

On-line e off-line: concordâncias, oposições e complementaridades

Paulo Serra
Universidade da Beira Interior

Índice

1	Introdução	1
2	A modernidade e a identidade como problema	3
3	A heteronímia como resposta ao problema da identidade	5
4	O papel da comunicação na construção da identidade	9
5	A CMC e a criação de identidades paralelas	14
6	A CMC como suporte das identidades <i>off-line</i>	20
7	Conclusão	26
8	Bibliografia	28
9	Anexo	32

1 Introdução

A vida social *on-line* – ou, como seria preferível dizer-se, a interpenetração entre esta e o chamado “mundo da vida” – tem vindo a merecer a atenção de um número crescente de estudiosos, provenientes de diversas áreas, nomeadamente das da sociologia e das ciências da comunicação.¹ Ora, como refere Nancy Baym, “talvez nenhum aspecto da vida social *on-line* tenha recebido tanta

¹ Cf. por exemplo João Carlos Correia, António Fidalgo, Paulo Serra (Orgs.), *Informação e Comunicação Online*, Volume III, *Mundo Online da Vida e Cidadania*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2003.

atenção quanto a identidade, em ambos os sentidos (frequentemente conflituais) de individualidade pessoal e de pertença a uma categoria”.²

Propomos, no que se segue, uma leitura da questão da identidade pessoal (*self-identity*), na era da Internet, a partir da heteronímia pessoana. Esta funcionará, pois, como uma espécie de *óptica* visando ampliar a acuidade da nossa visão em relação ao fenómeno em causa.

A tese essencial que aqui defendemos pode ser sumariada em duas proposições fundamentais. A primeira, a de que a Internet é, numa sua parte significativa, uma máquina de produção heteronímica posta ao serviço do chamado "jogo da identidade" (*identity play*). A segunda, a de que a Internet é, noutra sua parte significativa, exactamente o contrário disso, isto é, um meio de manutenção e mesmo de reforço e aprofundamento das identidades *off-line*. Este carácter bipolar da Internet é, simultaneamente, causa e efeito da natureza bipolar da sociedade a que Castells chama “sociedade em rede”, oscilando entre o global e o local, o universal e o particular, a humanidade e o eu. É precisamente neste sentido que deve entender-se o título do texto: existem quer concordâncias quer oposições entre o *on-line* e o *off-line* – mas umas e outras apontam, em última análise, para uma complementaridade entre ambos os domínios.

Para procurar demonstrar a nossa tese socorremo-nos de dados provenientes de duas fontes fundamentais: a primeira, alguns dos trabalhos que têm vindo a ser produzidos sobre a questão das identidades na Internet e, mais especificamente, os de autores como Sherry Turkle, Don Slater e Nancy Baym; a segunda, um pequeno inquérito exploratório incidindo sobre alunos da Universidade da Beira Interior (UBI), e cujos resultados colocamos em confronto com os dos trabalhos referidos.

² Nancy K. Baym, “Interpersonal Life Online”, in Leah Lievrouw, Sonia Livingstone (Org.), *The Handbook of New Media. Social Shapping and Consequences of ICTs*, Londres, Sage Publications, 2002, p. 66.

2 A modernidade e a identidade como problema

Ao eleger o *cogito* como certeza, a modernidade ocidental lançou o sujeito naquilo a que, seguindo a descrição feita por Nietzsche num dos fragmentos de *A Gaia Ciência*, poderíamos chamar o “oceano infinito” da incerteza:

Deixámos a terra firme, embarcámos! Não podemos voltar para trás, mais ainda, cortámos todas as ligações com a terra firme! Agora, barquito, toma cuidado! Tens na tua frente o oceano! É verdade que ele nem sempre ruge, por vezes espraia-se calmo, como se fosse seda e oiro, como um sonho de bondade! Momentos virão, porém, em que reconhecerás que ele é infinito e que nada há de mais terrível que a infinitude. (...).³

Ao contrário do que parecem – mas apenas parecem – indicar as palavras de Nietzsche, esta situação não é, em si mesma, nem “positiva” nem “negativa”. Ela indica, tão-só, que a busca e a construção da identidade pessoal⁴ é um problema moderno, senão mesmo o problema moderno por excelência. A sociedade

³ Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, 124, Lisboa, Relógio D’Água, 1998, p. 139.

⁴ Adoptamos, no que se segue, a definição proposta por Castells: “Por identidade, em referência aos actores sociais, entendo o processo de construção do sentido atendendo a um atributo cultural, ou um conjunto relacionado de atributos culturais, ao qual se dá prioridade sobre o resto das fontes de sentido”, sendo o sentido definido, por seu lado, como “a identificação simbólica que um actor social realiza em relação ao objectivo da sua acção”. Manuel Castells, *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura*, Volume 2, *El Poder de la o Identidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 28. Como sublinha ainda Castells, as identidades não equivalem aos papéis sociais: enquanto que as primeiras são fontes de sentido para os próprios actores, construídas por si e pressupondo uma auto-definição e uma individualização, os segundos são conjuntos de normas institucionalizadas e “exteriores” aos indivíduos (no sentido durkheimiano do termo). Assim, “as identidades organizam o sentido, enquanto que os papéis organizam as funções” (*Ibidem*, p. 29).

moderna contrasta, também neste aspecto, com as sociedades pré-modernas, em que a identidade não tinha de ser procurada e construída, já que era o produto de mecanismos institucionalizados que, governando a totalidade da vida de indivíduo, a tornavam uma realidade mais ou menos estável e “dada como garantida”.⁵

A solução do problema da identidade pessoal é procurado, seja pelo iluminismo (nomeadamente Locke e Kant) seja pelo romantismo, na ideia de um *self* unitário – visto, pelo primeiro, como “centro de controlo que domina a experiência e é capaz de construir as ordens da razão através das quais podemos dirigir o pensamento e a vida”, e, pelo segundo, como “unidade no alinhamento de sensibilidade e razão” de um *self* “originalmente dividido”.⁶

Ora, um dos desafios que a modernidade coloca a este *self* (idealmente) unitário é o da instabilidade, da fragmentação e da multiplicidade – de contextos, de situações, de papéis e estatutos, de ordens de valores, de sentimentos e emoções ou, para sintetizarmos tudo isto, de “universos de sentido” –, e isso não só em termos de sucessão como de simultaneidade. A suposta unidade do *self* é, assim, desafiada por uma constante exigência de desdobramento. Mas este desdobramento não poderia, obviamente, ser total – sem o que a diferença submergiria toda e qualquer possibilidade de identidade. (Veremos, adiante, como Pessoa procura resolver este problema com a heteronímia).

Colocado de outra forma, podemos dizer, com Taylor – que aqui segue na esteira de autores como Simmel –, que a apreensão do fluxo da experiência, e nomeadamente da experiência do mundo sócio-cultural, incluindo aqui aquilo a que se costuma chamar a “aceleração da vida moderna”, parece exigir a ultrapassa-

⁵ Cf. Anthony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994 (1191), p. 67 ss; cf. também João Pissarra Esteves, "Identidades sociais e políticas de reconhecimento", in *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Colibri, 2003, p. 73.

⁶ Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of modern identity*, Cambridge University Press, 1994 (1989), p. 462.

gem da visão unitária – controladora (iluminismo) ou integradora (romantismo) – do *self*; um tema que, observa ainda Taylor, é recorrente em todo o século XX, aparecendo em autores tão díspares como Nietzsche, Lawrence, Musil, Proust, Joyce ou, mais recentemente, em teóricos do chamado “pós-modernismo” como Foucault e Lyotard.⁷ O sujeito é visto, por estes últimos, como um sujeito descentrado “em favor de formas de unidade como a linguagem ou outras estruturas”,⁸ “que encontra a sua identidade nos fragmentos da linguagem ou do discurso”.⁹

Mas, mais concretamente, como entender tal descentração do sujeito? Procuraremos responder a tal pergunta a partir de uma breve discussão da heteronímia pessoana.

