

O diário íntimo como produto da cultura moderna

Intimate diaries as modern culture products

Nádia Laguárdia de Lima^I; Ana Lydía Bezerra Santiago^{II}

^IPontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/Minas), Minas Gerais, Brasil

^{II}Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais, Brasil

[Endereço para correspondência](#)

RESUMO

As escrituras pessoais existem desde a Antiguidade, mas a escrita como uma “narrativa sobre si” só surge a partir do Renascimento Europeu, com o nascimento do individualismo. Neste artigo, reunimos alguns dos principais fatores que contribuíram para o surgimento e a expansão do diário como uma narrativa sobre si mesmo, como uma *escrita do eu*, de caráter íntimo e confessional, para mostrar que a centralidade do eu não é um dado natural, mas uma construção histórica e cultural. A noção de intimidade e o desenvolvimento da esfera privada na burguesia, a necessidade de confissão, a colocação do sexo em discurso e a busca pela historização da vida, favoreceram a crescente expansão do diário íntimo, que alcançou o seu ápice nos séculos XIX e XX. O diário íntimo se tornou uma *escrita do eu*, visando à captação especular da narração histórica de si.

Palavras-chave: Diário; Eu; Individualismo; História.

ABSTRACT

Personal writings date back to ancient times; however, writings as narratives about oneself can be identified since the European Renaissance, due to the birth of individualism. This article groups the main factors which have contributed to the birth and expansion of diaries as narratives about oneself, having an intimate and confessional character. It aims at showing that the centrality of the self is not a natural factor, but a social and historical construction. The notion of intimacy and the development of the private sphere of the bourgeois class, the need for confession, the sex being brought about for discussion and the search for life historization have helped the increasing expansion of intimate diaries, which reached their heydays in the XIX and XX centuries. Intimate diaries have become writings about oneself, aiming at capturing the historical narratives about oneself.

Keywords: Diaries; Oneself; Individualism; History.

INTRODUÇÃO

A escrita autobiográfica, incluindo o diário pessoal, pode ser historicamente localizada. Se as escrituras pessoais existem desde a Antiguidade, elas não se configuram, nesse período histórico, como autobiográficas. No mundo greco-romano, a experiência pessoal não era por si mesma digna de ser levada à página escrita e inexistia uma nítida linha divisória entre a narração dos fatos reais e de fatos inventados. Uma vida adquiria sentido à medida que se amoldasse a um modelo vigente. A vida privada era indigna de consideração pública, como observa Lima (1986). No mundo antigo, apenas a educação para a vida social e a moralidade constituíam um problema. Por outro lado, Lima (1986) chama a atenção para o fato de que, enquanto discurso ficcional, a literatura não existe na Antiguidade, porque não há fronteiras absolutas entre formas ficcionais e formas de apresentação do eu.

Mesmo na Idade Média o sujeito não tem dimensões psicológicas. No conjunto literário medieval, a poesia aparece quase totalmente "objetivada", e o sujeito dessa poesia nos escapa (LIMA, 1986, p. 255). Segundo Lima, o caminho autobiográfico se torna impossível onde modelos de vida são colocados de forma a que a opção individual consista apenas na escolha de um deles. Assim, compreende-se que a escrita de diários, como forma de escrita autobiográfica, é uma prática cultural. Ela só é possível a partir do Renascimento, com o surgimento do sentimento de individualismo.

O desenvolvimento da individualidade no Renascimento e a ascensão da subjetividade na modernidade, que levam à busca de apropriação e de unificação do sujeito racional, são fatores decisivos para a valorização da escrita de si. Veremos alguns dos principais fatores que contribuíram para o surgimento e a expansão do diário como uma narrativa sobre si mesmo, de caráter íntimo e confessional.

O SURGIMENTO DA ESCRITA DO EU

O Renascimento possibilita a valorização e o interesse por uma escrita que visa "a si mesmo", o indivíduo. Nesse momento, a individualidade vem à tona, pois progressivamente se dissolve a vivência medieval da *comunitas* e o indivíduo se encontra perante si mesmo, quando se intensifica, a partir do século XVI, a ruptura nas condições das expectativas de conduta segundo um modelo prévio. Tal ruptura vem à tona acompanhada da força desempenhada pelo exercício de um papel na vida social. A complexidade da vida renascentista impede a permanência de um ideal de conduta como vida coletivamente orientada e transmissível.

Tanto o eu individualizado quanto a literatura não são manifestações atemporais. "Desde que o Ocidente converteu a individualidade em valor, a impaciência de viver se desdobrou na impaciência de contar" (LIMA, 1986, p. 243). A narrativa real ou fingida da própria vida foi tomada como história. Somente a partir do Renascimento podem ser encontradas condições efetivas para o aparecimento da autobiografia, "quando a auto-realização e o autodeleite da personalidade se converteram em uma meta" (LIMA, 1986, p. 257).

O "eu" é a matéria indispensável para a autobiografia e o diário. Entretanto, "a autobiografia supõe um duplo e simultâneo foco: como o eu reage ao mundo e como o mundo experimenta o eu" (LIMA, 1986, p. 255). Esse duplo foco aponta para as incidências do eu sobre o mundo e do mundo sobre o eu, que passam a ser registradas nas autobiografias.

Para que se tenha o "eu" como matéria para os escritos autobiográficos, é necessária a ascensão da subjetividade na modernidade. O termo "moderno" é, no entanto, fonte de muitos equívocos (VIEIRA, 2005): cunhado no século V pelo latim vulgar e derivado de *modo*, o termo *modernus* significa "agora mesmo, recentemente, agora". O termo "modernidade" será assim definido por Baudelaire (2002, p. 24): "A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável". Baudelaire é considerado o responsável pela introdução do termo no campo das artes.

Inserida em uma perspectiva temporal, a modernidade é destacada como o período histórico marcado pelo declínio das grandes certezas e ideais, que reflete na dúvida com relação ao próprio homem.

Descartes (1999), ao responder à pergunta sobre “o que sou eu” em suas **Meditações**, mostra como os sentidos são sempre enganadores, assim como o corpo próprio – o que é verdadeiro para Descartes só pode ser concebido pela razão. Ele coloca em questão a existência de tudo e recusa qualquer autoridade externa, mesmo divina, que garanta a existência das coisas. Descartes coloca toda a existência em suspenso e defende o único ponto de certeza: o pensamento. Neste rompimento com todas as certezas, a única coisa certa é “o meu pensamento”. Desta forma, a ciência moderna rompe com a noção de cosmos e destrói a noção de harmonia natural e, conseqüentemente, de harmonia humana. O universo da ciência moderna se torna infinito e a regulação natural falha. O saber universal desaparece.

