as interrogações que o estudo da identidade coloca, não podem ser respondidas no âmbito exclusivo de uma só teoria/ciência. Os estudos e tentativas de compreensão do fenómeno encontram-se assim fragmentados ao longo das várias disciplinas que têm o homem por objecto. Porém, o interesse do seu estudo não só se mantém, como tem vindo a aumentar. As razões para esse interesse prendem-se com um conjunto de mudanças que se fazem sentir na sociedade contemporânea. Azevedo refere três grandes razões:

(1) o recrudescimento do nacionalismo nos vários países da Europa, demonstra que este fenómeno não pode ser só encarado na sua vertente política, mas também na sua vertente cultural, onde o conceito de identidade nacional aparece implicado. Como exemplos actuais, podemos citar a desagregação dos Estados da Europa central e de Leste por fronteiras ligadas ao conceito de nacionalidade, a oposição de alguns países nórdicos ao tratado de Maastrich, os intermináveis conflitos na ex-Jugoslávia.

(2) o aumento de perturbações psicológicas ligadas à definição da identidade pessoal. Azevedo cita Erikson quando este escreve que «o paciente de hoje sofre mais o problema de em quem acreditar e em quem se tornar ou ser, enquanto que o paciente do princípio da psicanálise sofria de inibições que o impediam de alcançar o que e quem ele pensava ser».

Segundo Lipovetsky (1982), parece ser opinião generalizada dos técnicos de saúde mental que se tem verificado uma alteração nas características dos utentes que acorrem aos serviços de

saúde mental. De um predomínio de diagnósticos de neurose há uns anos atrás, assiste-se hoje a uma prevalência de utentes que apresentam perturbações de tipo narcísico.

Para Azevedo é a perda dos valores transcendentais, como Revolução, Progresso, Utopia, etc., que remete o indivíduo para os limites de si próprio, obrigando-o, na ausência de um ideal, a identificar-se com uma imagem, que servindo apenas de pele, tende a gerar no indivíduo sensações de vazio.

É a «Era do Vazio», denominação de G. Lipovetsky (1982), para relevar a atitude de apatia e indiferença que caracteriza as relações sociais na sociedade ocidental neste final de século.

(3) as modificações nos papéis sexuais que vieram pôr em causa não só os comportamentos e valores sexuais, como a natureza das identidades masculina e feminina. E. Badinter (1993), na sua análise da evolução dos papéis sexuais masculinos e femininos, descreve a forma como as fronteiras «naturais» e «inquestionáveis» entre o homem e a mulher se têm vindo a desvanecer, conduzindo actualmente a uma certa crise das identidades masculina e feminina.

De facto, a construção da identidade sexual ultrapassa em muito o factor genético, pondo em jogo factores psicológicos, sociais e culturais. A alteração profunda das relações sociais e familiares, das estratégias educativas ou do estatuto da mulher na sociedade, vem colocar em questão sobretudo a identidade masculina, espartilhada entre a falência do modelo da virilidade, e a invenção de uma nova masculinidade reconciliada com a sua própria feminilidade.

É pois impossível abordar a identidade de uma perspectiva unicamente individual, e esquecer a vertente social. O conceito de identidade apresenta íntimas conexões com a realidade social pelo que a sua abordagem terá de fazer referência à evolução histórica da forma como o homem se foi vendo a si próprio e à sua experiência, ao longo dos tempos.

Baumeister (1987) procurou evidenciar a relação entre a problemática da identidade e o desenvolvimento histórico. Partindo de dados históricos, biográficos e literários, Baumeister vai traçar uma sequência da definição de identidade na sociedade Ocidental, da Idade Média aos nossos dias.

A sua tese principal é a de que a identidade

tornou-se um problema ao longo da história do Ocidente, constituindo-se como um fenómeno essencialmente moderno.

Situando-se no século XI, o autor distingue três períodos históricos marcados por diferentes concepções da identidade: a parte final da Idade Média (séculos XI e XV), do início da Idade Moderna ao Romantismo, e do período Vitoriano (meados do século XIX) até à actualidade.

Na Idade Média o conhecimento de si próprio não era objecto de preocupação por parte dos indivíduos. A identidade do sujeito medieval é definida pelo papel social, pela linhagem e especialmente pelo seu género de pertença.

As transições, como o tornar-se adulto, o casamento, a parentalidade são bem marcadas, tornando o processo de auto definição simples e linear. Dada a forte ascendência do Cristianismo, o indivíduo acredita que o lugar que ocupa na sociedade lhe foi destinado por Deus, não o questionando, nem aspirando a outro.

Consequentemente as relações entre o indivíduo e a sociedade são estáveis e não problemáticas. A realização pessoal, tal como hoje a entendemos, é um problema que não se coloca para o homem medieval. A crença cristã da salvação no céu após a morte, adia a satisfação da vida terrena para a eternidade, tornando a frustração normal e esperada.

Apenas na cavalaria, encontramos alguma evidência de satisfação terrena através da Honra (proezas guerreiras) e do Amor. Porém, à excepção de algumas histórias de adultério, como a de Tristão e Isolda, e Lancelot e Guinevere, o Amor não ocupa um papel central na vida Medieval. É reconhecido como uma força poderosa, mas não é idealizado como um ingrediente necessário para a realização pessoal e para a auto-definição.

Com o aumento do comércio no final da Idade Média e o início da Idade Moderna, cresceram também as classes intermédias e aumenta a mobilidade social. A sociedade torna-se mais flexível, primeiro com o declínio do sistema feudal de papéis sociais e depois com o rápido crescimento urbano e industrial que acarretam novas oportunidades de trabalho.

Este contexto permite que o sujeito como indivíduo comece a destacar-se do papel social por ele desempenhado, na medida em que tem à sua disposição um leque de opções de como viver a sua vida (pelo menos para os homens). Inicia-se

assim a separação entre os domínios público e o privado, até aí inexistente, e que reflecte o esboçar de uma nova atitude, que considera haver uma parte do eu que não pertence ao domínio público, à sociedade.

O indivíduo passa a definir-se agora mais pela riqueza do que pela linhagem, o que levanta questões de competitividade, incerteza, mutabilidade, e portanto necessidade de fazer opções. Ao sujeito é agora permitido escolher a melhor forma de realizar o seu potencial, em vez de aceitar passivamente o que a sociedade lhe havia destinado.

Esta concepção tem influências nas atitudes educativas. As crianças passam a ser encaradas como tábuas rasas (Locke), podendo desenvolver-se em qualquer sentido segundo a orientação que lhes seja dada.

Ariés (1962) e Stone (1977) referem o surgimento neste período de um maior investimento afectivo na relação pais-filhos, tornando esta relação mais individualizada.

De facto, até à Revolução Francesa, na França urbana, o desinteresse dos pais pelos filhos nos seus primeiros tempos de vida era manifesto. E. Badinter (1980) refere que «das vinte e uma mil crianças que nascem em Paris no século XVII, mal chega a mil o número das que são criadas pela mãe» (p. 15). As restantes, são entregues aos cuidados de amas que as levavam para o campo, longe dos centros urbanos, onde este costume era regra, e não apenas entre os socialmente mais favorecidos.

Porém, no decorrer do século XVIII, assistimos a uma inversão total dos valores maternos, transformando a mãe (pelo menos aparentemente) indiferente, na «mãe-galinha» dos nossos dias, dando o impulso de arranque à família moderna, isto é, assente no amor maternal.