3 A heteronímia como resposta ao problema da identidade

A referência que Taylor faz a escritores como Lawrence, Musil, Proust e Joyce é muito mais do que incidental. De facto, como fez notar McLuhan no seu *Understanding Media*, no capítulo a que dá o significativo subtítulo de “A Nemésis da Criatividade”, “o artista apreende a mensagem do desafio cultural e tecnológico décadas antes de o seu impacto transformador ocorrer” – citando, a propósito, as palavras de Wyndham Lewis segundo as quais “o artista está sempre empenhado em escrever uma história detalhada do futuro, porque ele é a única pessoa consciente da natureza do presente.”¹⁰ A arte será, assim, uma antecipação de e uma preparação para algo que, anunciado no presente, apenas no futuro verá a sua realização plena. Desta ideia não anda longe o nosso Pessoa, quando afirma que “deixamos a nossa arte escrita para guia da experiência dos vindouros, e encaminhamento plausível

⁷ Cf. Taylor, *ibidem*, pp. 462-3.

⁸ Taylor, *ibidem*, p. 465.

⁹ Giddens, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰ Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, Londres, Nova York, Ark Paperbacks, 1987, p. 65.

das suas emoções. É a arte, e não a história, que é a mestra da vida.”¹¹

Ora, Fernando Pessoa, com a questão da heteronímia, é uma referência essencial em relação ao tema da identidade que aqui nos preocupa. Não é que Pessoa tenha criado o fenómeno da heteronímia – mas foi ele que, sem dúvida, elevou um tal tema à sua verdadeira “essência” (no sentido em que Heidegger entende este último termo: não como o que é comum, mas como o que realiza de forma suprema). Com efeito, e como refere Jorge de Sena,

Ao criá-los [os heterónimos] Pessoa culminava uma tendência heteronímica que vinha a manifestar-se nas literaturas europeias desde o Romantismo (...), e que, desde a viragem do século XIX, se multiplica nas literaturas ocidentais que se dirigem do esteticismo para a Vanguarda. Poetas e romancistas poéticos (ou não), multiplicam as semi-heteronímias, atribuindo obras a personalidades cuja criação como tais resulta da própria obra que lhes é atribuída ou que o autor descreve: Valle-Inclán, Baroja, Antonio Machado, Pérez de Ayala, Valéry Larbaud, André Gide, Paul Valéry, Rilke, Ezra Pound, T. S. Eliot, etc., todos em maior ou menor grau recorrem a este tipo diverso de personagens que não são pseudónimos. Nenhum, porém, foi ao ponto de criá-las numa independência completa, com vidas, estilo e pensamento próprios, e em fazê-las viver a seu lado, não só no espaço literário mas no tempo da vida.¹²

Sublinhe-se que o facto de haver desde o romantismo, de forma mais ou menos generalizada, uma tendência heteronímica nos

¹¹ Fernando Pessoa, *Páginas de Doutrina Estética e de Teoria e Crítica Literárias*, Lisboa, Ática, 1994, Fr. 2, p. 4.

¹² Jorge de Sena, "O heterónimo Fernando Pessoa e os Poemas Ingleses que publicou", in *Fernando Pessoa & C^o Heterónima (Estudos Coligidos 1940-1948)*, Lisboa, Edições 70, 2000, pp. 270-1.

obriga desde logo a concluir que tal fenómeno não pode interpretar-se em termos meramente individuais, psicológicos e/ou psiquiátricos (como alguns quiseram fazer com Pessoa), mas em termos sócio-culturais e estéticos. A heteronímia é, a par de outros fenómenos conexos, menos espectaculares mas nem por isso menos significativos, como a pseudonímia, a metamorfose¹³, a viagem para “o outro lado do espelho” ou, no campo científico, a “personalidade múltipla”¹⁴, a expressão premonitória e reveladora de uma realidade que, contida já em germe na invenção moderna da subjectividade, apenas na actual “sociedade de informação” – uma sociedade caracterizada pela instabilidade e pela fragmentação das identidades individuais e colectivas – se revela em toda a sua crueza.¹⁵ Estudar a forma como, a partir do prisma da heteronímia, Pessoa vê a questão da identidade está, pois, muito longe de ser um exercício anacrónico.

A heteronímia não equivale ao mero tornar-se outro, num processo em que, *de forma sucessiva*, se seriam vários, mas sempre um de cada vez e, no fim de contas, sempre o mesmo (um). Como observa José Gil:

¹³ Sobre a aproximação entre Kafka e Pessoa – e, *eo ipso*, entre a metamorfose e a heteronímia – José Gil refere-se, nestes termos, ao fragmento 165 do *Livro do Desassossego*: “Num fragmento que faz inevitavelmente pensar em Kafka, Bernardo Soares conta como um dia no seu escritório se tornou mosca, ao olhar uma mosca-varejeira”. José Gil, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Lisboa, Relógio D’Água, p. 180.

¹⁴ De acordo com Hacking, a temática da “personalidade múltipla” emerge com as “ciências da memória”, na segunda metade do século XIX, particularmente no período 1874-1886. Cf. Ian Hacking, *Rewriting the Soul. Multiple personality and the sciences of memory*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 219-20 *et passim*. A junção que aqui fazemos entre fenómenos do domínio estético e do mundo científico tem todo o sentido se tivermos em conta a afirmação de Hacking de que “A metáfora para a memória é a narrativa. Provavelmente, os romancistas tratam todos estes temas [da memória] melhor do que qualquer teórico.” *Ibidem*, p. 250.

¹⁵ Cf., por exemplo, Alain Touraine, *O Retorno do Actor*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996; Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1998; Chantal Mouffe, *O Regresso do Político*, Lisboa, Gradiva, 1996.

No devir-outro e na heteronímia pessoais entra em acção um poder bem mais profundo e radical, que implica a fragmentação (e a mutação) do eu. Assim, não basta tornar-se um outro para devir-outro, é preciso devir-dois, é preciso, para que não se trate nem de identificação nem de projecção,¹⁶ mantendo-se a consistência do eu, mas antes de devir e de metamorfose internos, poder sentir duas sensações, viver duas coisas opostas ao mesmo tempo.¹⁷

Assim, ao ser duas coisas (personalidades) A e B, distintas entre si, o sujeito S não é nem A nem B isoladamente; mas, ao ser A e B, como estas duas coisas são distintas entre si, o sujeito S é distinto de si próprio; ou, em terminologia simbólica (adaptada de Gil), se $S=A$ e $S=B$, como $A\#B$, então $S\#S$. Ora, esta diferença entre S e S marca “a distância interna que *distende* o sujeito no interior de si próprio, e o faz tornar-se relação, ao fragmentar o eu substancial”.¹⁸

A nossa ideia é, como já dissemos, a de que a forma como Pessoa trata a heteronímia se aplica menos ao tempo em que o próprio Pessoa a trata do que à sociedade a que se tem vindo a chamar “sociedade da informação” – uma sociedade em que o sujeito e o seu “mundo da vida” se vêem cada vez mais penetrados pelas redes de comunicação, e isto tanto no que se refere à “primeira era dos *media*” como no que se refere à “segunda era dos *media*” – ainda que esta introduza alterações substanciais em relação à primeira.¹⁹

¹⁶ Já que, como refere José Gil noutro ponto, “a projecção absorve o outro no eu; a identificação abole o eu no outro eu”. Gil, *op. cit.*, p. 149.

¹⁷ Gil, *ibidem*, p. 149.

¹⁸ Gil, *ibidem*, p. 150.

¹⁹ Glosamos aqui o título da obra de Mark Poster, *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995.