O sujeito passa, portanto, a ser definido em função de seu pensamento. Esse sujeito, desprovido de qualidades e esvaziado de saber, é a condição para o surgimento do sujeito do inconsciente. A ciência moderna, portanto, ofereceu condições favoráveis para o nascimento da psicanálise. Para Miller (1987), Descartes elaborou o sujeito da ciência, introduzindo um corte epistemológico na visão de homem. Miller destaca que o *cogito* cartesiano não é a afirmação de uma identidade, de um “eu” como função de síntese; ao contrário, é o esvaziamento da esfera psíquica, o esvaziamento do universo de representações, de tudo o que é imaginário. Para Descartes, o sujeito não é uma substância, mas um princípio desamarrado de todas as aderências naturais.

Para Lacan (1965/1998), se Descartes inventa o sujeito moderno e o sujeito da ciência, o sujeito freudiano, portanto, só poderia ser o sujeito cartesiano. Milner (1996) utiliza alguns argumentos para fazer esta aproximação entre o sujeito da ciência e o sujeito freudiano. Milner (1996, p. 41-42) ressalta que a física matemática elimina todas as qualidades dos existentes. Ora, uma teoria do sujeito que pretenda responder a uma física como esta deverá, também, despojar o sujeito de toda qualidade. Esse é o sujeito da ciência. Não lhe cabem as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja esta psíquica ou somática, nem as propriedades qualitativas de uma alma: o sujeito não é mortal nem imortal, nem puro nem impuro, nem justo nem injusto, nem pecador nem santo, nem condenado nem salvo, nem lhe caberão as propriedades formais que, durante muito tempo, acreditou-se serem constitutivas da subjetividade enquanto tal: não tem nem “si mesmo”, nem reflexividade, nem consciência. O pensamento mesmo, qualquer um, verdadeiro ou falso, pode brindar-me com a oportunidade de concluir que “eu sou”. Segundo Milner (1996), esse pensamento sem qualidades é adequado para a ciência moderna e necessário para fundar o inconsciente freudiano. A consciência de si não é uma propriedade constitutiva do pensamento. Se há pensamento no sonho, há um inconsciente. Se há pensar, há um sujeito. Como contrapartida, nem o sujeito nem o pensamento exigem a consciência. Temos, portanto, a aproximação entre Descartes e Freud, entre o sujeito cartesiano e o sujeito do inconsciente freudiano.

Essa concepção cartesiana de sujeito, despojado de toda qualidade, que pensa onde não tem consciência de si, é a concepção de sujeito da psicanálise. No entanto, se Freud acentua a cisão do sujeito, essa divisão é negada pela ciência moderna. Para Miller (1987), o sujeito da ciência que emerge com Descartes, ao mesmo tempo que emerge é rechaçado pelo discurso da ciência. Se esse sujeito é a condição do surgimento da ciência moderna, ele é expulso dela, fazendo com que a ciência “se apresente efetivamente como um discurso impessoal, como o discurso do sujeito suposto saber em pessoa” (MILLER, 1987, p. 51).

Para a psicanálise, o sujeito é dividido pela castração. A castração é considerada enquanto impossibilidade real de simbolização. Lacan postula que o sujeito não é o eu, instância imaginária. O “eu” (senhor da consciência e do corpo) é uma instância imaginária, narcísica, constituída pela da identificação com a imagem do outro, no processo descrito por Lacan como “estádio do espelho”. O estágio do espelho ordena-se a partir de uma experiência de identificação fundamental, durante a qual a criança faz a conquista de seu próprio corpo. O reconhecimento de si a partir da imagem do outro prefigura, para o sujeito, o caráter de sua alienação imaginária, marcando definitivamente certo desconhecimento com relação a si mesmo.

Se para o *cogito* cartesiano o “eu” é o lugar da verdade, para Freud o “eu” é, sobretudo, o lugar do engano, do desconhecimento. A ordem inconsciente, simbólica, se distingue da ordem imaginária, especular. Lacan designa esse lugar simbólico como o Outro. Essa ordem simbólica é constituída pela linguagem, composta de significantes formadores do inconsciente. O sujeito do desejo é o sujeito inconsciente, determinado pelas leis da linguagem, por onde desliza o desejo. O “eu” resiste ao saber sobre o desejo, é um obstáculo ao sujeito do inconsciente. O sujeito na psicanálise é tomado em sua dimensão radical de sujeito do inconsciente, sujeito desejante e, portanto, sujeito que inclui uma articulação que considera o real em jogo na experiência da castração. Se para a psicanálise o sujeito é dividido, para Descartes o sujeito é unificado pelo pensamento.

A racionalidade da modernidade instiga o exercício da reflexão pessoal. Neste momento de questionamento sobre a própria existência, há um estímulo à escrita. É neste espaço de posicionamento do sujeito frente a si mesmo que a autobiografia surge como tentativa de refletir sobre a existência

pessoal, permitindo ao sujeito constituir-se e projetar-se no futuro. É uma escrita que tem como objeto o "si próprio", a autoanálise da história de uma vida, a vida do próprio sujeito narrada por ele mesmo. A escrita de si seria uma tentativa de apropriação e unificação do sujeito racional. Girard, em seu livro **Le Journal intime** (1986), destaca que a mudança de valores, testemunhada pelo diário íntimo do século XIX, incide sobre a consciência que o indivíduo tem de si. Os diários possibilitaram o alcance da representação que os homens fazem de si mesmos, de seu eu, de seu foro íntimo. O autor acrescenta que isso foi possível porque o século XIX assistiu à culminância do processo de formação do caráter individual, exacerbado na época do Iluminismo com a ascensão da classe burguesa, e continuou, no século seguinte, com o desenvolvimento do individualismo.

O século XIX começa a delinear uma sociedade na qual se sobressai a intimidade. O privado passa a se sobrepor ao público quando as duas esferas, pública e privada, passam a ser mais claramente diferenciadas. Com o crescimento das cidades, as pessoas passaram a desempenhar mais papéis na vida pública, sendo que a "sinceridade" passou a ser reservada ao meio privado. A espontaneidade dos sentimentos ficou limitada à convivência privada. O núcleo familiar começa a fechar-se, em oposição ao convívio público.