Com a introdução da afectividade nas relações pais-filhos, as relações tornam-se cada vez mais individualizadas e especiais. A criança cresce acreditando que é única ou especial, e portanto em adulto tenderá a pensar da mesma forma. Assim se fomenta o individualismo, emergindo a identidade como uma questão à qual os indivíduos começam a ter de responder.

O potencial humano torna-se, assim, uma questão problemática, reflectindo-se na crescente preocupação que cada indivíduo começa a mostrar com o seu auto-conhecimento. Contudo, da-

do que os critérios e os procedimentos para a definição da identidade são ainda socialmente claros e bem definidos, a auto-definição da identidade não é ainda tão problemática como se virá a tornar na sociedade contemporânea.

É no período histórico marcado pelo Romantismo, que segundo Baumeister, o Eu se torna alvo de grande atenção. O Eu é entendido pelos Românticos como algo interior e escondido, que se distingue claramente da actuação pública do sujeito. Há uma enorme preocupação com a compreensão do destino e potencial únicos de cada pessoa, que se faz acompanhar por uma «obrigatoriedade» de o descobrir e realizar.

O Período Vitoriano vem ampliar a crença de um Eu interior e escondido, até mesmo do seu possuidor, como Freud veio a sustentar, e que ainda hoje encontramos nas concepções psicológicas correntes. A forte repressão moral levou os vitorianos a estarem permanentemente em guarda, para impedir que o seu eu privado se revelasse involuntariamente.

Desenvolve-se, assim, uma atitude cultural que enfatiza o auto conhecimento, ao mesmo tempo que é reconhecida a dificuldade dessa tarefa. Baumeister aponta como factores prováveis que terão contribuído para essa nova atitude, o declínio progressivo da religiosidade, que priva as pessoas de um conjunto de respostas para a compreensão de si próprias, e o fortalecimento da nova cultura familiar, moderna, caracterizada pelos laços de ternura e intimidade que ligam os pais aos filhos.

Não encontrando respostas nas instituições, o indivíduo volta-se para a esfera do privado. A vida familiar torna-se assim o valor e o refúgio privilegiado, substituindo a sua função inicial (medieval) de unidade económica, pela de fonte de suporte afectivo e emocional. A realização pessoal começa assim a passar pelo preenchimento das necessidades afectivas, encontrado na vida íntima, privada.

O vazio deixado pelo declínio do Cristianismo é preenchido pelo Romantismo com as imagens do Trabalho e do Amor como fontes de realização pessoal. É o que encontramos na resposta de Freud a um seu contemporâneo que lhe terá perguntado o que é que uma pessoa normal estaria habilitada a fazer bem: «*Lieben und arbeiten*»: «Amar e trabalhar».

Amor e Trabalho, são estas as imagens que a

modernidade se encarregou de desenvolver, conduzindo à concepção actual, em que estes dois vectores jogam um papel central na definição da identidade e na realização pessoal dos indivíduos. São estas fundamentalmente, ainda, as características da sociedade moderna contemporânea.

O projecto sócio-cultural da modernidade constituiu-se entre o século XVI e os finais do século XVIII. Mas é sobretudo entre 1880 e 1930, com a emergência do capitalismo como modo de produção dominante nos países da Europa que integram a primeira onda de industrialização, que o modernismo ganha toda a sua amplitude (Santos, 1988).

Caracterizado pela negação da tradição, o culto da novidade e da mudança, o modernismo vem romper a continuidade com o passado, introduzindo uma descontinuidade entre o antes e o depois, e afirmando uma ordem nova. Mas mais do que um movimento estético, de repercussões directas na literatura e na arte, de que em Portugal é símbolo o «Orfeu» de Fernando Pessoa, Mário de Sá-Carneiro e Almada Negreiros, o modernismo é um movimento de revolta contra todas as normas e valores da sociedade burguesa.

Longe de reproduzirem os valores da classe economicamente dominante, os modernistas defendem valores inspirados no Romantismo, a saber, a exaltação do eu, a autenticidade e o prazer, valores estes hostis aos da burguesia, centrados no trabalho, na poupança, na moderação e no puritanismo: «A cultura modernista é por excelência uma cultura da personalidade, tem por centro o eu» cita Lipovetsky (1982).

Promove-se assim uma cultura estritamente individualista, resultado de um processo secular iniciado no século XVIII que culmina no advento das sociedades democráticas assentes na soberania do indivíduo e do povo. Trata-se de uma verdadeira revolução individualista, através da qual, pela primeira vez na história, o ser individual, igual a qualquer outro, é percebido e percebe-se como fim último, concebendo-se isoladamente e conquistando o direito à livre disposição de si próprio.

Fechado sobre si próprio e considerando-se à parte, o indivíduo quebra a cadeia das gerações, o passado e a tradição perdem o seu prestígio. Libertando-se do passado limitador do seu direito absoluto de ser ele próprio, o ideal da autono-

mia pessoal prevalece, o indivíduo reconhece-se finalmente livre. Os valores dominantes são agora a liberdade, a igualdade e a revolução.

Contudo, esta ideologia individualista tem custos psicológicos elevados. Diz-nos Lipovetsky que o homem livre é também móvel, sem contornos definíveis. A sua existência está votada à indeterminação e à contradição. O processo de construção da identidade, outrora ritualizado, permitindo ao indivíduo de forma não problemática saber quem era, e como se posicionar no seio do seu grupo, é agora complexificado pela diversidade de opções e possibilidades. A identidade transforma-se num problema, não só no plano pessoal, mas também no plano teórico.

Mas é com o esgotar da cultura modernista, que o processo de construção da identidade se torna verdadeiramente problemático. A cultura modernista cujo objectivo era gerar ininterruptamente o novo, vê-se agora incapaz de continuar a inovar, na medida em que a vanguarda deixou de suscitar indignação e o que era revolução e provocação, tornou-se cultura de massas. Por outras palavras, a revolta modernista institucionalizou-se.

Entra-se na cultura pós-moderna, ou seja no interior de uma sociedade que conseguiu neutralizar na apatia, aquilo que fundamentava o impulso modernista, isto é, a mudança.

O individualismo hedonista é legitimado, pois não encontra mais oposição nem revolta. É o tempo da banalização do novo, da indiferença, da ausência total de referentes, ídolos ou tabus.

Com a dissolução das «grandes narrativas» de crença e de verdade que estabelecem o sentido e a ligação entre passado presente e futuro, (Lyotard, 1989) e a institucionalização da dúvida, o processo de construção de identidade pessoal perde-se agora na multiplicidade de papéis e valores que se oferecem ao indivíduo, mas que já não se fazem acompanhar por referentes orientadores.

A realização da autonomia e da liberdade individual criou na sociedade pós-moderna um estranho paradoxo: a de com a emergência do individualismo iniciar um processo de dissolução da individualidade e de perda da identidade (Vavakova, 1988).

Kellner (1992) propõe-se fazer falar a identidade do pós-modernismo através de alguns ícones mediáticos actuais: a televisão e a publici-

dade. Para este autor, a identidade não desapareceu na sociedade contemporânea, antes se redefiniu. Nessa reconstrução, os meios de comunicação social desempenham um papel fundamental.