4 O papel da comunicação na construção da identidade

Uma impressão que pode ficar da leitura de certas passagens do *Livro do Desassossego* é a de que os vários “si mesmos” que constituem “cada um de nós”²⁰ assentam numa descoberta do sujeito por si próprio, mediante a auto-observação ou introspecção. Essa impressão é totalmente errada: de facto, os vários “si mesmos” são fruto não de uma descoberta de algo que pré-existiria a essa descoberta mas de uma produção ou criação – e uma produção ou criação linguística ou, mais precisamente, estilística.²¹ Assim, diz Pessoa numa passagem do *Livro do Desassossego*:

Eu proprio não sei se este eu, que vos exponho, por estas colleantes paginas fóra, realmente existe ou é apenas um conceito esthetico e falso que fiz de mim-proprio. Sim, é assim. Vivo-me estheticamente em outro. Esculpi a minha vida como a uma estatua de materia alheia a meu ser. Às vezes não me reconheço, tão exterior me puz a mim, e tão de modo puramente artistico empreguei a minha consciencia de mim proprio. Quem sou por detraz de esta irreabilidade? Não sei. Devo ser alguem. (...) ²²

Ora, isto levanta uma questão que aqui nos interessa especialmente: qual o papel da comunicação na constituição do *self*?

Esta questão é tratada por Nietzsche num dos fragmentos de a *Gaia Ciência*. Aí, o filósofo alemão, ao mesmo tempo que afirma

²⁰ Sejam as duas passagens seguintes: “Cada um de nós é vários, é muitos, é uma prolixidade de si mesmos. (...) Na vasta colonia do nosso ser há gente de muitas espécies, pensando e sentindo diferentemente.” Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, Volume 1, Lisboa, Ática, 1997, Fr. 20, pp. 23-4; “Meu Deus, meu deus, a quem assisto? Quantos sou? Quem é eu? O que é este intervalo que ha entre mim e mim?” Pessoa, *ibidem*, Fr. 21, p. 25.

²¹ Cf. Gil, *op. cit.*, p. 152; Sena, “Introdução ao Livro do Desassossego”, in *op. cit.*, pp. 146-7.

²² Pessoa, *Livro do Desassossego*, Volume 1, Fr. 204, p. 232.

que a consciência é apenas uma parte – e não a essencial – da existência humana, afirma que esta tem na sua base a capacidade de comunicação, que deriva, por sua vez, da necessidade de comunicação que cada um dos seres humanos experimenta – não só para pedir auxílio e protecção como para mandar, seja por palavras seja por outros signos. Assim, e em última análise, a consciência mais não será do que aquilo que, em cada um de nós, é social – pelo que, longe de ser uma “libertação” da sociedade, a consciência será antes a forma de cada um de nós se render à sociedade, de ser, ele próprio e em si próprio, não ele mas a “média”.²³

Apesar de não se referir especificamente à comunicação mediaticizada, a posição de Nietzsche antecipa, no que à identidade pessoal se refere, a posição de teorias da primeira metade do século XX como a “teoria dos efeitos ilimitados” ou a própria “teoria crítica” de Adorno e Horkheimer. Estas teorias assentam naquilo a que John Thompson chama o “mito de um receptor passivo”, vendo o sujeito ou como um organismo pavloviano que reage, da forma requerida, aos estímulos que os *media* lhe fornecem, ou, então, como um elemento de uma massa homogénea que se remete à inacção e estupidificação a que os *media* o incitam. O próprio Habermas, ao tematizar a “refeudalização da esfera pública”, acaba por não ir além da visão de Adorno e Horkheimer já que, como observa Thompson, também ele “tende a tratar os receptores das mensagens dos *media* como consumidores passivos que são subjugados pelo espectáculo, manipulados pelas técnicas hábeis dos *media* e entorpecidos na aceitação aquiescente do *staus quo*.”²⁴

O “pós-modernismo” de Jean Baudrillard tem vindo a ser visto como o culminar deste tipo de posições para as quais se verifica uma autêntica dissolução do sujeito na e pela informação mediática. Assim, num texto posterior a algumas das suas obras fundamentais – referimo-nos, concretamente, a *A Sociedade de Consumo, Para uma Crítica da Economia Política do Signo e Simu-*

²³ Cf. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, 354, pp. 268-272.

²⁴ John Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 116; o mesmo tipo de crítica aparece em Poster, *op. cit.*, pp. 44 ss.

lacros e Simulação –, Baudrillard observa que, enquanto que no “sistema dos objectos”, analisado nas suas obras anteriores, “o sujeito vivia numa “cena” e num “espelho”, existindo aos olhos dos outros e através dos seus objectos”, hoje [o texto em questão é de 1983], “a cena e o espelho já não existem, havendo em vez deles um ecrã e uma rede”; nesta nova situação, o sujeito torna-se “termo num terminal”, dissolvendo-se “nas redes dos *media* e das comunicações”.²⁵

Apesar das críticas que lhes podem ser feitas, temos de creditar aos “pós-modernistas” ou “pós-estruturalistas” – esta última é uma designação em que Poster inclui não só Baudrillard como Foucault, Derrida, Lyotard e Deleuze – o mérito de terem chamado a atenção para a importância e o papel da comunicação na construção (ou destruição, se quisermos) do sujeito, para o facto de que “os sujeitos são constituídos em actos e estruturas de comunicação” – de tal modo que a mudança a nível dos “padrões de comunicação” acaba por alterar “a forma como o sujeito processa signos e significados” e, assim, a forma como se dá a sua construção.²⁶ Reconhecer um tal mérito não implica, no entanto, aceitar o “mito do receptor passivo” que acaba por estar subjacente a este tipo de concepções. De facto, como têm vindo a sublinhar as várias “teorias da recepção”, de que aqui tomamos Thompson como exemplo, os produtos mediáticos são parte do conjunto das “formas simbólicas”, entendendo por tal “uma extensa série de fenómenos dotados de significado, desde acções, gestos, e rituais até enunciações, textos, programas de televisão e obras de arte”²⁷ e cuja recepção não pode ser vista como um “processo passivo de assimilação”, mas antes como “um processo criativo de interpretação e avaliação”.²⁸

²⁵ Jean Baudrillard, “The ecstasy of communication”, in Hal Foster (Org.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Post-Modern Culture*, Port Townsend, Washington, Bay Press, 1983, pp. 126-7.

²⁶ Mark Poster, *The Mode of Information. Poststructuralism and social context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 11.

²⁷ Thompson, *Ideology and Modern Culture*, p. 138.

²⁸ Thompson, *ibidem*, p. 153.

Isto significa, também, que a recepção das formas simbólicas nunca deixa o que as recebe como dantes; há sempre um “efeito” – o que ele próprio exerce sobre si no acto de recepção. Poderíamos assim generalizar, ao conjunto das formas simbólicas, o que Ricoeur afirma sobre a interpretação textual: a de que ela é

[...] o processo pelo qual o desvelamento de novos modos de ser – ou se preferirmos Wittgenstein a Heidegger, de novas formas de vida – proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer. Se a referência do texto é o projecto de um mundo, então, não é o leitor que primeiramente a si mesmo se projecta. O leitor é antes alargado na sua capacidade de autoprojecção, ao receber do próprio texto um novo modo de ser.²⁹

O mesmo é dizer que a recepção das forma simbólicas é um processo no decurso do qual o próprio receptor se auto-forma, se auto-constrói, se auto-compreende, enriquecendo a sua experiência, a sua compreensão do mundo e dos outros;³⁰ ou, como diz Thompson noutra das suas obras, ao referir-se à hermenêutica de Gadamer, Ricoeur e Geertz, a recepção “é parte de um processo alargado de auto-formação através do qual os indivíduos desenvolvem um sentido acerca deles próprios e dos outros, da sua história, do seu lugar no mundo e dos grupos sociais aos quais pertencem”.³¹

A visão do *self* que decorre desta perspectiva hermenêutica é a de que ele é “um projecto que o indivíduo (ele ou ela) constrói a partir dos materiais simbólicos que tem disponíveis”, e que integra numa “narrativa de identidade pessoal” – uma narrativa “que, para a maior parte das pessoas, mudará ao longo do tempo, à medida que se apoiem em novos materiais simbólicos, encontrem

²⁹ Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, Porto, Porto Editora, 1995, p. 137.

³⁰ Cf. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, p. 25.