Dumont (1985) considera que o indivíduo, agente empírico, que pensa a si mesmo como objeto de reflexão, problematizando sua interioridade e tomando-a por tema, é fruto do surgimento do indivíduo como valor e um dos efeitos da separação entre as esferas pública e privada da existência, além da moderna configuração de valores que levou à emergência do Estado burguês. O indivíduo é filho do individualismo burguês.

Na sociedade de corte não existia a divisão da vida humana em esferas profissional e privada, como observa Elias (1993). Esta cisão inaugura uma nova fase no processo civilizador. O modelo de controle de emoções, que passou a ser necessário ao trabalho profissional, era muito diferente do que era imposto pela função de cortesão e pelo jogo da vida na corte. Passou a existir, na esfera sexual, maior regulação das relações sexuais e maior controle das paixões. Ainda segundo o autor,

[...] o fato de a conduta dos grupos ocidentais dominantes, o grau e tipo de seu controle de paixões demonstrarem alto grau de uniformidade, a despeito de todas as variações nacionais, foi, em termos gerais, resultado da existência de cadeias de dependência muito entrelaçadas e longas, que ligavam as várias sociedades nacionais do Ocidente (ELIAS, 1993, p. 254).

No entanto, apesar das diferenças nos hábitos da vida aristocrática e da burguesa, a modelação aristocrática de corte sobre a personalidade passou para a burguesia profissional e foi difundida por esta.

Nas formas de comportamento, no controle das paixões e em todo o estilo de vida da burguesia é possível identificar a impregnação dos valores da aristocracia, valores que tiveram origem na sociedade cortesã. Na França, em especial, quando a nobreza perdeu seus direitos hereditários e *status*, como classe superior separada, os grupos burgueses assumiram as funções que eram dela e mantiveram, como resultado da longa interpenetração anterior, os modelos, os padrões de controle de emoções e as formas de comportamento da fase cortesã, de uma forma muito mais constante e invariável do que as outras classes burguesas da Europa (ELIAS, 1993, p. 262). Mas a divisão cada vez mais clara entre o público e o privado nas classes burguesas contribuiu de forma decisiva para a expansão da introspecção e para o interesse crescente pela escrita de si.

Os novos ambientes privados, que começaram a proliferar, foram abrindo espaço para a introspecção: nestes espaços solitários, o sujeito moderno podia observar sua enigmática vida interior, muitas vezes transcrevendo-a no papel. Nessa busca "interior", o desejo de escrever tomou conta dos indivíduos, imbuídos tanto pelo espírito iluminista de conhecimento racional como pelo desejo romântico de mergulhar nos mistérios mais insondáveis da alma. A escrita de si tornou-se uma prática habitual nos lares burgueses, dando à luz a uma diversidade de textos marcados pela autorreflexão, pautada na particularidade de cada experiência individual.

O público e o privado não se regulam por estatutos que necessariamente se opõem, mas apresentam uma relação muito próxima. Arendt (2008), ao buscar conceituar o termo público, destaca que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos constitui "a realidade". Até mesmo as maiores forças da vida íntima, como as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos, que vivem uma espécie de existência incerta e obscura, precisam ser transformados, desprivatizados e desindividualizados para se tornarem adequados à aparição pública.

Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privacidade ou na intimidade, a trazemos para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade, que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. A presença de outros, que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos, garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...] (ARENDDT, 2008, p. 60).

Como sublinha Arendt (2008), mesmo com o pleno desenvolvimento da intimidade de uma vida privada e com o declínio da esfera pública na modernidade, que "intensifica e enriquece grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, esta intensificação sempre ocorre à custa da garantia da realidade do mundo e dos homens" (ARENDDT, 2008, p. 60). Para a autora, se nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, ou seja, da existência de uma esfera pública na qual as coisas podem emergir da treva da existência resguardada, "[...] até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública" (ARENDDT, 2008, p. 61).

No entanto, como ela destaca, "há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público" (ARENDDT, 2008, p. 61). Nesse sentido, o que é levado a público é aquilo que é considerado relevante, mesmo que muitas questões privadas não sejam consideradas irrelevantes. O amor, por exemplo, é um assunto íntimo e relevante. Ele morre ou se extingue assim que é trazido a público. E mesmo aquilo que a esfera pública considera irrelevante pode ser de grande encanto. Arendt (2008, p. 61-62) lembra que "após o declínio de sua vasta e gloriosa esfera pública, os franceses tornaram-se mestres da arte de serem felizes entre 'pequenas coisas', dentro do espaço de suas quatro paredes, entre o armário e a cama, entre a mesa e a cadeira, entre o cão, o gato e o vaso de flores..." (ARENDDT, 2008, p. 61-62). Com a rápida industrialização, os objetos são continuamente destruídos e substituídos por novos "pequenos" objetos, considerados "fundamentais" para a felicidade humana.

A ampliação da esfera privada e seu encantamento, entretanto, não a tornam pública. A esfera pública refluiu quase que inteiramente e a grandeza foi substituída pelo encanto; a esfera pública não pode ser encantadora precisamente por não abrigar o irrelevante. A admiração pública é também algo a ser consumido, ela é consumida pela vaidade individual. Como postula Arendt (2008, p. 67), "[...] os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular [...]".

Com a expansão do individualismo e do sentimento de privacidade, com a intensa preocupação com a própria existência singular, surge o desejo imperioso de "falar de si" e de narrar-se. Se na Antiguidade existiam as "narrativas heroicas", que despertavam grande fascínio nas pessoas, a modernidade introduz uma nova modalidade de interesse. Surgem as autobiografias e diários públicos: pequenas narrativas individuais, frutos da "vaidade individual", elas substituem os grandes mitos.

Como atesta Arendt (2008), se aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos constitui "a realidade", é fundamental falar de si a outro. Um fator determinante para o surgimento de uma "narrativa sobre si" é a necessidade de confissão. Segundo Foucault (2006b), desde a Idade Média, as sociedades ocidentais colocaram a confissão entre os rituais mais importantes de produção de verdade. A regulamentação do sacramento da penitência pelo Concílio de Latrão em 1215; o desenvolvimento das técnicas de confissão, que vêm em seguida; o recuo, na justiça criminal, dos processos acusatórios; o desaparecimento das provações de culpa e o desenvolvimento dos métodos de interrogatório e de inquérito; a importância cada vez maior adquirida pela administração real na inculpação das infrações, a instauração dos tribunais de Inquisição, tudo isso contribui para dar à confissão um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos.