A televisão e as formas de cultura mediática de massas assumem as funções tradicionalmente atribuídas aos mitos e aos rituais, nomeadamente, a integração dos indivíduos na ordem social, a celebração dos modelos culturalmente dominantes, a oferta de modelos de pensamento e comportamento e a resolução das contradições sociais, desempenhando assim um importante papel na estruturação da identidade contemporânea.

Através da análise dos heróis televisivos e do simbolismo latente na publicidade durante a década de 80, Kellner conclui que a identidade pós-moderna apresenta características singulares, que a distinguem claramente da identidade do modernismo: enquanto que a identidade moderna constitui uma questão que envolve escolhas fundamentais nas esferas ocupacionais, política e familiar, permitindo ao indivíduo definir-se e afirmar-se, a identidade pós-moderna tende a construir-se a partir do lazer, da imagem e do consumismo, consistindo mais numa escolha de estilo e de comportamentos do que em qualidades psicológicas ou morais intrínsecas.

A identidade pós-moderna constitui uma extensão da liberdade de escolha entre as múltiplas identidades do modernismo, mas que aceita e afirma a sua condição instável, transitória e aberta à redefinição permanente.

Ainda será talvez cedo para afirmar se tal multiplicidade de imagens é positiva ou negativa. Por um lado, a possibilidade de mudança radical de vida aumenta consideravelmente a liberdade individual, mas por outro poderá levar a vivências fragmentadas e dispersas de si, produzindo ansiedade e crises de identidade.

É neste contexto que surge no fim do século uma nova figura, a da Geração X. Os sociólogos americanos inventaram esta designação no início dos anos 90 para os jovens que tinham entre 18 e 25 anos. mas a expressão popularizou-se com a publicação, em 1993, de um livro de um jovem autor canadiano, Douglas Coupland, intitulado precisamente «Geração X» .

A identificação desta geração é a seguinte: são todos os jovens nascidos depois dos anos 60, os

«twenty-something». Coupland define-a como uma geração em crise, a «crise dos vinte-e-tal», isto é, «um período de derrocada mental que tem lugar pelos vinte-e-tal anos, muitas vezes causado por uma incapacidade de funcionar fora da escola ou dos ambientes estruturados, associada à consciência de solidão quase completa. Assinala com frequência a propensão para o ritual do uso de fármacos» (p. 35), ou mais exactamente «um grupo sem nome – uma geração X – que se esconde propositadamente» (p. 65).

A observação do quotidiano não situa a «Geração X» apenas num romance. Especialistas da adolescência são convidados a pronunciarem-se sobre este assunto, indicando que parece haver «um conjunto de vivências, sentimentos e angústias comuns aos indivíduos com idades compreendidas entre os vinte e os trinta anos, que resulta de uma divulgação maciça dos padrões de uma cultura juvenil urbana através do áudio-visual e da comunicação social em geral» (Martins, 1994).

Este conjunto de indivíduos começam assim a despertar o interesse de psicólogos, psiquiatras, sociólogos, políticos, professores, pais, e claro, dos próprios sujeitos que cabem nesta faixa etária.

Porque o que é curioso é que, ao contrário dos outros grupos, a geração X é uma geração que não se vê como tal, que não se reconhece, daí talvez a sua designação – X – que reflecte uma incógnita não só para o observador, mas sobretudo para os próprios sujeitos que a ela pertencem.

Senão, vejamos: a geração de 60, apresenta-se claramente como um movimento contra-cultura, «expressão de uma nova crise da modernidade» (Vavakova, 1988), que conquistou, como nenhuma outra o havia feito, a liberdade na expressão política e ideológica, mas também na forma de amar, recuperando valores inquestionáveis.

O modelo yuppie que marcou a década de 80, afirmava-se pelos valores da competitividade, do sucesso e consumismo.

Quando ouvimos um jovem de «vinte-e-tal» anos, aquilo que é saliente é o desencanto, o cepticismo em relação ao futuro – laboral, amoroso – e sobretudo, o não reconhecimento da pertença a um grupo geracional em particular. A mesma geração desmultiplica-se em grupos – «punks», «skins», «betinhos» – mas em simultâ-

neo, todos procuram uma afirmação da sua diferença individual em relação aos outros – veja-se as mensagens publicitárias onde o consumo dos mais variados produtos é o passaporte para essa diferença.

O que é interessante, é que esta geração é filha dos homens e mulheres que fizeram, ou pelo menos assistiram à revolução dos anos 60. São os «Jonas que teriam 25 anos no ano 2000», e para quem estava prometido um futuro de liberdade, justiça e amor. O que eles encontraram chegados à idade adulta, é a incerteza, a vertigem da mudança e a concorrência feroz, que acarretam maior dificuldade em planear uma carreira e um futuro.

Os rituais tipicamente ocidentais de passagem à idade adulta – o emprego e o casamento – tornam-se consequentemente fronteiras reversíveis, o que leva o sociólogo Machado Pais (citado por Martins) a referir-se a estes jovens como a «geração iô-iô», para acentuar a mobilidade social e a ausência de marcos que a caracteriza.

Com maiores dificuldades na perspectivação de uma carreira, mas permanentemente solicitados pela sociedade de consumo, os jovens empregam-se naquilo que é possível, e não nos empregos compatíveis com a sua formação. É o que Coupland denomina de «macjob», um «emprego mal pago, sem prestígio, sem dignidade, sem lucros, sem futuro, no sector dos serviços». Diversos trabalhos se sucedem, nomeadamente nas cadeias de fast-food (veja-se as propostas de emprego no jornal «Forum Estudante»), para assegurar o acesso aos produtos que se desejam, ao mesmo tempo que se vai estudando e mantém-se a ligação económica aos pais.

A religião deixou de ser uma referência orientadora da vida privada. A geração X é provavelmente a primeira geração que foi criada sem Deus (Coupland, 1994). Deus deixou de fazer parte da existência, a religião tornou-se uma espécie de supermercado onde cada um vai buscar aquilo em que quer acreditar. Consequentemente todo um conjunto de perguntas importantes foram deixadas sem resposta (Martins, 1994).

E Coupland interroga-se: «o que acontece quando se é educado sem qualquer espécie de crença?» Para além da crença religiosa, também as crenças políticas deixaram de ser assuntos apaixonantes. O sistema deixou de ser credível, mas o sentimento é de que não há alternativas.

Vota-se (quando se vota...) no mal menor, e os políticos, independentemente da sua orientação, são todos «metidos dentro do mesmo saco» da demagogia e da corrupção, do jogo de poder, de onde não há possibilidade de escapar (Martins, 1994). Em suma, todo um sistema ideológico desapareceu deixando em seu lugar o vazio e o desencanto.

Os modelos de comportamento deixam de ser os mais velhos, e passam a ser o grupo de amigos, que vem substituir a família. As relações familiares alteram-se. As relações amorosas, consequência de novas atitudes face à sexualidade, também. Os compromissos afectivos deixaram de conter promessas de futuro. A própria linguagem juvenil reflecte esta mudança: os jovens não «estão comprometidos», «andam juntos», expressão esta que reflecte uma visão menos estática da relação, do que a primeira.

Um a um todos os pilares que sustentam a identidade (Marcia, 1966, 1980) vão sendo minados pelo relativismo: o trabalho/ocupação profissional, a ideologia, política e religiosa, as relações interpessoais, a sexualidade e a intimidade.

É sobre este último ponto que nos ocuparemos de seguida.