³¹ John Thompson, *The Media and Modernity. A social theory of the media*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 8.

novas experiências e, gradualmente, redefinem a sua identidade no decurso da sua trajectória de vida.”³²

Tendo em conta esta visão do *self*, os *media* passam a ter uma importância decisiva na formação do mesmo: esta deixa de estar (exclusivamente) dependente do que Geertz chama o “*local knowledge*”, assente na interacção face a face e na comunicação oral, para depender cada vez mais das formas mediatizadas de comunicação, quer impressas quer electrónicas, daquilo a que podemos chamar o “global”.³³ Uma das consequências fundamentais deste processo, sublinhada por Thompson, é a de que “os indivíduos se encontram continuamente confrontados com novas possibilidades, os seus horizontes estão continuamente a alterar-se, os seus pontos simbólicos de referência estão continuamente a mudar”.³⁴ Se esta confrontação com novas possibilidades – esta confrontação do “local” com o “global” – não pode deixar de ter os seus aspectos positivos, ela coloca também, permanentemente, a identidade em questão, pronta a resvalar ou para a “identificação” – a abdicação do eu em favor do outro, do “local” em favor do “global” – ou para a “projectão” – a assimilação do outro ao eu, do “global” ao “local” e que leva, no limite, à recusa mais ou menos violenta desse outro e desse “global”. A única forma de evitar um e outro risco reenvia-nos, mais uma vez, à resposta pessoal sobre a identidade: ser, ao mesmo tempo, vários outros distintos entre si e, sendo distinto desses outros em si, ser distinto de si próprio.

³² Thompson, *ibidem* p. 210. Esta ideia de que a narrativa é indispensável à construção das suas identidade pela pessoas e pelas comunidades (nomeadamente as nações) é também enfatizada por Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Nova York, Verso, 1996, p. 205 *et passim*.

³³ “O conhecimento local é complementado por, e crescentemente substituído por novas formas de conhecimento não-local que é fixado num substrato material, reproduzido tecnicamente e transmitido através dos *media*.” Thompson, *The Media and Modernity*, p. 211.

³⁴ Cf. Thompson, *ibidem*, p. 212.

5 A CMC e a criação de identidades paralelas

Assumindo esta ideia de que a forma como se dá a construção do *self* depende das formas e dos meios de comunicação a partir dos quais se dá uma tal construção interessa, desde já, responder à questão de saber qual será a especificidade da CMC e da Internet.

A diferença específica da Internet enquanto meio de comunicação tem vindo a ser situada, de forma generalizada, na “interactividade” que ela permite – entendendo aqui o termo interactividade num sentido suficientemente amplo para incluir as relações circulares entre utilizador e utilizador (a interacção), utilizador e documentos, e utilizador e sistema (aquilo que se designa habitualmente, de forma restrita, como “interactividade”).³⁵ Este carácter eminentemente “interactivo” da Internet – e isto mesmo já enquanto meio de difusão da informação e suporte do que Thompson chama a “interacção quase mediatizada”³⁶ –, manifesta-se, desde logo, na metaforologia quinésica que lhe anda associada; assim, e para darmos apenas um exemplo, na rádio ou na televisão *ouve-se* ou *vê-se* um determinado programa, na Internet *navega-se* ou *pesquisa-se*.

A possibilidade de cada um dos internautas interagir directamente com os outros utilizadores, os documentos e o próprio sistema (*hardware e software*) permite que cada um deles acrescente, à qualidade de receptor, a de produtor – um produtor que vai contribuindo, com a sua própria actividade produtiva, para “construir” os outros utilizadores, os documentos e o sistema, ao mesmo tempo que, do seu lado, também estes o “constroem” a si próprio.³⁷ A identidade de cada indivíduo torna-se, assim,

³⁵ Cf. o nosso ensaio “Internet e interactividade”, in Eduardo Camilo (Org.), *Informação e Comunicação Online*, Volume II, *Internet e Comunicação Promocional*, Covilhã, UBI, 2003, pp. 13-30.

³⁶ Cf. Thompson, *The Media and Modernity*, pp. 81-118.

³⁷ Sobre a questão da “interactividade” - e marcando o contraste desta com a recepção (a “passibilidade”) - diz Lyotard: “O que hoje é visado (...) é (...) que aquele que recebe não receba, é que ele não se deixe embarçar, é a sua auto-constituição como sujeito activo em relação àquilo que se lhe dirige: que

dependente de uma rede de interacções, humanas mas também maquínicas, fora das quais não existe essa mesma identidade – a identidade torna-se, como propunha Pessoa, *relação*. A Internet contrasta, deste modo, com os *mass media*, na medida em que as formas simbólicas são produzidas por estes de um modo tal que os indivíduos não têm, ou têm apenas de forma muito indirecta, qualquer papel na sua produção – limitando-se, no momento da recepção, a apropriar-se de tais formas, ainda que de forma criativa, intersubjectiva e diferenciada; eles são, por assim dizer, sempre colocados perante um facto já consumado - as formas simbólicas produzidas, algures, por outrem.

A rede de interacções que constituem a CMC é, ainda hoje, feita de forma maioritária através da textualidade, e não da imagem e/ou da voz – como acontece no correio electrónico, nos *chats* como o IRC, em certas modalidades do MSN Messenger, em certos MUDs, em certos blogues, etc. Ao assumir uma forma meramente textual e, potencialmente, anónima, a “apresentação do eu na vida quotidiana” de que nos fala Goffman³⁸ – e em que não só a fala, mas também o corpo, com o que tal envolve em termos paralinguísticos, faciais, gestuais, etc., assumem uma importância decisiva – transforma-se em *performance*: “*You are what you type*”.³⁹

A textualidade e a possibilidade do anonimato explicam porque é que a questão da identidade pessoal na CMC foi, desde os seus inícios, pensada a partir da oposição entre autenticidade e simulação, entre dizer-se o que se é e ser-se o que se diz, e dizer-se o que se não é e ser-se o que se não diz.

ele se reconstitua imediatamente e se identifique como alguém que intervém.” Jean-François Lyotard, “Quelque chose comme: ‘communication... sans communication’”, in *L’Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1998, pp. 127-8.

³⁸ Cf. Erving Goffman, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio D’Água, 1993.

³⁹ Cf. Don Slater, “Social Relationships and Identity Online and Offline”, in Lievrow, Livingstone (Org.), *The Handbook of New Media. Social Shapping and Consequences of ICTs*, p. 536.

Emergiram, assim, duas posições claramente antagónicas acerca da identidade na CMC.

A primeira, a daqueles para quem a possibilidade de simulação constitui um problema crucial, na medida em que põe em causa a credibilidade sem a qual não pode haver verdadeira interacção pessoal; uma posição que Slater exprime através da seguinte interrogação: “em que base se poderá acreditar que alguém *on-line* é quem pretende ser; e podem as relações que são atormentadas por este grau de dúvida (ou de simulação) ser tratadas como relações sérias e ‘reais’?”⁴⁰

A segunda, a daqueles a quem Slater chama “ciber-libertários”,⁴¹ muitos dos quais protagonistas ou simpatizantes dos movimentos contra-culturais dos anos 60, e para quem a possibilidade de “simulação” constitui a solução para os problemas de identidade que afectam o sujeito na sociedade contemporânea – já que permitem “desconstruir no seu todo a noção de autenticidade, particularmente na medida em que ela envolve a fixação da realidade das identidades através da sua corporalização (uma manobra que é fundamental a essencialismos como o racismo e o sexismo).”⁴² Assim, para os “ciber-libertários”, enquanto que o *off-line* seria o espaço e o tempo em que cada um de nós estaria amarrado ao que “é”, com tudo o que tal implica em termos de preconceitos, hierarquias e repressões, o *on-line* seria o espaço e o tempo (virtuais) em que cada um poderia – e deveria – ser tudo o que não é *off-line* mas que, secretamente, desejaria ser: homossexual (se heterossexual), mulher (se homem), violento (se pacífico), e assim sucessivamente. Neste sentido, o *on-line* seria não propriamente um espaço e um tempo de “simulação” mas até de maior autenticidade, na medida em que permitiria ao indivíduo a revelação

⁴⁰ Cf. Slater, *ibidem*, p. 536.