O termo "confissão", originalmente associado à função jurídica, designava *status*, identidade e valor atribuídos a alguém por outrem e passou gradativamente a designar reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações ou pensamentos. Foucault (2006b) esclarece que, durante muito tempo, o indivíduo foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); depois passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de ter sobre si mesmo. A confissão de verdade veio a ser um dos procedimentos de individualização pelo poder.

A confissão logo se tornou uma das técnicas mais valorizadas para produzir a verdade. Seus efeitos apareceram na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera pública e privada. Quando a confissão não é espontânea, é imposta ou extorquida. Se antes havia um prazer de contar e ouvir, centrado na narrativa heroica ou nas provas de bravura e santidade, passou-se a buscar, no fundo de si mesmo, uma forma de verdade que a própria confissão acena como o inacessível. Essa busca passa a ser feita através das "palavras". É a obrigação da confissão, que se

difundiu tão amplamente e está tão profundamente incorporada a nós, que, para Foucault (2006b, p. 69), não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage.

Outro fator importante para o surgimento do diário íntimo é a colocação do sexo em discurso. Foucault (2006b) analisa a colocação do sexo em discurso na modernidade. A partir do século XVI houve uma constrição geral no Ocidente moderno com relação à prática sexual, mas, paradoxalmente, a pastoral cristã assumiu a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo da palavra. O exame e a confissão aparecem como as duas condições primordiais da salvação, os quais se tornaram uma tradição ascética e monástica no século XVII. Por volta do século XVIII, porém, nasce uma incitação política, econômica e técnica a falar do sexo. Para Foucault (2006b, p. 74-80), o Ocidente moderno no século XIX fez funcionar os rituais da confissão nos esquemas da regularidade científica, por meio:

- de uma codificação clínica do “fazer falar”, que combinava a narração de si mesmo com o desenrolar de um conjunto de sinais e de sintomas decifráveis;
- do postulado de uma causalidade geral e difusa, pois o dever de dizer tudo encontra justificativa no princípio de que o sexo é dotado de um poder causal inesgotável e polimorfo;
- de uma latência intrínseca à sexualidade, já que o funcionamento do sexo é obscuro e seu poder causal é, em parte, clandestino;
- do método de interpretação já que é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz;
- da medicalização dos efeitos da confissão, já que o sexo aparece como um campo de alta fragilidade patológica e a confissão é necessária para as intervenções médicas.

Foucault (2006b) demonstra, portanto, uma relação entre o discurso da psicanálise e certa “coerção” à confissão do “sexual”, que passa a ser justificada cientificamente. Se a colocação do sexo em discurso não nasce com a psicanálise, a psicanálise certamente contribuiu para que o falar de si (e sobre o sexual) tomasse o caráter de exigência científica e terapêutica.

A confissão liga-se à sexualidade, mas também vai além. A palavra toma o valor de libertação e de cura. Por volta de 1830, nos meios fervorosos, escolher um confessor é um verdadeiro ritual de passagem; para a moça que retorna do internato e vai ingressar no mundo, essa decisão é fundamental. No entanto, segundo Corbin (2003), o isolamento imposto aos filhos e filhas da burguesia, que são afastados da convivência popular e das relações mundanas, estimula a amizade particular e apaixonada; a dificuldade da confissão “a um estranho” aviva o desejo de “se abrir” para um amigo de sua escolha.

A prática da confissão, portanto, não fica restrita ao domínio religioso, mas se estende e é relançada a outros campos. Escolher uma amiga íntima passa a ser importante na vida de uma adolescente. Muitas estabelecem amizades íntimas e duradouras com as colegas de internato. As correspondências íntimas entre as amigas passam a ser comuns, assim como a troca entre si das anotações pessoais e de confidências. A confissão se diversificou e tomou novas formas: interrogatórios, consultas, narrativas autobiográficas: “A confissão libera, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder, mas tem um parentesco originário com a liberdade [...]” (FOUCAULT, 2006b, p. 69). Pressupõe-se que a verdade cura quando dita a tempo e quando dita a quem é devido.

A confissão, segundo Foucault (2006b), é instrumento de poder. Para o autor, se o poder monárquico exibiu seu excesso, como, por exemplo, pelas punições públicas violentas e pelas aparições públicas do Rei, mostrando-se com todo o luxo e sujeitando a população pela admiração e pelo êxtase, a direção do olhar, com o declínio da monarquia, desviou-se do poder majestático para os próprios indivíduos. Assim, entram em cena os novos poderes que, pela disciplina, adestram um novo corpo, dócil e útil, para exercê-la. A aparente liberdade de direitos esconde uma grande vigilância. O poder se torna uma instância invisível, que passa a ser interiorizada e sujeita à consciência moral. No Ocidente moderno, o poder não mais é operado pela coerção externa e eventual, mas de modo contínuo e vigilante. Os novos poderes são disciplinares, e não partem mais de um centro, mas se exercem como correlações invisíveis de forças. Assim, a confissão é mais um efeito desse exercício do poder que nos coage.

Os dispositivos do poder não se estruturam em termos de causa e efeito, mas funcionam como correlações de força que controlam a produção e a circulação de saber e prazer. Foucault (2006b) distingue, a partir do século XVIII, quatro grandes conjuntos estratégicos, que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do

sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. Na preocupação com o sexo, que aumenta ao longo do século XIX, ele destaca quatro figuras que se esboçam como objetos privilegiados de saber: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso. Foucault defende a ideia de que nessas estratégias se trata da própria produção da sexualidade.

A sexualidade é o nome que se dá a um dispositivo histórico. Foucault descreve dois tipos de dispositivos: o dispositivo de aliança e o dispositivo da sexualidade. No primeiro, trata-se de um "sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens" (FOUCAULT, 2006b, p. 117). Esse dispositivo perdeu importância à medida que os processos econômicos e as estruturas políticas passaram a não mais encontrar nele um instrumento adequado.

As sociedades ocidentais modernas inventaram e instalaram, sobretudo a partir do século XVIII, um novo dispositivo que se superpôs ao dispositivo de aliança: o dispositivo de sexualidade. Para esse dispositivo, as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, todas se articulam em torno do corpo, que produz e consome. Contrariamente ao que se poderia pensar, esse dispositivo não leva à repressão da sexualidade. O corpo é intensificado, valorizado como objeto de saber e como elemento das relações de poder. Por outro lado, a colocação do sexo em discurso serviu para o fortalecimento do dispositivo de aliança.