2. A INTIMIDADE

Se o conceito de identidade se encontra presente em quase todos os campos do saber, como atrás referimos, o conceito de intimidade, pelo contrário, encontra-se explorado até à exaustão na linguagem comum.

Numa das suas expressões – a experiência amorosa – o conceito é vastamente utilizado, quer no dia-a-dia, das conversas de café, às revistas femininas, quer na produção literária, televisiva e cinematográfica, produzindo assim, por outras vias, um efeito similar ao que ocorre com o conceito de identidade: o da dificuldade de operacionalização por via dos múltiplos discursos que sobre ele se produzem.

Quando pretendemos abordar a problemática da intimidade, nas suas múltiplas expressões – amor, paixão, casamento, sexualidade, vida privada, isto é, relações afectivas de uma forma geral – de um ponto de vista psicológico, o enfoque será naturalmente sobre a subjectividade e a natureza intrapsíquica da experiência afectiva, (In-

timidade, do latim *intimus*, significa «o que está mais no interior»).

Todavia, as representações individuais e colectivas sobre as relações afectivas e particularmente sobre a experiência amorosa, variam de época para época, de cultura para cultura. É pois necessário, quando se parte para uma abordagem sobre as relações afectivas situá-las num contexto cultural e espaço-temporal. Concordamos com Torres (1987) quando escreve que o sentimento amoroso é quase eterno ou universal naquilo que ele contém, mas as formas e as categorizações próprias do Amor dependem de códigos, da semântica própria de uma época.

Vimos já, a propósito da identidade e do pós-modernismo, de que forma se alteraram substancialmente os valores da sociedade ocidental nas últimas décadas, onde as respostas tradicionais foram substituídos pela incerteza.

Também no que no que diz respeito à sexualidade, à vida privada, às mulheres, houve uma mutação de valores, que modifica a vivência das relações afectivas, e particularmente do Amor, em relação às gerações que a precederam.

Na sociedade ocidental actual, o Amor é uma preocupação central, e um ideal poderoso de realização pessoal. O amor tornou-se a condição primeira para a realização do casamento, e uma pessoa que atravessasse a vida sem amor, é tipicamente considerada como não tendo alcançado a sua realização pessoal (Baumeister, 1987).

Sabe-se porém que nem sempre foi assim. Os elementos recolhidos pelos historiadores, como M. Sot, G. Duby ou P. Ariés, indicam que na Antiguidade Clássica e até ao século XII, o amor não era uma assunto que preocupasse grandemente os indivíduos. O amor humano era concebido como um prazer, simples volúpia física. A paixão era rara e desvalorizada pela moral convencional, que lhe atribuía o valor de «acesso» ou mesmo «doença frenética», como atestam os escritos de Plutarco: «aos que estão apaixonados é preciso perdoar-lhes, como se estivessem doentes» (citado por Rougemont, 1982).

Mesmo entre os cristãos, as evidências indicam que o casamento durante o primeiro milénio era um acto e um direito civil, que dispensava a bênção da igreja, e que não tinha por base nenhuma das características que actualmente lhe conhecemos, a saber: monogamia, indissolubili-

dade e consentimento recíproco de dois indivíduos.

A família inicialmente tinha um papel de unidade produtiva, sendo a escolha dos cônjuges feita com base em interesses económicos. «A estratégia matrimonial é uma estratégia de poder. O casamento negocia-se» escreve M. Sot (1991). A aliança matrimonial, fruto de um consentimento entre famílias e não entre duas pessoas, tem como objectivo unir patrimónios, e impedir que os domínios já existentes se desmembrem, pelo menos entre a classe aristocrática.

Em face desta estratégia, quem casava eram os filhos primogénitos, nas mãos dos quais se detinha a gerência da fortuna familiar indivisa. De um modo geral, só este filho será procriador, impedindo que a linhagem se diversifique, em cada geração, em ramos adventícios. Os irmãos mais novos, estão geralmente condenados ao celibato, levando uma educação militar, ou sendo destinados à vida monástica.

Os primeiros possuem no dizer de Duby (1991), uma sexualidade errante, predadora: violam as plebeias, consolam as viúvas, gastam os prémios dos torneios com as prostitutas. Têm apenas um único objectivo: apoderar-se de uma herdeira para casar, o que lhes conferirá o poder e a independência, apanágio dos homens casados.

Daí a importância da cortesia e da sedução nos ritos de expressão amorosa cavalheirescos desta época.

Nesta sociedade medieval, as mulheres são educadas com o propósito de «servir um marido». Aprendem a bordar, a cantar, a dançar, a ler, isto é, como escreve Duby, «aprendem a distrair os guerreiros em descanso».

Nesta estratégia matrimonial, o casamento está assim reservado aos filhos varões, e às donzelas que possuem um dote atraente. A sexualidade dos indivíduos é pois desordenada, e a poligamia é prática corrente, pelo menos entre os varões da nobreza. Até ao século XII a devolução das esposas era prática comum quando estas demoravam a dar à luz um filho varão, ou quando o marido encontrava um partido melhor.

Estas práticas não agradavam à moral eclesiástica, que valoriza a castidade e propõe um modelo de perfeição feminina que considera acima de tudo a virgindade, e só depois o casamento, servindo de consolo àquelas que têm

como sorte de permanecer solteiras, e de pretexto para evitar as investidas sexuais dos maridos demasiado fogosos, espaçando assim as gravidezes (McLaren, 1990).

A castidade e a virgindade são consideradas pela Igreja como superiores, pois elas aproximam o homem do Senhor. A sexualidade no casamento é uma concessão, como escreve S. Paulo aos Coríntios:

«Digo aos celibatários e às viúvas que é bom que continuem assim tal como eu. Mas se não puderem viver em continência, casem-se; pois é melhor casar do que abrasar-se...» (I Coríntios, 7:8,9).

É só no século XII que a difusão da doutrina cristã, ajudada pela evolução económica, social e política que se vai operar uma síntese entre a moral laica e a moral cristã, que tem implicações profundas no casamento: de acto e direito civil, passa de uma vez só para a jurisdição eclesiástica. De agora em diante, e até à nossa era, o casamento irá assentar no consentimento recíproco, não já de duas famílias, mas de duas pessoas, abençoado e validado pelo padre.

É neste contexto que se inscreve a emergência de um modelo que irá deixar marcas nas concepções ocidentais do amor até aos nossos dias. Trata-se de uma forma de resistência à aculturação eclesiástica por parte da aristocracia laica mal convertida, que se propõe proporcionar uma compensação às novas restrições impostas pela Igreja ao casamento: o culto do «amor paixão», ou como é também denominado pelos especialistas da literatura, o amor cortês.

Segundo Rougemont (1982) numa análise dos mitos que organizam a vida amorosa na cultura ocidental, o culto do «amor paixão», teria sido uma forma de manter o culto pagão a Eros.

«Eros» é o Desejo total, é um entusiasmo, o que etimologicamente significa um transporte divino da alma para Deus, através do êxtase proporcionado pelo Amor. Este é um Amor para além do razoável, para além do bem e do mal, para além da morte, única via de ascensão para a origem única de tudo o que existe.

O «amor paixão», é o Amor que não procura a realização do Desejo através da união dos corpos, pelo contrário, recusa-a, pois aquilo que é amado não é o Outro, mas a própria ideia do Amor. E, aquilo que ele busca, não é a consuma-

ção do Desejo, mas o consumir-se na mortal e deliciosa queimadura do fogo da paixão.