⁴¹ De que é exemplo John Perry Barlow, autor da *Declaração da Independência do Ciberespaço*, proclamada em 1996 como reacção às tentativas de controlo da Net, e criador, juntamente com Mitch Kapor, o fundador da Lótus, da *Electronic Frontier Foundation*.

⁴² Slater, *op. cit.*, p. 536.

e libertação de todos os preconceitos, hierarquias e repressões; ele seria, como se diz por vezes acerca dos homossexuais não assumidos que decidem assumir-se, a ocasião de cada um “sair do armário”. Não admira, pois, que os “ciber-libertários” vissem (vejam) o ciberespaço como “o local de uma sociologia do futuro, em que as identidades são móveis, fluidas e abertamente experienciadas como performativas, mais do que como autênticas” - e, assim, como a verdadeira realização do programa pós-estruturalista e pós-modernista, com ligação ao feminismo, da desconstrução da identidade.⁴³

No entanto, a simulação no *on-line* produz, muitas vezes, o contrário do que dela esperam os “ciber-libertários” – nomeadamente, em vez da revelação e da libertação das identidades “reais” e “opressoras”, o reforço e a hiperbolização dessas mesmas identidades. Assim, e para darmos apenas um exemplo, Slater conclui de uma sua pesquisa sobre “o comércio de fotos sexuais no IRC”⁴⁴ que os participantes de tal actividade indiciavam “a manutenção de uma normatividade convencional que incluía quer conservadorismo ético quer barreiras sexuais derivadas das convenções da pornografia *off-line* (homofóbica, a mulher como sexualmente insatisfeita); pelo que, e em consequência, “mesmo quando havia uma exploração criativa da sexualidade, ela era altamente regulada e relacionada estrategicamente com questões de autenticidade (as performances eram tratadas como não verdadeiras)”⁴⁵.

O que este e outros casos mostram é que a colocação da questão das identidades na CMC em termos da oposição autenticidade/simulação não é nem correcta nem frutuosa.

É também a esta conclusão que chega o trabalho, hoje clássico, de Sherry Turkle⁴⁶ sobre os MUDs e a criação de identida-

⁴³ Slater, *ibidem*.

⁴⁴ Cf. D. R. Slater, “Trading sexpics on IRC: embodiment and authenticity on the Internet”, *Body and Society*, 1998, 4(4): 91-117.

⁴⁵ Slater, “Social Relationships and Identity Online and Offline”, p. 538.

⁴⁶ Que admite, explicitamente, a filiação da sua perspectiva no pós-

des múltiplas e paralelas que eles permitem – e de entre as quais se afigura difícil, senão impossível, quer aos jogadores quer à investigadora, distinguir entre a “real” e as “fictícias”, já que todas elas se tornam janelas de um mesmo ecrã-metáfora da existência numa “cultura da simulação”.⁴⁷ Turkle prefere, por isso, falar não numa oposição entre a autenticidade e a simulação e, *eo ipso*, entre o *off-line* e o *on-line*, mas numa “permeabilidade da fronteira entre o real e o virtual”⁴⁸, acrescentando, numa afirmação em que parece ecoar a “Autopsicografia” de Pessoa, que nos MUDs

[...] as pessoas não apenas se transformam em quem fingem ser, fingem ser quem são ou quem gostariam de ser ou quem não gostariam de ser. Os jogadores falam por vezes do seu verdadeiro eu como uma mescla das suas personagens, e por vezes falam das suas identidades do ecrã como meios para transformar a sua vida real.⁴⁹

A Internet pode, deste modo, ser vista como um “laboratório social significativo para a realização de experiências com as construções e reconstruções do eu que caracterizam a vida pós-moderna”,⁵⁰ e os jogos, nomeadamente os MUDs, como “labo-

estruturalismo ou pós-modernismo. Cf. Sherry Turkle, *A Vida no Ecrã: a Identidade na Era Da Internet*, Lisboa, Relógio D’Água, 1997, pp. 20-21 *et passim*.

⁴⁷ “A prática vivida nas janelas é a de um eu descentrado que existe em muitos mundos e desempenha muitos papéis ao mesmo tempo. No teatro tradicional e nos jogos de desempenho de papéis que têm lugar num espaço físico concreto, uma pessoa alternadamente veste e despe a pele duma personagem; os MUDs, pelo contrário, oferecem-nos identidades paralelas, vidas paralelas. A experiência deste paralelismo encoraja-nos a tratar as vidas no ecrã e fora deste com um grau surpreendente de igualdade. As experiências na Internet ampliam a metáfora das janelas – agora, a própria vida real, como disse Foucault [um dos informantes de Turkle], pode ser só mais uma janela’.” Turkle, *ibidem*, pp. 18-9.

⁴⁸ Turkle, *ibidem*, p. 367.

⁴⁹ Turkle, *ibidem*, p. 284.

⁵⁰ Turkle, *ibidem*, p. 265.

ratórios para a construção da identidade” e uma “oportunidade ímpar” para “brincar com a identidade”.⁵¹

Deste modo, mais do que uma função catártica e, supostamente, “reveladora” e “libertadora”, o “jogo da identidade” terá uma função heteronímica. Ele é o equivalente tecnológico e popular, digamos assim, do jogo estético e reservado ao artista que é o da heteronímia pessoana – uma heteronímia que representa o anúncio, pelo poeta, de um mundo a vir e que realizaria, de forma plena, aquilo que no seu tempo ainda só era visível aos olhos dos mais *visionários*.

Este mundo é o mundo da multiplicidade e fragmentação identitárias que, reconhecidamente, caracterizam a sociedade moderna e, de forma culminante, a “sociedade da informação” – uma sociedade em que predomina a “pluripertença” ou “pertença múltipla”, a “sobreposição de identidades”⁵² e a “identidade instável”⁵³.

Não admira, assim, que a afirmação de Nancy Baym que a seguir se transcreve possa aplicar-se perfeitamente à heteronímia pessoana, bastando para tal substituir, no seu texto, a palavra “computador” pela palavra “heteronímia”:

Ao divorciar os nossos *selves* dos nossos corpos, do tempo e do espaço, o computador abre um domínio no qual a multiplicidade de identidade, que é vista como caracterizando a vida contemporânea (...) atinge o seu auge. Nós podemos ser múltiplas pessoas simultaneamente, sem que nenhum destes *selves* seja necessariamente mais válido do que qualquer outro.⁵⁴

⁵¹ Turkle, *ibidem*, p. 272.

⁵² Cf. Jean-Pierre Saez, “Introduction”, in Jean-Pierre Saez (Org.), *Identités Culturelles et Territoires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 25. Cf. também Stuart Hall, “Old and new identities”, in Anthony D. King (Org.), *Culture, Globalization and World-System*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 57.

⁵³ Poster, *The Second Media Age*, p. 57.

⁵⁴ Baym, “Interpersonal Life Online”, in Lievrouw, Livingstone (Org.), *The Handbook of New Media. Social Shapping and Consequences of ICTs*, p. 67.

A Internet – o “computador” – é, assim, pelo menos numa sua parte significativa, uma máquina de produção heteronímica.