É possível fazer uma analogia entre as noções de poder e corpo nas teorias de Foucault e Freud, como sugere Santos (2001). Freud (1930/1974) ressalta que o progresso da civilização exige a renúncia pulsional. Há uma moralidade interior ao progresso da civilização que nos mantém confinados a seus limites. Vivemos em constante tensão entre a busca pela satisfação pulsional e as exigências da civilização. Freud esclarece que aquilo que a nossa moral sexual civilizada recalca retorna por meio das "descontinuidades dos processos psíquicos conscientes", ou seja, por meio dos lapsos, sonhos e sintomas o inconsciente atesta essa falha do recalçamento. Segundo Santos (2001, p. 208), podemos supor uma analogia entre "o corpo pulsional, corpo autoerótico fonte e objeto da pulsão e o corpo social descrito por Foucault como constituído e atravessado por correlações de força que testemunham a difusidade do poder e a erogenidade política do corpo social".

O poder é imanente ao corpo social, assim como a pulsão é imanente ao corpo autoerótico. A erotização dos corpos faz parte das técnicas móveis e polimorfos de poder, que engendram novos domínios e formas de controle na esfera do prazer e do saber. "A repressão da sexualidade, entendida como coerção externa derivada do código moral e que se articula a partir do dispositivo de aliança, produz pela sua expressão intrapsíquica e intersubjetiva novas fontes, novos domínios de exercício do poder". (SANTOS, 2001, p. 213). Assim, a repressão é também incitação sexual. Uma vez codificadas as práticas sexuais, é engendrada a classe dos deserdados da aliança – homossexuais, onanistas, celibatários –, bem como são geradas práticas que podem estar a serviço do controle: a medicina, a pedagogia, a psiquiatria e a psicologia, destinadas a reconduzi-los à ordem.

O dispositivo de sexualidade, apoiado no dispositivo de aliança, reorganizou as relações no espaço da família, que se constituiu em suporte permanente da sexualidade. O dispositivo da sexualidade, nesta vertente, é a expressão microfísica por excelência do poder. Para Foucault (2006b), a demanda de liberação da sexualidade serve ao propósito de investir mais fortemente nos vínculos familiares. A liberação da sexualidade, a colocação do sexo em discurso e a implantação das perversões fortaleceram os dispositivos de aliança, fortalecendo também os propósitos mais gerais da ordem social capitalista. A batalha pela liberação sexual é uma das formas pelas quais a burguesia assegura o poder sobre a vida, base de sua diferença social e alicerce de sua hegemonia política (SANTOS, 2001, p. 216).

Os diversos campos do conhecimento passam a discorrer sobre a sexualidade, produzindo saberes e estabelecendo padrões de normalidade e anormalidade no campo sexual. A sexualidade é também expressa pela escrita íntima, confessional, revelada nos diários pessoais. Mas, para além da sexualidade, a confissão e a prática de falar de si relacionam-se com a necessidade de historização da própria vida, ou seja, a tentativa do sujeito de situar a sua vida em um percurso histórico.

A escrita do diário íntimo é também possibilitada pela "historização" da vida que surge na modernidade. Para Foucault (2006b), a escritura pessoal aparece quando o indivíduo começa a situar sua vida em um percurso histórico e esse percurso deve ser construído, inventado e relatado como uma aventura individual. As pessoas precisam "falar de si", "contar a própria história". Segundo Foucault (2006b), falar de si ou escrever sobre si é um dispositivo crucial da modernidade, uma necessidade cultural, já que a verdade é sempre e prioritariamente esperada do sujeito, subordinada à sua sinceridade. Com a modernidade, surgiu uma literatura ordenada em função da tarefa infinita de buscar, no fundo de si mesmo, entre as palavras, uma verdade.

Pierre Bourdieu, em "A ilusão biográfica" (2005), observa que falar de história de vida é supô-la como um caminho que percorremos e que deve ser percorrido, um trajeto ou um percurso orientado, um deslocamento linear, unidirecional, que tem um começo, etapas e um fim, no duplo sentido, de término e de finalidade. É aceitar tacitamente a filosofia da história no sentido de sucessão de acontecimentos históricos. Esta teoria apresenta alguns pressupostos, tais como o fato de que a vida é um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode ser apreendido como expressão unitária de uma "intenção" subjetiva e objetiva, de um projeto, e que essa vida organizada segue uma ordem cronológica e lógica, desde um começo até o seu fim. Essa história organiza-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia (o investigador e o investigado) têm de certa forma o mesmo interesse em aceitar o postulado da existência narrada.

O relato autobiográfico se baseia sempre, ou em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoáveis os estados sucessivos, de extrair uma lógica, uma consistência e uma constância entre eles. Para Bourdieu (2005), o interesse em escrever uma biografia talvez tenha como origem a busca de coerência, ao selecionar certos acontecimentos significativos e ao estabelecer entre eles conexões, criando artificialmente um sentido.

Mas esta "individualização" da narrativa mítica comporta características próprias de uma cultura. O retorno à infância, como uma procura "interior", é fruto da cultura moderna. Cunha, na introdução de **O mito individual do neurótico** de Lacan (1987), fazendo referência à obra **A estética de Lévi-Strauss**, de Merquior (1975), comenta a passagem do mito coletivo para a individualização da narrativa mítica. Lévi-Strauss aborda a questão ao se referir à transformação do estatuto social do artista. No Renascimento, há uma individualização da produção artística que passa a exprimir uma "mito-poética individual" (CUNHA, 1987, p. 19). A individualização da produção artística tem maior relação com o espectador/consumidor do que com o artista. O desfrutar da obra deixa de ser coletivo e passa a ser individual, como um "gozo íntimo do cliente" (CUNHA, 1987, p. 20). A obra de arte passa a ser produzida como mercadoria, numa relação mercantil própria do modo de produção capitalista. Há uma "possessividade em relação ao objeto" (CUNHA, 1987, p. 20).