«De amor sei que dá grande alegria àquele que observa as suas leis», escreve aquele que é conhecido como o primeiro trovador, Guillaume, sexto conde de Poitiers e nono duque de Aquitânia, que morreu em 1127. E as «Leis de Amor» são sete: Mesura, Serviço, Proeza, Longa Espera, Castidade, Segredo e Mercê. Sete virtudes que conduzem à Alegria, garantia de Amor verdadeiro.

Trata-se pois de um jogo, com regras fixas e bem determinadas. Assim o descreve DUBY: um cavaleiro celibatário escolhe a sua dama – esposa de um senhor – para a servir. O jogo da cortesia exige que ela se dê progressivamente, envolvida em homenagens e juras de amor eterno, mas sem nunca realmente ceder os seus favores.

A Castidade é um aspecto particularmente importante, pois o cavaleiro coloca-se ao serviço da dama, mas não espera receber o que esta prometeu. Pelo contrário, no jogo da cortesia, a castidade liberta a tirania do desejo, levando o Desejo cortês ao extremo, onde a presença física do objecto amado se tornará, no limite, indiferente. Como escreve R. Barthes (1977):

«[...] é o meu desejo que desejo e o ser amado mais não é do que o seu subordinado. Exalta-me o pensamento uma tarefa tão grande que deixa longe e para trás a pessoa que me serviu de pretexto.»

Segundo Rougemont (1982), o amor cortês opera uma inversão total no estatuto da mulher medieval. Do seu papel tradicional de inferioridade, ela é enaltecida e idealizada, elevando-se acima do homem.

Mas DUBY faz uma análise mais profunda. O amor cortês é um jogo de homens, conduzido pelo próprio esposo, que finge entregar a mulher, que não é nunca cedida, nem tomada pela força. O seu objectivo é, através da competição por ela suscitada, segurar os jovens que fazem a glória da sua casa. Se o desejo é o motor do amor cortês, o que está em jogo é o desejo masculino, nunca o feminino. A cortesia, mais do que o casamento, faz da mulher nobre um objecto.

Todavia, Rougemont reconhece que é a Dama e não a mulher que é enaltecida. A mulher, diz-nos DUBY, é para o homem medieval uma Eva tentadora e portadora de malefícios, corrompida e corruptora, dissimulada e perversa, que só o

casamento e a maternidade pode regularizar. Objecto menos de Desejo e mais de medo, ela é desprezada, como evidenciam as trovas de Raimbaut D'Orange: «Se quiserdes conquistá-las, sêde brutais, dai-lhes socos no nariz, forçai-as: é disso que elas gostam.»

A Dama, pelo contrário, é idealizada. Porém, o cavaleiro cortês dá muitas vezes à sua Dama o título de senhor no masculino – «Mi Dominus» – em vez de «Domina» (senhora).

Segundo alguns intérpretes da mística dos trovadores, a dama dos pensamentos não seria mais do que a parte espiritual e angélica do homem, o seu verdadeiro eu, o que parece indicar uma componente narcísica no amor cortês, contrariando assim a alegada valorização da mulher.

Em oposição a Eros, o cristianismo faz aparecer um outro tipo de Amor, «Agape». Este Amor, concebido à imagem do amor de Cristo pela Igreja, é um amor de sentido inverso ao amor cortês.

Onde o amor paixão procurava a morte como fim último, o amor cristão começa na morte e volta-se para a vida. Onde o jogo da cortesia era movido pelo desejo masculino sobre uma imagem, o amor cristão opera uma verdadeira revolução pois introduz a noção do amor ao próximo.

Porque amar, é amar a Deus e obedecer-Lhe, e Ele ordena que nos amemos uns aos outros. Onde o amor paixão amava uma imagem, o amor cristão ama o outro tal como ele é. O Amor pode ser agora recíproco e feliz, pois é ordenado e santificado pelo casamento, como testemunham as Epístolas de S. Paulo aos Coríntios: «para evitar o desregramento, que cada homem tenha a sua mulher, e cada mulher o seu homem», e confere direitos iguais ao homem e à mulher, ainda S. Paulo: «não é a mulher que tem poder sobre o seu próprio corpo, mas sim o seu marido. Da mesma maneira, o marido não tem poder sobre o seu corpo, mas sim a sua mulher.»

Um ponto comum nestas duas tradições: a valorização da castidade. No amor cristão, tal como no amor paixão, a castidade é glorificada, naquele menos nas palavras que nos factos, como comprova o celibato de Jesus ou a virgindade de Maria. S. Paulo insiste na superioridade da virgindade: «quanto aos virgens [...] penso que é bom para o homem continuar assim».

No contexto do casamento, a mesma lógica de castidade permanece. Os esposos devem eximir-

-se do prazer sexual e praticar apenas a sexualidade com fins de procriação.

No século XII defrontaram-se assim duas moais: a moral laica, que exaltava o amor-paixão, e desprezava a sexualidade e o casamento, e a moral cristã, que instituiu o casamento como sacramento no seio da qual a sexualidade é rigorosamente regulada. Segundo Rougemont, é esta contradição que sobrevive ainda na nossa cultura e que seria responsável pelo comportamento moral e religioso do homem moderno.

Por um lado o adolescente da moderna sociedade ocidental é educado na ideia do casamento cristão com as suas características de fidelidade e consentimento mútuo. Ora, com a modernidade, as coacções sociais e religiosas em que assentava a instituição matrimonial dissolveram-se. O casamento deixou de ser decidido pelos interesses familiares, económicos ou de linhagem, para passar a ser decidido pelas determinações individuais, isto é, pelos valores que presidem à escolha do Outro.

Por outro lado, o homem moderno acha-se banhado numa atmosfera romântica onde a sociedade, de forma mais ou menos explícita, fá-lo acreditar que a paixão é condição fundamental para a felicidade. O sujeito escolhe assim o Outro com base no ideal da paixão, mitificando-o, e esquecendo que as características que presidem à valorização e escolha do Outro tendem a alterar-se com o tempo, o que coloca em risco a ideia de estabilidade que define o casamento.

Mais, no ideal da paixão, este Outro, segundo Rougemont, não é suposto ser alcançado. O objecto da paixão é «a mulher de que estamos separados», a «princesa longínqua». Na modernidade porém, os obstáculos para alcançar esta mulher idealizada desapareceram. Tristão casa com Isolda, e perde-a por a possuir. Não tendo a paixão os componentes transcendentais e sublimes de outrora, só resta ao sujeito resignar-se ao tédio, ou entrar num desregramento de entusiasmos sucessivos que lhe permitam recriar a paixão, ou encontrar novas e sucessivas Isoldas.

Rougemont conclui assim que é a paixão que arruina a própria ideia de casamento, na medida em que, amor e paixão são antagónicos, e a modernidade tenta basear o casamento, precisamente, em valores elaborados por uma ética de paixão, o que cria um conflito irresolúvel, e se-

ria, na sua óptica, responsável pela crise moderna do casamento.

Outros autores situam esta crise num «excesso» de intimidade que caracterizaria as sociedades modernas. Nomeadamente, Sennett (1979) defende que a nossa sociedade é marcada por um «reinado da personalidade», posto em evidência por uma libertação dos códigos e costumes.