6 A CMC como suporte das identidades *off-line*

Este eu constituído por identidades múltiplas e mesmo contraditórias põe o problema crucial de saber se e como é possível manter alguma unidade ou coerência nessa multiplicidade – sem o que a própria multiplicidade se torna impossível. Na formulação de Sherry Turkle:

Na ausência de um princípio de coerência, o eu dispersa-se em todas as direcções. A multiplicidade não é viável se implicar a alternância entre personalidades que não conseguem comunicar umas com as outras. A multiplicidade não é aceitável se implicar uma confusão mental que conduza à imobilidade. Como poderemos ser a um tempo múltiplos e coerentes?⁵⁵

Este é um problema que Pessoa não deixou de colocar a si próprio. Assim, num texto que José Gil considera como “uma fundamentação filosófica da heteronímia”,⁵⁶ o poeta afirma que “a pura identidade e a pura relação são a mesma coisa; isto é, que a Identidade é a mesma coisa que a Distinção”, e que, “para se sentir puramente si-próprio, cada ente tem que sentir-se todos os outros, e absolutamente consubstanciado com todos os outros”. No entanto, acrescenta Pessoa,

⁵⁵ Turkle, *op. cit.*, p. 385. Noutro passo, e quase que parafraseando a expressão pessoana acerca da “colónia do nosso ser”, diz Turkle: “Agora, as perguntas que se impõem são: O que é o eu quando funciona como uma sociedade? O que é o eu quando divide as suas tarefas entre as personalidades alternativas que o constituem?” Turkle, *ibidem*, p. 388.

⁵⁶ Cf. Fernando Pessoa, *Textos Filosóficos*, I Volume, Ática, Lisboa, 1968, pp. 36-38, *apud* Gil, *op. cit.*, p. 150, de que extraímos as citações que se seguem.

[...] isto não pode implicar fusão (de qualquer espécie) com os outros, pois assim o ente não se sentiria a si próprio; sentir-se-á não-si próprio, e não si próprio-outros. Para não deixar de ser si-próprio, tem que continuar a ser distinto dos outros. Como, porém, nessa altura do relacionar-se, os outros são outros-ele, para ser distinto dos outros, ele tem que ser distinto dos outros-ele. Ser distinto dos outros-ele só pode dar-se sendo ele distinto de si mesmo.

Por outras palavras: sentir-se (ser) si-próprio implica sentir-se todos os outros mas, ao mesmo tempo, distinto de todos os outros. Ora, como na altura da relação com os outros, estes se tornam “outros-ele” – no sentido em que, mediante a percepção e a consciência que deles se tem, eles se tornam “interiores” a si próprio –, a manutenção da distinção entre si-próprio e os outros só é possível se ela for distinção entre si-próprio e os outros em si próprio, se em si-próprio ele for essa distinção. A heteronímia é, precisamente, o *exercício* destinado a perseguir um tal desígnio. Uma passagem do *Livro do Desassossego* apresenta-nos esse exercício da seguinte forma: "Criei em mim varias personalidades. (...) Pra criar, destrui-me; tanto me exteriorizei dentro de mim, que dentro de mim não existo senão exteriormente. Sou a scena viva onde passam varios actores representando varias peças."⁵⁷

A questão é, no entanto, a de sabermos se se pode ser um eu e, ao mesmo tempo, “sentir-se [ser] todos os outros”. É um facto que, na nossa existência quotidiana, e não só na Internet, cada um de nós é, simultaneamente, vários ao mesmo tempo – homem, português, católico, etc. e, eventualmente, o contrário disto tudo. Mas quantos “vários” pode cada um de nós ser? Ser todos (tudo) não equivalerá, em última análise, a não ser nenhum (nada)? Ou, posto em termos pessoais: não haverá um limiar a partir do qual a heteronímia se transforma em anonímia? Um

⁵⁷ Pessoa, *Livro do Desassossego*, Volume 1, Fr. 34, p. 35.

limiar a partir do qual o eu se limita a ser um mero reflexo do fluxo universal? É precisamente este risco que parece estar latente na seguinte afirmação de Pessoa:

É esta a minha moral, ou a minha metafísica, ou eu: Transeunte de tudo – até de minha própria alma – não pertença a nada, não desejo nada, não sou nada – centro abstracto de sensações impessoaes, espelho cahido sentiente virado para a variedade do mundo. Com isto, não sei se sou feliz ou infeliz; nem me importa.⁵⁸

A observação do que se passa na “sociedade da informação” em geral e na Internet em particular evidencia que, de facto, a tendência do eu para o universal e o global – ser todos os outros ao mesmo tempo – é contrabalançada por uma tendência para o reforço do particular e do local – ser eu/nós aqui e agora.

Tal evidência deriva, desde logo, dos dados disponíveis sobre a forma como é utilizada a Internet. Assim, e para nos referirmos apenas a Portugal, o *Inquérito à Utilização das TIC pela População Portuguesa 2004* revela que os 43% de portugueses que são utilizadores da Internet – dos quais 83% utilizam a Internet pelo menos uma vez por semana –, realizam com maior frequência, através da rede, as seguintes actividades: enviar/receber mensagens de e-mail – 75%; jogar/download de jogos, música, vídeos – 49%; actividades profissionais – 48%; actividades de estudo/formação – 47%; procura de informações sobre bens e serviços – 41%; leitura de jornais e revistas on-line – 39%; procura de informações nos sites da administração pública – 37%. Ora, estas actividades não estão, pelo menos de forma significativa, ligadas ao “jogo da identidade” – mas antes às identidades, patentes *off-*

⁵⁸ Pessoa, *Livro do Desassossego*, Volume I, Fr. 239, p. 267.

line, que decorrem da ancoragem dos indivíduos a uma nação, a uma profissão, às suas diversas tarefas quotidianas.⁵⁹

Também alguns estudos sobre o IRC contribuem para tal evidência. A razão da nossa escolha do IRC é simples: nas palavras de Serry Turkle, o IRC constitui, a par dos MUDs, um dos “exemplos dramáticos de como a comunicação mediada por computador pode servir de campo para a construção e reconstrução de identidades” –⁶⁰ algo que se torna possível, mais uma vez, devido ao seu carácter textual e (potencialmente) anónimo. No IRC cada indivíduo pode aceder a um ou a vários canais e, aí, atribuir a si próprio diferentes *nicknames* (ou *nicks*) e criar, a partir deles, diferentes identidades. Percebe-se, portanto, que o IRC e os *chats* em geral sejam apresentados como um dos domínios de eleição do “jogo da identidade”.

Contudo, e contra a perspectiva de Turkle, há estudos que permitem inferir que o IRC está longe de ser, ou de ser necessariamente, um instrumento ao serviço do “jogo da identidade” – o que ilustra, mais uma vez, aquela regra que diz que as tecnologias têm utilizações que escapam, em muito, às intenções daqueles que as criaram. Assim, e para referirmos apenas um exemplo, nacional, em estudo sobre a utilização do IRC efectuado no ano lectivo de 2000/2001, Susana Nascimento destacava “a apropriação e utilização de *nicks* durante períodos alargados” e a manutenção das “redes de sociabilidade” originárias dos participantes, que constituíam, “à semelhança da vida quotidiana, grupos de socialização relativamente estáveis com histórias comuns, associados a um sentimento de fidelização e de partilha de conhecimentos com esses ‘outros’”.⁶¹ Ora, do nosso contacto diário com os jovens universitários – uma população que corresponde, em grande parte, aos

⁵⁹ Cf. Unidade de Missão Inovação e Conhecimento (UMIC), Observatório da Inovação e Conhecimento, *Inquérito à Utilização das TIC pela População Portuguesa 2004*, <http://www.unic.gov.pt>.

⁶⁰ Turkle, *op. cit.*, p. 19. Ver também p. 264 ss.

⁶¹ Susana Nascimento, “Para uma compreensão sociológica das identidades na CMC”, 2001, www.bocc.ubi.pt.

informantes da pesquisa de Turkle –, ficava-nos a *impressão* de que também no momento actual o IRC não seria muito utilizado para a criação e simulação de identidades múltiplas e paralelas.