A modernidade introduz a historização da vida e sua ordenação por intermédio da escrita. O indivíduo passa a situar sua vida como uma aventura individual, que deve manter-se na memória dos outros. Ele deve, portanto, "arquivá-la" para que possa sobreviver ao tempo. Arquivar a vida implica colocá-la no papel, registrá-la. Segundo Artières (1998), desde o fim do século XVIII, assistimos em nossas sociedades a uma grande valorização da escrita pessoal. Ele o ilustra por meio de três exemplos. O primeiro é, no século XIX, o desenvolvimento de um verdadeiro comércio em torno dos escritos autográficos. O texto autógrafo torna-se objeto de coleção. M. de Lescure dedica um ensaio a esta paixão, que ele caracteriza nos seguintes termos:

Cobiçam-se, procuram-se, adquirem-se a peso de ouro ou à custa de esperteza algumas folhas de papel cujo branco um personagem qualquer cobriu de preto, sobre o qual ele expôs, com uma tinta mais ou menos bela, com caracteres mais ou menos finos, suas ideias, suas opiniões, seus sentimentos, suas paixões, suas afeições, suas ambições, suas cóleras (LESCURE, 1965 apud ARTIÈRES, 1998, p. 4).

Surge então um verdadeiro mercado no qual se trocam ou se vendem esses fragmentos de escrita. Tal valorização coincide igualmente com a mudança profunda do estatuto dos manuscritos dos escritores. Artières destaca que Victor Hugo foi o primeiro, no início dos anos 1880, a entregar à Biblioteca Nacional os seus manuscritos. Desde então, cada escritor decide o destino dos seus papéis. Alguns, como Sartre, não lhes dão nenhum valor literário: "considero que são uma forma intermediária e entendo muito bem que desapareçam, uma vez produzido o objeto impresso" (ARTIÈRES, 1998, p. 4), mas não ignoram seu valor financeiro; outros, como Aragon, valorizam-nos e consideram os manuscritos como parte integrante da obra e os põem à disposição dos pesquisadores (ARTIÈRES, 1998, p. 5).

O segundo exemplo dado pelo autor é a grande valorização dos escritos pessoais pela medicina. Os médicos começam a colecionar os escritos dos seus doentes, publicam certos manuscritos (fragmentos de cartas, poemas etc.) e desenvolvem em torno dessas coleções uma verdadeira ciência da escrita ordinária.

Finalmente, Artières (1998) destaca que, nas sociedades ocidentais, desde o fim do século XVIII, estabeleceu-se progressivamente um formidável poder da escrita, que se estende sobre o conjunto do nosso cotidiano. A escrita está em toda parte: para existir é preciso inscrever-se nos registros civis, nas fichas médicas, escolares, bancárias. A escrita vai assumindo um lugar crescente na vida diária, tendo como consequência uma gestão diferente dos nossos papéis.

É imperativo na nossa sociedade manter arquivos domésticos, documentar tudo, classificar, ordenar, em uma tentativa de organização do mundo e do eu. Como destaca Italo Calvino (2005, p. 143):

(...) Este mundo que vejo, este que costumamos reconhecer como o mundo, se apresenta a meus olhos – pelo menos em grande parte – já definido, rotulado, catalogado. É um mundo já conquistado, colonizado por palavras, um mundo com uma pesada crosta de discurso. Os fatos de nossas vidas já estão classificados, julgados, comentados, antes mesmo de ocorrerem. Vivemos num mundo onde tudo já foi lido, antes mesmo de existir.

Calvino mostra a relação entre a existência humana e sua ordenação por intermédio da escrita. A sensação de pertencer ao mundo passa pela necessidade de registrar essa existência. O registro garante certa “estabilidade”, “ordenação” e, fundamentalmente, a identidade de seu autor.

A escrita passa a ordenar a existência humana, conferindo-lhe um lugar social, uma identidade. Assim, até a escrita do diário passa a ser uma exigência social, de organização e “controle” da própria vida. Artières (1998, p. 3) explica a necessidade de o homem moderno “arquivar sua vida”:

Pois, por que arquivamos nossas vidas? Para responder a uma injunção social. Temos assim que manter nossas vidas bem organizadas, pôr o preto no branco, sem mentir, sem pular páginas nem deixar lacunas. O anormal é o sem-papéis. O indivíduo perigoso é o homem que escapa ao controle gráfico. Arquivamos portanto nossas vidas, primeiro, em resposta ao mandamento “arquivarás tua vida” – e o farás por meio de práticas múltiplas: manterás cuidadosamente e cotidianamente o teu diário, onde toda noite examinarás o teu dia; conservarás preciosamente alguns papéis colocando-os de lado numa pasta, numa gaveta, num cofre: esses papéis são a tua identidade; enfim, redigirás a tua autobiografia, passarás a tua vida a limpo, dirás a verdade.

Jacques Derrida, em **Mal de arquivo** (2001), postula que a palavra “arquivo”, *arkhê*, designa ao mesmo tempo o começo e o comando, coordenando dois princípios em um: o princípio da natureza, da história, ou da origem, e o princípio da lei, do comando, da ordem social. O vocábulo remete ao *arkhê* no sentido físico, histórico ou ontológico. O *archivum* latino vem do *arkheion* grego: inicialmente uma casa, um domicílio, um endereço, a residência dos magistrados superiores, os *arcontes*, aqueles que comandavam (DERRIDA, 2001, p. 12). Os arquivos nasceram nesta domiciliação, nesta obtenção consensual de domicílio. “No cruzamento do topológico e do nomológico, do lugar e da lei, do suporte e da autoridade, uma cena de domiciliação torna-se, ao mesmo tempo, visível e invisível” (DERRIDA, 2001, p. 13) O arquivo deve ser depositado em algum lugar sobre um suporte estável e à disposição de uma autoridade hermenêutica legítima.

Mas é preciso também considerar o princípio arcôntico do arquivo, que concentra as funções de unificação, identificação e classificação, esclarece Derrida (2001). Esse princípio deve caminhar com o poder de consignação que, além de designar uma residência ou confiar em um lugar e sobre um suporte, significa também reunir os signos. A consignação coordena um único *corpus* em um sistema, no qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. É um princípio de reunião. Derrida (2001) destaca que a noção de arquivo está presente de forma intensa na obra freudiana. Freud utiliza frequentemente a cena da escavação arqueológica. Seu discurso evoca inicialmente a estocagem das “impressões” e a cifragem das inscrições, a censura e o recalçamento, a repressão e a leitura dos registros.