Trata-se de um desejo do homem moderno não só de se conhecer a si próprio, a sua identidade, mas também de se revelar, naquilo que ele tem de mais privado, mais íntimo (*re-velare*, significa tirar o véu, tirar a sua protecção, expôr-se).

Engendra-se assim uma sociedade «intimista», no seio da qual, tudo é dito na primeira pessoa, isto é, o indivíduo deve desvendar a todo o momento a sua personalidade, as suas motivações e emoções e exprimir os seus sentimentos íntimos.

Nesta sociedade, a autenticidade e a sinceridade tornam-se assim virtudes cardiais, sem as quais o sujeito incorrerá na frieza e no anonimato.

Para Luhman (1991) a sociedade actual caracteriza-se por um maior número de possibilidades de estabelecer relações interpessoais e uma maior intensificação dessas relações. Por outro lado, a modernidade acarretaria a dificuldade de prever a evolução da própria sociedade, aparecendo a sociedade aos indivíduos como opaca e complexa.

Estes factores levariam o sujeito a ter necessidade de se refugiar num mundo próximo e compreensível, que lhes transmita uma sensação de confiança – um mundo «íntimo».

Neste mundo íntimo, as relações de proximidade, como as amizades, são revalorizadas, mas ao mesmo tempo, aumentam as exigências que o sujeito tem para com essas relações. Essas exigências são por vezes excessivas e difíceis de cumprir, daí resultando uma maior conflitualidade.

Sem liames administrativos que regulem as relações sociais, estas, nomeadamente as relações de amor e amizade, ficam sujeitas à fragilidade dos sentimentos e tornam-se excessivamente vulneráveis. Por outras palavras, a personalização das relações amorosas e afectivas, leva à destituição do seu carácter regulador do con-

flito, passando a ser elas próprias afectadas por ele.

Este novo culto da naturalidade, emergente nos anos 50, embora antecipado em alguns decénios pela psicanálise e pela arte, inscreve-se naquilo a que Lipovetsky denomina de «processo de personalização». Este processo corresponderia a um novo tipo de organização e controlo social que privilegia os factores humanos, isto é, que tende para a humanização e psicologização das modalidades de socialização, e cujos novos valores são a realização pessoal, o respeito pela singularidade subjectiva, a personalidade. Em suma, o primado do indivíduo.

Para M. Foucault (1976), este movimento de revelação do mais secreto de nós próprios, é um movimento de raízes e alcance bem mais profundos.

O seu início seria visível na ordem dos poderes religiosos que inauguraram no século XIII uma das principais formas de produção de verdade nas sociedades ocidentais: a confissão.

Regulamentação do sacramento da penitência pelo Concílio de Latrão em 1215, desenvolvimento das técnicas de confissão e dos métodos de interrogatório e inquérito, criação dos tribunais de Inquisição, desaparecimento das provas de culpabilidade, são estratégias de poder desenvolvidas pelas sociedades Ocidentais, que conferiram à confissão um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos.

Trata-se, aqui, de uma passagem de uma autentificação do indivíduo pela sua referência aos outros, através dos laços que os unem (familiares, de obediência, protecção), para uma autentificação do indivíduo, pelo discurso de verdade que ele é capaz de produzir sobre ele próprio.

A relação de confissão é sobretudo uma relação de poder, entre aquele que fala sobre si / se confessa, e aquele que ouve, sem o qual a confissão não tem lugar. Só que, ao contrário das relações de saber tradicionais, onde é um mestre detentor de segredos que encaminha um discípulo no conhecimento, a instância de dominação não está aqui do lado daquele que fala, mas do lado do que escuta e cala. Não está do lado do que sabe e dá a resposta, mas do lado do que interroga e é suposto não saber.

Também os efeitos da confissão produzem-se

não no que a recebe, mas naquele que a profere. É o interlocutor que impõe e aprecia a confissão, tendo o poder de julgá-la, perdendo e punindo.

E, independentemente das suas consequências externas, a confissão produz, em quem a enuncia, um efeito redentor, purificando e libertando o sujeito das suas faltas.

Durante alguns séculos, o rito da confissão terá permanecido solidamente encastado na ordem dos poderes civis e religiosos. É só após o século XVIII que se irá assistir a uma emigração do ritual da confissão, da relação de obediência para com o poder religioso para outras relações de poder – filhos e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos. Esta difusão fez-se acompanhar por uma diversificação das suas formas – interrogatórios, consultas, narrações autobiográficas, cartas, que se transcrevem, publicam, comentam.

Desde então a sociedade ocidental tornou-se uma sociedade singularmente confidente: confessam-se os crimes e os pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se os sonhos, o passado e a infância, as doenças e a miséria. Na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, da ordem quotidiana aos ritos mais solenes, as pessoas esforçam-se com a maior exactidão por dizer o que há de mais difícil dizer.

A obrigação da confissão incorporou-se de tal modo no homem ocidental, que deixou de ser entendida como um poder que constrange (Foucault observa que terá parecido exorbitante aos cristãos do século XIII a ordem de se ajoelharem no mínimo uma vez por ano para confessarem as suas falhas) para passar a ser sentida como uma verdade que liberta.

A medicina, a psiquiatria, a pedagogia, irão constituir-se com base nessa ideia constituindo-se no século XIX, o improvável: uma ciência-confissão, onde se articulam duas modalidades de produção de verdade, a velha injunção da confissão e os métodos da escuta clínica.

Neste contexto, são os prazeres individuais, normais ou aberrantes, e tudo o que rodeia o acto sexual – pensamentos, obsessões, imagens, desejos – que vão ser o objecto privilegiado da confissão. O sexo, e a diversidade das suas práticas, irão ser cuidadosamente catalogadas e classificadas pela psiquiatria.

O material da confissão – a verdade do sexo –

obsuro e fugidio por natureza, só é compreendido por aquele que escuta, alguém capaz de decodificar e interpretar esse discurso; interpretados os sinais, é possível efectuar um diagnóstico e intervir medicamente. O sexo ultrapassa assim o registo do pecado e da transgressão e entra no registo do normal e do patológico. Fala-se agora de «sexualidade».

A «sexualidade» é, para Foucault, o correlativo de uma prática discursiva que se desenvolveu lentamente desde o século XVIII, com vista a produzir a verdade do sexo através do rito da confissão ajustado às regras do discurso científico – a que M. Foucault chama *scientia sexualis* por oposição a uma *ars erotica*, própria das sociedades não ocidentais, e onde o saber do sexo é transmitido em segredo, não por inerência de um interdito, mas pela sua qualidade específica, da necessidade de ser conservado na maior reserva e ser transmitido de modo esotérico, sob pena de perder a sua virtude.

Foucault denuncia que, no movimento que a sociedade ocidental faz para solicitar e ouvir a própria confissão dos prazeres individuais, na prática discursiva da *scientia sexualis* está patente algo que se aparenta a uma *ars erotica*: o prazer na verdade do prazer, isto é, o prazer ligado à produção da verdade sobre o sexo.

«Os livros sábios, escritos e lidos, as consultas, os exames, a angústia para responder às perguntas e as delícias em sentir-se interpretado (...) o direito de murmurar as fantasias a quem as sabe ouvir (...) o formidável prazer da análise», seriam como que os fragmentos de uma arte erótica veiculada pela confissão e pela ciência do sexo. Como se a *scientia sexualis* fosse uma forma subtil e ocidental de *ars erotica*.

