



Bruna de Sousa Madureira

**Emagrecendo em rede: um estudo
acerca do universo das *#instafitness***

Tese de doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Profa. Junia de Vilhena



Bruna de Sousa Madureira

**Emagrecendo em rede: um estudo
acerca do universo das *#instafitness***

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Junia de Vilhena

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Maria Inês Garcia de Freitas Bittencourt

Aposentada

Profa. Joana de Vilhena Novaes

Universidade Veiga de Almeida/RJ

Profa. Claudia Corbisier

Sem vínculo

Prof. Carlos Mendes Rosa

Universidade Federal do Tocantins/TO

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de dezembro de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Bruna de Sousa Madureira

Formou-se em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2011. No ano de 2013, recebeu o grau de Mestre em Psicologia Clínica por esta mesma Universidade (PUC-Rio). Em 2014 iniciou Doutorado em Psicologia Clínica sob orientação da Professora Psicanalista Junia de Vilhena na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É pesquisadora e realiza atendimento psicológico pelo LIPIS/PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Madureira, Bruna de Sousa

Emagrecendo em rede: um estudo acerca do universo das *#instafitness* / Bruna de Sousa Madureira; orientadora: Junia de Vilhena. – 2019.

133 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Emagrecimento. 3. Instagram. 4. Compartilhamento. 5. Gordura. 6. Grupo. 7. Olhar. I. Vilhena, Junia de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para os meus amados filhos.
Para o meu afetuoso marido.
Para a minha irmã.
Pelo amor, pelo apoio.

Agradecimentos

À minha tão querida e especial orientadora, professora Junia de Vilhena, pelo estímulo e pela confiança que depositou em mim. Pela sua capacidade de reparação de laços e afetos. Por seus dizeres e por seu carinho. Seu conhecimento contribuiu muito para a minha reflexão e deu o tom para esta dissertação.

Ao meu marido e aos meus filhos, sempre motrizes do meu crescimento pessoal e profissional. Sigo na luta de ser o melhor exemplo que posso ser para eles.

À minha irmã, por sua doçura, afeto e cumplicidade.

À Joana Novaes, sempre tão solícita e amorosa aos meus questionamentos e dúvidas, e cujos livros e artigos me inspiraram.

Ao grupo de pesquisa que me forneceu amparo para os momentos de angústia e críticas sempre tão carinhosas e construtivas não somente para esta tese, como também para os artigos. Em especial para Monica Vianna e Nelia Mendes.

À professora Maria do Carmo de Oliveira que de maneira atenciosa contribuiu para a revisão desta pesquisa.

Aos funcionários do Departamento de Psicologia pelo suporte sempre atencioso nas questões burocráticas e, em especial, a Marcelina Andrade.

A CAPES pelo apoio financeiro.

Resumo

Madureira, Bruna de Sousa; Vilhena, Junia de (Orientadora). **Emagrecendo em rede: um estudo acerca do universo das #instafitness**. Rio de Janeiro, 2019. 133p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa de doutorado tem como objetivo analisar o uso que algumas mulheres fazem da rede social para emagrecer na contemporaneidade. De maneira mais específica, como o *Instagram* foi incorporado à rotina de mulheres que buscavam eliminar o excesso de peso, através da abertura de uma conta *fitness* virtual exclusiva para compartilhar a sua prática diária de exercícios físicos e alimentar. Foram entrevistadas 28 mulheres brasileiras entre 19 e 40 anos que eliminaram de 10 a 80 quilos no período de um ano através do compartilhamento diário de fotos e informações acerca do seu processo de emagrecimento no *Instagram*. Como resultado da pesquisa, foi constatada a importância do grupo (curtidas, comentários positivos e re-compartilhamentos) para a manutenção da busca pelo objetivo primário que, em muitos casos, expandia o espaço das redes sociais para a vida off-line. Além disso, o registro diário das mudanças corporais no diário de telas virtual possibilitou a crença de que seria possível talhar o corpo para atingir o objetivo almejado: emagrecer. Nesse contexto, a tecnologia se coloca como instrumento fundamental que possibilita a conexão e interação entre pessoas. A rede social se tornou o espaço de sociabilidade na contemporaneidade, podendo conectar pessoas que se assemelham em estilo ou objetivo de vida, como é o caso das #instafitness. A partir do uso comum da rede, mulheres se encontram e formam um grupo cuja finalidade é a mesma: perder peso. A formação grupal se torna um aspecto importante, na medida em que um espaço na virtualidade, que reflete o olhar, se constrói com a finalidade de partilhar sentimentos e emoções dolorosas sobre o corpo acima do peso e a dificuldade de se inserir no universo feminino em virtude da gordura.