A noção de arquivo implica também a escrita relacionada ao processo de arquivamento do aparelho psíquico, descrito por Freud. O recalque postulado por Freud deixa marcas, inscreve uma impressão: ele articula o desejo ou o “mal de arquivo” (DERRIDA, 2001), que se liga ao que está por vir, liga o saber e a memória à promessa. Derrida (2001) destaca, na obra freudiana, três teses que se referem ao conceito de arquivo. Em primeiro lugar, Freud tornou possível o pensamento de um arquivo técnico, do suporte que, no espaço psíquico, não se reduz à memória – nem à memória como reserva consciente nem à memória como rememoração, como ato de lembrar. Em segundo, o arquivo é também possibilitado pela pulsão de morte, pelo movimento infinito de destruição radical sem o qual não surgiria o desejo de arquivo. E, em terceiro lugar, Freud também postulou o princípio arcôntico, a lógica patriarcal, que marcava o progresso civilizador da razão. Freud postulou o parricídio recalçado no Nome-do-Pai e o princípio arcôntico – a tomada do poder do arquivo pelos irmãos –, que resultou na igualdade e liberdade dos irmãos, em um ideal de democracia, como destaca Derrida (2001).

Assim, o arquivo remete não só ao processo de organização da própria vida, mas também está relacionado ao funcionamento psíquico, a um trabalho escritural que funda a subjetividade e permite o seu funcionamento. Na modernidade surge uma modalidade de “arquivamento de si”, que tem a função de controle e apreensão da própria história. Esse “arquivamento de si”, relacionado ao processo de individualização, é possibilitado pela escrita.

A escrita passa a ter uma função de apreensão e controle do mundo. Citando Lévi-Strauss, Cunha (1987) comenta que a escrita teve um papel fundamental na evolução da arte para uma forma

figurativa, ensinando aos homens que era possível, por intermédio dos signos, não só significar o mundo como apreendê-lo, tomar posse dele. A passagem do mito coletivo para o mito individual, portanto, está intimamente ligada à modernidade, que passa a ser estruturada pelo modo de produção capitalista. Para Marx (1969 apud CUNHA, 1987, p.22), o conceito de indivíduo isolado é uma projeção da sociedade burguesa. O processo de individualização tem as suas raízes nas relações de produção do capitalismo. Se para Foucault a aventura é, em todas as épocas, a narração da individualidade histórica, na modernidade a aventura é, antes, a procura interior da infância, como atestam os casos clínicos de Freud.

A historização da vida faz parte do próprio método psicanalítico. A divulgação das "ideias psicanalíticas" e do método psicanalítico foram fatores decisivos para a busca pela historização da vida, como forma de procurar compreender "a origem" dos sintomas e como forma de tratamento. Há uma valorização da historização da vida, feita pelo sujeito em seu processo de análise. A primeira concepção de inconsciente da teoria psicanalítica é a de que ele é uma história. Na historização que o sujeito constrói em análise, o real é traduzido em verdade e a historização é remanejada por um acontecimento histórico. Nesse processo de historização, as conjecturas sobre o passado se articulam com as promessas de futuro. O sujeito em análise "reconstrói sua história".

Se o crescimento da prática do diário íntimo relaciona-se com a expansão da prática da introspecção, o século XIX é o marco deste exercício de autorreflexão e da "apropriação de sua história" por meio da escrita. O surgimento dos "saberes e práticas psicológicas" também contribuiu fortemente para a busca pelo "conhecimento sobre si mesmo". A escrita de um diário passou a funcionar como laboratório de experiências particulares, que levam à afirmação da individualidade. Essa afirmação da individualidade tem diversos desdobramentos. Um dos pilares que sustenta o projeto civilizatório moderno é o mito do progresso, que se encontra na origem do desenvolvimento científico e tecnológico. O outro pilar da tradição moderna judaico-cristã é o mito do individualismo, afirmado e sustentado pela Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1789 (DUMONT, 1985). A noção de individualismo na modernidade apresenta-se sob duas perspectivas: por um lado, como individualismo empírico (*individuum*), o indivíduo é a unidade indivisível da espécie humana, sujeito da palavra e do pensamento. Por outro lado, como valor supremo, o indivíduo não deve depender senão de si mesmo em sua tarefa de produção de si, como indivíduo da moral e independente. Aqui a noção de indivíduo está intimamente relacionada à noção de autonomia.

Mas existe outra duplicidade envolvida na noção de indivíduo. Ferreira (2006), utilizando-se da reflexão feita por Foucault, destaca que, a partir de meados do século XVIII, impõe-se uma duplicidade no que entendemos por indivíduo: para além do indivíduo soberano, que não gera um saber sobre si, emerge o sujeito disciplinado (FOUCAULT, 2007). O indivíduo soberano surge a partir do século XVI, quando é constituído enquanto sujeito autônomo, singular, igual aos demais e dotado de uma interioridade (foro íntimo), que é a base contratual dos Estados modernos e fonte jurídica do poder destes. O indivíduo é soberano e regulado pela lei. O indivíduo aqui é a fonte de um poder e não o alvo de um poder. Esse indivíduo soberano não é objeto de um saber, uma vez que é a fonte da legalidade e se identifica a um sujeito autônomo.

Surge, entretanto, a partir de meados do século XVIII, outra forma de individualização, oriunda das disciplinas e do biopoder. É o indivíduo disciplinado. No poder soberano, o indivíduo é avaliado a partir da Lei contratual. Já o indivíduo disciplinado é ordenado a partir de uma *Norma*, que determina a sua filiação ou não à normalidade. Esse novo indivíduo desponta não como um sujeito, mas como um objeto determinado, singular, diferenciado e dotado de uma interioridade que será alvo do cuidado dos Estados contemporâneos e de uma série de agências privadas. Essa dupla experiência de individualização, ao mesmo tempo soberana e disciplinar, configura o indivíduo ora como sujeito livre, ora como objeto determinado, marcando diversas escolas fundadas, no século XIX, como correntes teóricas da psicologia.

A psicologia se situa, portanto, em um espaço político entre o indivíduo autônomo e soberano (fonte do poder) e o indivíduo sob controle das disciplinas (alvo dos poderes), realizando o trânsito entre estes. Ferreira (2006) conclui que, sem esta ambiguidade moderna, não haveria nem mesmo a psicologia: se só houvesse a individualidade autônoma, não haveria a suposição do indivíduo como objeto de conhecimento e, por outro lado, se só houvesse a determinação, toda a intervenção psicológica seria desnecessária.

A escrita de si, nesse contexto histórico, pode ser compreendida operando a partir da ambivalência que marca a noção de indivíduo. A narrativa sobre si busca a libertação do "eu", e, paradoxalmente, seu controle e ordenação. Os diários apresentam essa dupla vertente: caracterizam-se pela liberdade de expressão, que é afirmada pelo seu caráter sigiloso e pessoal e, ao mesmo tempo, funcionam como um autoexame permanente, como uma forma de se obter controle sobre os próprios pensamentos e ações.