Tendo em conta a injunção metodológica de Slater segundo a qual a questão importante não será tanto “qual a natureza das relações *on-line* e das identidades?” mas “o que é que as pessoas fazem *on-line*?”,⁶² decidimos empreender um estudo exploratório junto de utilizadores do IRC para aferir a justeza daquela nossa *impressão*. Esse estudo envolveu dois tipos de acções.⁶³

Numa primeira fase, pedimos a um jovem estudante de engenharia informática, de quem sabíamos ser utilizador de IRC de há alguns anos a esta parte, que produzisse um texto livre acerca da sua experiência no IRC; posteriormente, e em face do texto por si produzido, pedimos-lhe que respondesse a um conjunto de questões que visavam precisar ou aprofundar determinados aspectos focados no texto e que nos interessavam especialmente. Da leitura de ambos os documentos resultaram, como principais conclusões, as seguintes: i) A adesão ao IRC derivou da incitação de amigos ou conhecidos; ii) A escolha dos *nicknames* (das “identidades”) no IRC era feita em função das identidades *off-line*; iii) O IRC era utilizado, pelo informante e pelos seus conhecidos, basicamente como um meio de prolongar as suas relações *off-line*, com amigos e concidadãos, no *on-line*, configurando, assim, uma espécie de fusão entre ambos os domínios;⁶⁴ iv) O IRC era utilizado apenas de forma esporádica na simulação de identidades (como brincadeira, para pregar uma partida a alguém conhecido, etc.); v) O IRC foi abandonado, de forma progressiva, em favor

⁶² Slater, "Social Relationships and Identity Online and Offline", p. 539.

⁶³ Ambas as acções decorreram na UBI, em Março de 2005.

⁶⁴ O próprio facto de o IRC, ao contrário do que acontece por exemplo com o *e-mail*, parecer implicar um limiar crítico a partir do qual o número dos participantes, efectivos, já não pode crescer – limitando-os, assim, a um número relativamente reduzido –, é outro dos aspectos indicativos desta confusão entre o *on-line* e o *off-line*.

do MSN Messenger que, permitindo a selecção e a restrição dos contactos, se revelava mais adaptado à finalidade descrita em iii.

Numa segunda fase, e procurando dar uma maior extensão – e objectividade – aos resultados obtidos, pedimos a alunos da disciplina de Teoria da Comunicação, escolhidos ao acaso, que elaborassem um texto, anónimo, subordinado ao tema “A minha experiência no IRC e no Messenger”. A leitura dos textos dos alunos confirmou, no essencial, as conclusões obtidas na fase anterior (ver resultados em **ANEXO**). Assim, dos trinta e um alunos que elaboraram o texto, todos eles utilizavam o Messenger, sendo que vinte deixaram de utilizar o IRC para utilizar o Messenger (a estes haveria que juntar, talvez, os oito que nem sequer se referem ao IRC, o que daria um total de vinte e oito) e apenas dois continuavam a utilizar ambos os programas. As principais razões invocadas para aderir ao Messenger – e, na maior parte dos casos, abandonar o IRC – são, por ordem decrescente do número de menções, as seguintes: i) Poder seleccionar e restringir os contactos, nomeadamente a amigos e familiares (vinte e seis menções); ii) Manter, à distância, a relação com amigos e familiares (idem); iii) Melhor grafismo e capacidade de comunicação, incluindo a comunicação áudio e vídeo (treze menções); iv) Maior segurança e credibilidade nos contactos (cinco menções). A frase de um dos inquiridos que melhor sintetiza todos estes aspectos é, quanto a nós, a seguinte: “O *Messenger* pode comparar-se à junção de amigos num café, mas, neste caso, a uma junção independente da sua localização, e sem estranhos na conversa”.

Quanto aos alunos que, confessadamente, tinham utilizado ou utilizavam ainda o IRC, as principais razões indicadas para tal utilização eram as seguintes: i) Conhecer novas pessoas do país e do mundo (doze menções); ii) Criar falsas identidades, geralmente por brincadeira (cinco menções); iii) Falar com amigos e conhecidos (três menções); iv) Passar o tempo (três menções). Apesar de o IRC ser utilizado, neste grupo de estudantes, de forma aparentemente mais frequente do que a referenciada pelo informante da primeira fase do nosso estudo, na simulação de identidades, tal

utilização é também referida como um forma de brincar e pregar partidas a pessoas conhecidas.

Assim, neste grupo de estudantes parece ser possível distinguir, *grosso modo*, entre duas utilizações diferenciadas do IRC e do Messenger: enquanto que o IRC estaria mais orientado para o conhecimento de novas pessoas fora dos grupos primários a que se pertence, nomeadamente o grupo de amigos, o Messenger orienta-se, basicamente, para a manutenção de relações, à distância, com os elementos desses mesmos grupos primários. No entanto, a generalidade dos alunos que utilizaram o IRC e deixaram de o utilizar para aderir ao Messenger reconhece que, com o passar do tempo, a expectativa de conhecer novas pessoas, interessantes e com quem pudesse conversar sobre gostos e interesses comuns, acabou por resultar frustrada – pelo que começou, progressivamente, a restringir o *chat* ao seu grupo de amigos e familiares; assim, quando apareceu o Messenger, o abandono do IRC e a adesão ao Messenger não foi mais do que um passo natural.

7 Conclusão

Os resultados anteriores sobre a utilização do IRC e do Messenger não colocam, necessariamente, em causa a perspectiva de autores como Turkle ou Baym de que a Internet é um instrumento ao serviço do “jogo da identidade” e, assim, causa e efeito da instabilidade, da fragmentação e da multiplicidade identitárias que caracterizam a “era da informação” – até porque a própria natureza metamórfica, reticular e interactiva da Internet tende, por isso mesmo, a favorecer uma identidade com tais características. Mas esses resultados obrigam, no mínimo, a relativizar uma tal perspectiva.

Obrigam, mais concretamente, a concluir que a Internet, dada a sua natureza híbrida e simbiótica – em termos das múltiplas formas de interactividade e de comunicação que permite –, suporta, por um lado, “o jogo da identidade” mas também, por outro lado, o reforço e mesmo aprofundamento das identidades existentes *off-*

line; e isto, frequentemente, num único e mesmo programa ou funcionalidade.

Nestas identidades *off-line* parece assumir cada vez mais importância não qualquer das identidades tradicionais como o género, a raça, a etnia, etc., mas algo de muito mais *antigo* e, num certo sentido, muito mais fundamental do que tudo isso: a amizade. Percebe-se porquê.

A amizade – essa “benevolência mútua”⁶⁵ que Aristóteles considera como “aquilo que há de mais necessário para viver”⁶⁶ – é, como também sublinha o estagirita, uma “comunidade” de um tipo muito especial: uma comunidade em que a consciência da existência de cada um dos amigos se actualiza na “vida em comum”,⁶⁷ “pondo em comum discussões e pensamentos”⁶⁸ e empreendendo em comum as actividades que, para cada classe de indivíduos, tornam a vida desejável – beber, jogar aos dados, fazer ginástica, caçar ou estudar filosofia.⁶⁹ É precisamente porque a amizade exige essa vida em comum que o número de amigos é, necessariamente, limitado – pelo que “os que têm muitos amigos e se ligam intimamente com toda a gente passam por não ser, realmente, amigos de ninguém”.⁷⁰

No seio da comunidade de amigos verifica-se, de forma perfeita, a identidade entre a identidade e a distinção de que fala Pes-

⁶⁵ Que, para além disso, deve ser conhecida pelos interessados e ter como causa o bom, o agradável ou o útil. Cf. Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, Livro VIII, Capítulo 2, 1156 a 5, Paris, L. Philosophique J. Vrin, 1994, p. 387.

⁶⁶ Já que, justifica, “sem amigos ninguém desejaria viver, mesmo que tivesse todos os outros bens”. Aristóteles, *ibidem*, Livro VIII, Capítulo 1, 1155 a 5, p. 382.

⁶⁷ “A amizade é, com efeito, uma comunidade. E o que um homem é para si mesmo, assim o é para o seu amigo; ora, no que pessoalmente lhe diz respeito, a consciência da sua existência é desejável, e desde logo o é, também, a consciência da existência do seu amigo; mas esta consciência actualiza-se na vida em comum, de forma que é com razão que os amigos aspiram a esta vida em comum.” Aristóteles, *ibidem*, IX, 12, 1171 b 35 – 1172 a, p. 474.