Daí a obstinação da nossa sociedade em falar de sexo, e em falar dele em termos de repressão, e em dar valor e ouvidos aos que querem destruir os efeitos dessa repressão: «Nós somos afinal a única sociedade em que há encarregados que recebem uma contribuição para escutarem as confidências que cada um faz do seu sexo.»

Ontem o confessor, hoje o analista ou o sexólogo, o segredo do sexo sempre incluiu uma «terceira pessoa» escreve Gérard Vincent em «História da Vida Privada» (Ariés & Duby, 1991) Mas a sociedade mediática dos finais do século XX não permitiu que a partida se jogasse a três (a mulher, o homem e a «terceira pessoa»).

Em França, em 1976 o Ministério da Saúde cria um Centro de Informação sobre a regulação dos nascimentos, a maternidade e a vida sexual, que funciona telefonicamente. A procura ultrapassa todas as expectativas. Escreve Vincent, que a relação simultaneamente personalizada e anónima que o telefone proporciona, é como re-encontrar o segredo do confessor.

Em 1983 a televisão francesa programa uma emissão chamada «Psyshow», onde um casal é convidado a dizer das suas dificuldades sexuais e afectivas perante dois jornalistas e um psicanalista. A revista francesa Elle classifica a emissão de «strip-tease» na televisão. Lipovetsky utilizaria a expressão «obscenidade da intimidade». E apesar de Jorge Leitão Ramos escrever na sua coluna no «Expresso» que «a dor da gente, as lágrimas da gente, a intimidade da gente, não são para vender na televisão», as elevadas taxas de audiência demonstram bem o interesse crescente por ouvir falar o outro da sua intimidade.

Vincent cita K. Dekhli, quando justifica o sucesso deste tipo de emissões, que em 1994 em Portugal, nomeadamente com programas como «Perdoa-me» e «All You Need is Love», conhecem uma popularidade com que o radiofónico «Passageiro da Noite» nunca sonhara: «o sofrimento em directo, a histeria desta representação pública, o forcing da transparência a todo o custo, lembram muito nitidamente os mecanismos da confissão pública.»

Desde então inúmeros programas com a mesma lógica se seguiram, onde cada novo programa faz o último considerado arrojado, parecer inocente. Falta só assistirmos em Portugal ao «requinte» de Jerry Springer um talk-show da televisão norte-americana, onde as pessoas em directo, perante a assistência em delírio, e sempre pronta a opinar e aconselhar, são as últimas a saber segredos sobre os que lhe são próximos (que são homossexuais, têm amantes, etc.).

Para Lipovetsky este interesse e a curiosidade crescentes pelos problemas do Outro, ainda que seja um estranho, esta procura em fazer o Outro anónimo falar de si, expôr a sua intimidade, deixar cair as máscaras, está intimamente ligada a esta transformação da dimensão intersubjectiva acarretada pela psicologização das formas de sociabilidade.

3. CONCLUSÃO

A sociedade moderna instituiu-se em ruptura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e os particularismos, em nome do universal, da razão e da revolução.

O «processo de personalização», ao legitimar o individualismo, e ao terminar com a oposição, o escândalo, a revolução, cria a sociedade pós-moderna, que se estabelece contra esses princípios: a confiança e a fé no futuro deram lugar ao desejo de realização pessoal imediata, ao elogio da desconstrução e da diferença, à avidez de afirmação da identidade pessoal de acordo com os valores de uma sociedade personalizada, onde o que importa é que o indivíduo seja ele próprio e onde tudo e todos têm direito de reconhecimento social.

Trata-se de uma nova forma de individualismo, um individualismo «total», por oposição ao individualismo «limitado» da modernidade: enquanto que este estava circunscrito à economia, à política, ao saber, o individualismo «total» anexou todas as esferas da vida social, conquistando os costumes e o quotidiano.

Este segundo individualismo centra-se sobre a realização emocional de si próprio, e empenha-se mais em realizar-se de modo contínuo na vida íntima, do que em triunfar na vida: «Doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem, em vez de forjar o homem novo» (Lipovetsky).

O seu símbolo é Narciso, consequência e manifestação do «processo de personalização», imagem do amor de si – «Narciso olhou-se numa fonte e gostou de si mesmo ao ponto de se deixar morrer a contemplar-se» (Vincent) – que designa a «emergência de um perfil inédito do indivíduo, nas suas relações consigo próprio e com o seu corpo, com outrém, com o mundo e com o tempo. (...) É o fim do *homo politicus* e o advento do *homo psychologicus*, à espreita do seu ser e do seu bem-estar» (Lipovetsky).

Mas, já atrás o dissemos, este hiper investimento do Eu encerra em si um paradoxo: o do seu esvaziamento, o da perda da sua identidade, por via da incerteza e interrogação crescente, onde é conduzido inelutavelmente pela procura inflacionária da verdade acerca de si próprio. À força de tornar o Eu um objecto de atenção e de interpretação, este torna-se um espelho vazio,

uma estrutura aberta e indeterminada que exige cada vez mais terapia e anamnese. Narciso imobiliza-se perante a sua imagem, perde-a na busca interminável de Si.

Paralelamente o narcisismo faz-se acompanhar de uma transformação da dimensão intersubjectiva. Operando um desinvestimento das categorias e hierarquias sociais, a esfera privada muda de sentido. O que realmente importa actualmente, é que o indivíduo seja absolutamente ele próprio, que se realize em pleno, independentemente dos critérios do Outro. A rivalidade humana dá pouco a pouco lugar a uma relação pública neutra, em que o Outro, esvaziado de toda a espessura, já não é hostil nem adversário.

Mas Narciso quer também amar e sentir, só que, incapaz de sair de si para ser afectado pelo outro, já não é capaz.

O medo de ser decepcionado, o medo dos seus próprios impulsos, que podem fazer perigar o seu equilíbrio interior, cria um processo de «fuga diante do sentimento» (Lasch, citado por Lipovetsky), que se manifesta tanto na protecção íntima, como na separação entre o sexo e o sentimento, como nas repetidas fugas para a frente de experiências, em busca de uma vivência emocional forte.

É o fim da cultura sentimental, do *happy end*, do melodrama, e a emergência de uma cultura *cool*, onde cada um vive no seu *bunker* de indiferença ao abrigo das suas paixões e das dos outros, escreve Lipovetsky.

A criação dos novos valores hedonistas da sociedade pós-moderna encena assim um drama que Narciso é obrigado a viver: por um lado, absorvido em si próprio, e dessubstancializando o outro, torna-se incapaz de amar e de sentir. Por outro, continua a desejar a intensidade emocional das relações privilegiadas, que não consegue, ou não quer manter.

Porque também os modos de amar foram profundamente afectados por esta lógica narcísica. A noção de indivíduo precede e suplanta a noção de casal. Outrora formado por duas metades, o casal formava uma unidade social e psicológica que transcendia cada uma das partes, escreve E. Badinter (1980). A tendência actual vai no sentido da união de dois seres autónomos, que não estão dispostos a abdicar do seu nome e da sua independência.

Mais, que não estão dispostos a sacrificar-se para manter a situação de casal. A reciprocidade é um imperativo. Consciente ou inconscientemente procedemos a uma estrita avaliação de perdas e ganhos do Eu. Dar para receber, tal é a condição de sobrevivência do casal.