Corbin (2003) explica que os grandes autores de diários da primeira metade do século XIX buscavam a prática da introspecção, um autoexame permanente. Esses diários registram simultaneamente o trabalho, o dinheiro, o lazer e a ação amorosa. Manter um diário é uma disciplina de interiorização, um exercício de confissão (discreta). O autor enumera as razões para o crescimento dessa prática no século XIX (CORBIN, 2003, p. 457): apoiar a ciência do homem na observação, captar as relações que se estabelecem entre o físico e o moral e o aprofundamento da sensação de identidade, sobretudo diante da aceleração da mobilidade social, que engendra um sentimento crescente de insegurança. O autor do diário é incitado a indagar-se sobre sua posição e a calcular o julgamento dos outros: "A muda presença da sociedade freqüenta a vida privada e solitária do autor. O novo feito das relações interpessoais ditado pela urbanização multiplica as feridas narcísicas, gera uma frustração que convida ao recolhimento neste refúgio interior" (CORBIN, 2003, p. 458).

Se existe em todo historiador uma espécie de culto narcísico do arquivo, uma captação especular da narração histórica pelo arquivo, como sublinha Roudinesco (2006), a história como criação corre o risco de ser substituída pelo arquivo transformado em saber absoluto, em espelho de si. Mas, paradoxalmente, se nada está arquivado, se tudo está apagado ou destruído, a história tende para a fantasia, uma soberania delirante do eu, um arquivo reinventado que funciona como dogma. A autora ressalta que, entre esses dois limites, deve-se admitir que o arquivo é a condição da história. A relação do historiador com o arquivo é da mesma ordem que a do assassino com seu ato. A ausência de vestígios ou a ausência de arquivos é, segundo Roudinesco, tanto um vestígio do poder do arquivo quanto o excesso de arquivo.

CONCLUSÃO

Pode-se concluir que a escrita de um diário íntimo é uma prática cultural, possibilitada pela ascensão da individualidade tomada como valor a partir do Renascimento europeu. A centralidade do eu não é, portanto, um dado natural, mas uma construção histórica que se dá a partir do Renascimento. Se a escrita de si existe desde a Antiguidade, ela não visava, nesse período histórico, a uma narrativa sobre o eu, mas sim, à subjetivação de um "já dito", à adequação a um ideal comum a todos ou a um modelo preestabelecido. A noção de subjetividade inaugurada na modernidade levou à escrita de si como forma de apropriação e unificação do sujeito racional. A noção de intimidade e o desenvolvimento da esfera privada na burguesia proporcionaram condições favoráveis para a busca da escrita íntima como necessidade de introspecção e valorização do "eu". A necessidade de confissão, que do valor religioso inicial passou a ter "valor científico", a "colocação do sexo em discurso" e a busca pela "historização da vida", em grande parte influenciadas pela psicologia e pela divulgação das ideias psicanalíticas, favoreceram a crescente expansão do diário íntimo, que alcançou o seu ápice nos séculos XIX e XX. O diário íntimo se tornou uma *escrita do eu*, visando a uma captação especular da narração histórica. As grandes narrativas foram substituídas pelas narrativas individuais. Mas, paradoxalmente, essa narrativa individual revela a impossibilidade de apreensão do eu. O texto autobiográfico revela um sujeito dividido, descentrado, desconhecedor de si mesmo e que, em meio às contradições, tensões e equívocos de seu texto, () insurge como uma pluralidade, como resultado de suas múltiplas identificações.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. As esferas pública e privada. In: ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 31-88.
- ARTIÈRES, P. Arquivar a própria vida. **Arquivos Pessoais. Revista Estudos históricos**, Rio de Janeiro, Cpdoc/FGV, no 21, 1998. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/234.pdf>>.
- BAUDELAIRE, C. A modernidade. In: _____. **Sobre a modernidade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002. p. 24-25.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. 6. e. Rio de Janeiro: FVG, 2005. p. 183-191.
- CALVINO, I. A palavra escrita e a não-escrita. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. 6. ed. Rio de Janeiro: FVG, 2005. p. 139-147.

CORBIN, A. Bastidores. In: PERROT, Michelle (Org.). **Da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 413-611. (Coleção História da Vida Privada, v. 4, dirigida por Philippe Ariès e Georges Duby).

CUNHA, T. C. Do mito coletivo ao mito individual. In: LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1987. p. 9-42.

DERRIDA, J. **Mal de arquivo**. Uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

DUMONT, L. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELIAS, N. Formação do Estado e civilização. In: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2. p. 248-262.

FERREIRA, A. A. L. O surgimento da psicologia e da psicanálise nos textos da genealogia foucaultiana. Disponível em: < <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/ferreira03.pdf> 84 >. Acesso em: 12/07/2008.

FOUCAULT, M. A escrita de si. In: _____. **Ética, sexualidade, política**. 2 ed. Organização: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983/2006a. p. 144-162.

_____. **História da sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

_____. **Microfísica do poder**. 23e. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: _____. **O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1930/1974. p. 75-256.

GIRARD, A. **Le journal intime**. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1965-1998. p. 96-103.

LESCURE, M. **Les autographes et le goût des autographes en France et à l'étranger**. Portraits, caractères, anecdotes, curiosités. Paris: J. Gay Éditeur, 1965.

LIMA, L. C. Júbilos e misérias do pequeno eu. In: LIMA, Luiz Costa. **Sociedade e discurso ficcional**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. p. 243-309.

MERQUIOR, J. G. **A estética de Lévi-Strauss**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MILLER, J. A. Elementos de epistemologia. In: _____. **Percorso de Lacan**. Uma introdução. Rio de Janeiro: Zahar, 1987. p. 40-54.

MILNER, J. C. **A obra clara, Lacan, a ciência e a filosofia**. Rio de Janeiro: JZE, 1996.

ROUDINESCO, E. **A análise e o arquivo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SANTOS, T. C. **O discurso analítico**: novos sintomas e novos laços sociais. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2001.

VIEIRA, M. M. R. **Fernando Pessoa e Jacques Lacan**: constelações, letra e livro. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

[Endereço para correspondência](#)

Nádia Laguárdia de Lima

E-mail: nadialaguardia@uai.com.br

Ana Lydia Bezerra Santiago

E-mail: a.lydia@terra.com.br

Recebido em: 08/11/2008

Revisto em: 17/02/2010

Aceito em: 27/02/2010