⁶⁸ Cf. Aristóteles, *ibidem*, IX, 9, 1170 b 10, p. 468.

⁶⁹ Aristóteles, *ibidem*, IX, 12, 1172 a 5, p. 474.

⁷⁰ Aristóteles, *ibidem*, IX, 10, 1171 a 15, pp. 469-470.

soa: para ser amigo, cada um dos sujeitos tem de ser, por um lado, idêntico a si próprio e distinto de todos os outros - sem o que não seria *eu* -, mas, por outro lado, diferente de si próprio e idêntico a todos os outros - sem o que não seria *amigo*. No entanto, e dado o carácter limitado do número de amigos que constituem a comunidade, a multiplicidade que constitui a unidade de cada um nunca pode ser demasiado múltipla, passe a redundância - nunca se pode ser “todos os outros”. O grupo de amigos aparece, assim, como a instância mediadora ideal entre o Eu e o universal, o uno e o múltiplo – algo como que a meio caminho entre o “jogo da identidade”, o ser potencialmente todos ao mesmo tempo, e a identidade una e substancial teorizada pela tradição iluminista e romântica e consagrada nos documentos de identificação que cada um de nós transposta.

Acrescente-se, finalmente, que se tomarmos em conta a caracterização que Aristóteles faz da comunidade de amigos, teremos de reconhecer que a CMC veio, sem dúvida, ampliar as possibilidades de uma “vida em comum”, ao permitir que ela se mantenha à distância, independentemente do espaço e do tempo, desenvolva novas modalidades de existência, se afirme mesmo, pelos seus interesses e actividades próprias, no contexto das outras comunidades.

8 Bibliografia

- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Nova York, Verso, 1996.
- ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, Paris, L. Philosophique J. Vrin, 1994.
- BAUDRILLARD, Jean, “The ecstasy of communication”, in Hal Foster (Org.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Post-Modern Culture*, Port Townsend, Washington, Bay Press, 1983.

- BAYM, Nancy K., "Interpersonal Life Online", in Leah Lievrouw, Sonia Livingstone (Org.), *The Handbook of New Media. Social Shapping and Consequences of ICTs*, Londres, Sage Publications, 2002.
- CASTELLS, Manuel, *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura*, Volume 2, *El Poder de la o Identidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- CORREIA, João Carlos, António FIDALGO, Paulo SERRA (Org), *Informação e Comunicação Online*, Volume III – *Mundo Online da Vida e Cidadania*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2003.
- ESTEVES, João Pissarra, "Identidades sociais e políticas de reconhecimento", in *Espaço Público e Democracia*, Lisboa, Colibri, 2003.
- GIDDENS, Anthony, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994.
- GIL, José, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Lisboa, Relógio D'Água.
- GOFFMAN, Erving, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio D'Água, 1993.
- HACKING, Ian, *Rewriting the Soul. Multiple personality and the sciences of memory*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- HALL, Stuart, "Old and new identities", in Anthony D. King (Org.), *Culture, Globalization and World-System*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- LYOTARD, Jean-François, "Quelque chose comme: 'communication... sans communication'", in *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1998.

- MCLUHAN, Marshall, *Understanding Media. The Extensions of Man*, London, New York, Ark Paperbacks, 1987.
- MOUFFE, Chantal, *O Regresso do Político*, Lisboa, Gradiva, 1996.
- NASCIMENTO, Susana, “Para uma compreensão sociológica das identidades na CMC”, 2001, www.bocc.ubi.pt.
- NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, 124, Lisboa, Relógio D’Água, 1998.
- PESSOA, Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, 2 Volumes, Lisboa, Ática, 1997.
- PESSOA, Fernando, *Páginas de Doutrina Estética e de Teoria e Crítica Literárias*, Lisboa, Ática, 1994.
- PESSOA, Fernando, *Textos Filosóficos*, I Volume, Ática, Lisboa, 1968.
- POSTER, Mark, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- POSTER, Mark, *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- RICOEUR, Paul, *Teoria da Interpretação*, Porto, Porto Editora, 1995.
- SAEZ, Jean-Pierre (Org.), *Identités Culturelles et Territoires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- SENA, Jorge de, *Fernando Pessoa & C^a Heterónima (Estudos Coligidos 1940-1948)*, Lisboa, Edições 70, 2000.
- SERRA, Paulo, “Internet e interactividade”, in Eduardo Camilo (Org.), *Informação e Comunicação Online*, Volume II, *Internet e Comunicação Promocional*, Covilhã, UBI, 2003, pp. 13-30.

- SLATER, Don, "Social Relationships and Identity Online and Offline", in Leah Lievrouw, Sonia Livingstone (Org.), *The Handbook of New Media. Social Shapping and Consequences of ICTs*, Londres, Sage Publications, 2002.
- SLATER, Don, "Trading sexpics on IRC: embodiment and authenticity on the Internet", *Body and Society*, 1998, 4(4): 91-117.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, 1994.
- THOMPSON, John, *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- THOMPSON, John, *The Media and Modernity. A social theory of the media*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- TOURAINÉ, Alain, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1998.
- TOURAINÉ, Alain, *O Retorno do Actor*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.
- TURKLE, Sherry, *A Vida no Ecrã: a Identidade na Era Da Internet*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997.
- UNIDADE DE MISSÃO INOVAÇÃO E CONHECIMENTO (UMIC), Observatório da Inovação e Conhecimento, *Inquérito à Utilização das TIC pela População Portuguesa 2004*, <http://www.unic.gov.pt>.

9 Anexo

Gráfico I

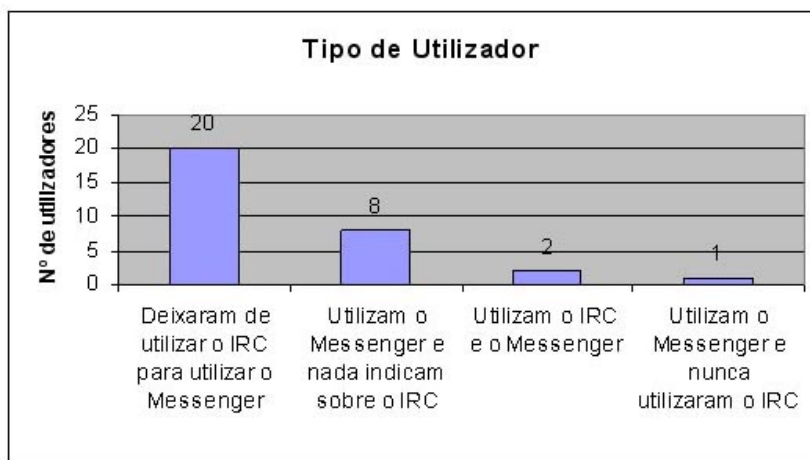


Gráfico II

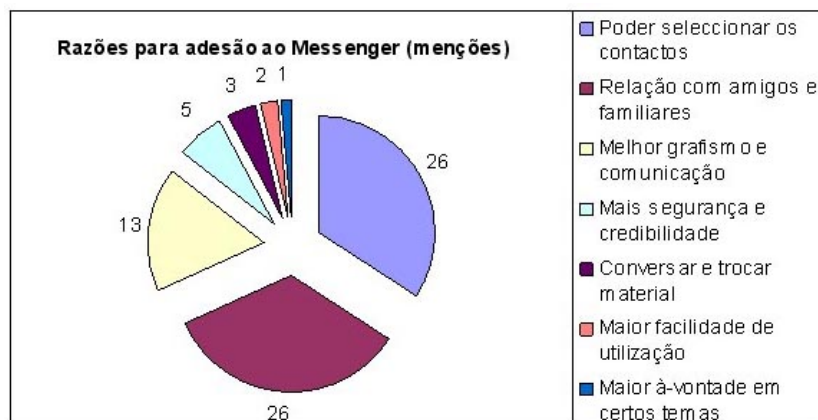


Gráfico III