Esta regra de reciprocidade sempre existiu no casamento, diz-nos Badinter, variando segundo as épocas e as classes sociais, onde por exemplo um título e um dote, ou sustento dos filhos e as tarefas caseiras eram «trocados». A inovação está em que actualmente, a regra da reciprocidade já só diz respeito às provas de amor. O diálogo e o respeito mútuo, que implicam a igualdade entre os parceiros tornam-se assim absolutamente necessários à sobrevivência do casal. Quando eles cessam, o casal perde a sua razão de ser.

O celibato torna-se preferível a uma vida de casal não satisfatória, e assim vemos as taxas de divórcio aumentarem nos países industrializados e nas zonas urbanas, onde as populações estão menos sujeitas às pressões sociais, económicas e/ou religiosas. Sem outro imperativo que não o do amor, o viver só é preferível à maior das solidões, a de «partilhar um espaço com um ser que já não reconhecemos como nosso» (Badinter), e que é sentida como hipócrita, pois vai contra a nossa ética de autenticidade, mas sobretudo é ameaçadora para a integridade do Eu, posta em risco por um sofrimento originário no Outro.

Tal como Lipovetsky, Badinter vê no «processo de personalização» a razão para esta mudança de atitude. Mas a sua perspectiva é menos pessimista. Para esta autora a procura de autonomia não significa necessariamente a incapacidade de estabelecer uma relação dual, mas sim, a recusa de a pagar a qualquer preço. A solidão não é assim um objectivo, mas uma aprendizagem necessária para satisfazer as exigências da vida de casal, «vívuda agora como a fusão de duas entidades respeitadoras da sua liberdade». O Eu receia o excesso e a perda do auto-controlo, mas reclama também a serenidade de um coração satisfeito.

Por outro lado, vimos já, com a permissividade dos costumes, a paixão tende a enfraquecer, e com ela o desejo (Luhman, 1991; Rougemont, 1982). Para Badinter a erradicação do desejo caminha a par com a emergência de um novo modelo relacional baseado na semelhança.

O modelo tradicional baseava-se na complementaridade: os papéis sexuais estavam bem definidos, e desempenhavam um importante papel nas ligações afectivas. No modelo da semelhança, a diferença dos sexos deixou de ser importante, na medida em que aceitamos hoje, melhor do que outrora, a masculinidade e a feminilidade psíquicas que coexistem em nós. A especificidade de cada casal faz-se assim das combinações possíveis das partes que faltam ao andrógino incompleto que somos, numa complementaridade que tem o piscar de olho da cumplicidade da semelhança.

A relação amorosa ganha novos contornos: a metáfora guerreira – «conquistar» o ser amado – é substituída pela imagem do «companheiro» – etimologicamente, «aquele com quem se partilha o pão», que passa a ser «aquele com quem se partilham os sentimentos», implicando assim uma identidade de condição entre dois seres humanos. Os amantes são menos possuidor e possuído, que amigos e irmãos, mãe e filho, papéis subtilmente re-negociados, e que têm como objectivo último a satisfação do Eu. À falta de uma união perfeita com o Outro, preferimos regressar a nós próprios, ou como escreve Badinter: «À falta de calor vindo de Ti, escolho ficar confortavelmente comigo.»

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariès, P. (1962). *Centuries of childhood: a social history of family life*. New York: Random House.
- Ariès, P., & Duby, G. (1990-91). *História da vida privada*, vol II, III, IV, V. Porto: Edições Afrontamento.
- Azevedo, J. (1992). Perspectivas psicossociais no estudo da identidade. *Revista de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2 (1), 111-110.
- Barthes, R. (1977). *Fragments de um discurso amoroso*. Lisboa: Edições 70.
- Badinter, E. (1980). *O amor incerto. História do amor maternal do século XVII ao século XX*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Badinter, E. (1993). *XY A identidade masculina*. Lisboa: Edições Asa.
- Baumeister, R. (1987). How the self became a problem: a psychological review of historical research. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (1), 163-176.
- Coupland, D. (1993). *Geração X – Contos para uma cultura acelerada*. Lisboa: Editorial Teorema.

- Coupland, D. (1994). *A vida depois de Deus*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Duby, G. (1991). *Amor e sexualidade no Ocidente*. Lisboa: Terramar.
- Foucault, M. (1977). *História da sexualidade – I. A vontade de saber*. Lisboa: Edições António Ramos.
- Kellner, D. (1992). Popular culture and the construction of postmodern identities. In Scott Lash & Jonathan Friedman (Eds.), *Modernity and identity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lyotard, J-F (1989). *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva.
- Lipovetsky, G. (1982). *A era do vazio – Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores.
- Luhman, N. (1991). *O amor como paixão. Para a codificação da intimidade*. Lisboa: Difel.
- Marcia, J. E. (1966). Development and validation of Ego identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3 (5), 551-558.
- Marcia, J. E. (1980). Identity in adolescence. In J. Adelson (Ed.), *Handbook of adolescent psychology*. New York: Willey and Sons.
- Martins, M. J. (1994). Geração X – A invenção da identidade. *Jornal de Letras Artes e Ideias*, ano XIV, n.º 622, 17/08/94.
- McLaren, A. (1990). *História da contracepção da Antiguidade à actualidade*. Lisboa: Terramar.
- Rougemont, D. (1982). *O amor e o Ocidente*. Lisboa: Moraes Editores.
- Santos, B. S. (1988). O social e o político na transição pós-moderna. *Revista de Comunicação e Linguagens – Moderno/Pós-Moderno*, 6/7, 25-48.
- Sennett, R. (1979). *Les tyrannies de l'intimité*. Paris: Ed. du Seuil.
- Sot, M. (1991). A génese do casamento cristão. In Georges Duby (Ed.), *Amor e sexualidade no ocidente*. Lisboa: Terramar.
- Stone, L. (1977). *The family, sex and marriage in England 1500-1800*. New York: Harper and Row.
- Torres, A. (1987). Amores e desamores – Para uma análise sociológica das relações afectivas. *Sociologia*, 3, 21-33.
- Vavakova, B. (1988). Lógica cultural da pós-modernidade. *Revista de Comunicação e Linguagens – Moderno/Pós-Moderno*, 6/7, 103-116.

RESUMO

No presente artigo é feita uma revisão da evolução dos conceitos de identidade e intimidade. Partindo do pressuposto de que diferentes sociedades em diferentes épocas facilitam diferentes definições do que é ser uma pessoa, o que por sua vez vai circunscrever a experiência individual, nomeadamente ao nível dos relacionamentos de intimidade, apresenta-se uma revisão interdisciplinar, que cruza a história com a psicologia, da evolução dos conceitos de identidade e das diferentes expressões das relações de intimidade – amor, sexualidade, revelação de si – desde a época medieval até aos nossos dias, dando um enfoque especial às recentes mudanças que a sociedade pós-moderna introduziu

Palavras-chave: Identidade, pós-modernismo, intimidade, amor cortês, sexualidade, revelação de si.

ABSTRACT

In this article, the evolution of the concepts of identity and intimacy are reviewed. Based on the assumption that different societies at different times provide different approaches on selfhood and on intimate relationships – especially on love, sexuality and self disclosure – the historical and the psychological data are integrated to make a path of both concepts since the Late Medieval era until the present day, emphasizing the changes that popular culture and postmodern societies have brought.

Key words: Selfhood, postmodern identity, intimacy, courtly love, sexuality, self disclosure.