Palavras-chave

Emagrecimento; *Instagram*; compartilhamento; gordura; grupo; olhar.

Abstract

Madureira, Bruna de Sousa; Vilhena, Junia de (Advisor). **Loosing weight online: A study of the #instafits' universe**. Rio de Janeiro, 2019. 133p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The article aims to explore the women's use of social media as a tool for losing weight. Instagram was integrated to the daily routine of women that were seeking to eliminate fat excess by opening an exclusive account to share their regular routine of exercises and diet. Data for this study were based on 38 interviews of Brazilian women aged between 19-40 years old, which reduced up to 80 pounds in one year just by sharing their virtual diary of pictures (contents of exercises and meals) on Instagram. The outcome results remark the importance of the group (likes, positive comments and shares) for the maintenance of the primary objective that, in many cases, expanded to the offline life. Furthermore, the daily record in the virtual screen diary of the body changes increased the belief that it would be possible to "tame" the body to achieve their main goal: lose weight. In this context, technology becomes an important instrument that enables connection and interaction. The social network has become the space of sociability in the contemporaneity, being able to connect people who in similar style or objective of life, as the case of #instafitness. From the common use of the network, women meet and form groups whose have the same purpose. Group formation is an relevant aspect, because it creates a virtual space, that reflects the regard, with the purpose of sharing painful feelings and emotions regarding the overweight body and the difficulty of being seen as part of feminine universe because of the fat.

Keywords

Loosing weith; Instagram; share; fatness, group; regard.

Résumé

Madureira, Bruna de Souza; Vilhena, Junia de (Advisor). **Loosing weight online: A study of the #instafits' universe**. Rio de Janeiro, 2019. 133p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Le but de cette thèse de doctorat est une analyse de l'utilisation que certaines femmes font du réseau social pour perdre du poids dans le monde contemporain. Plus précisément, comme Instagram a été intégré à la routine de ces femmes cherchant à éliminer le surpoids en ouvrant un compte de fitness virtuel exclusivement pour partager leur pratique quotidienne d'exercice physique et de nourriture. Nous avons interrogé 28 Brésiliennes âgées de 19 à 40 ans qui ont éliminé entre 10 et 80 kilos en un an grâce au partage quotidien de photos et d'informations sur leur processus de perte de poids sur Instagram. Cette recherche a confirmé l'importance du groupe (commentaires positifs et partage) dans la poursuite de l'objectif principal qui, dans de nombreux cas, a élargi l'espace des réseaux sociaux en direction de la vie off-line. En outre, l'enregistrement quotidien des modifications corporelles dans le journal d'écran virtuel a permis de penser qu'il serait possible d'adapter le corps à l'objectif souhaité: perdre du poids. Dans ce contexte, la technologie devient un instrument fondamental permettant la connexion et l'interaction entre les personnes. Le réseau social est devenu l'espace de la sociabilité dans la vie contemporaine, permettant de connecter des personnes qui ont un style ou un objectif de vie similaire, comme c'est le cas de #instafitness. À partir de l'utilisation commune du réseau, les femmes se rencontrent et forment un groupe dont le but est le même. La formation de groupe devient un aspect important en ce sens qu'un espace dans la virtualité est construit pour partager des sentiments douloureux et des émotions concernant le corps en surpoids et la difficulté d'être inséré dans l'univers féminin à cause de la graisse.

Mots clés

Perte de poids; Instagram; la technologie; la graisse; groupe; regarde.

SUMÁRIO

Introdução 10

Capítulo I - Uma breve contextualização do corpo na história da humanidade

1.1 A construção do envelope corporal 16
1.2 As visões de corpo em diferentes períodos história
1.2.1 O corpo na pré-história 22
1.2.2 O corpo na Idade Média e no Renascimento 26
1.3 O corpo e suas relações temáticas
1.3.1 Corpo e sexualidade 31
1.3.2 Corpo e saúde/doença 35

Capítulo II - Do individual ao grupal: corpo, grupo e regulação

2.1 O corpo psíquico 42
2.2 Sobre o corpo e a beleza no feminino 49
2.3 O grupo enquanto dispositivo de potência 55

Capítulo III –A vida como espetáculo

3.1 Na era dos *plugs* eletrônicos 64
3.2 Da intimidade à extimidade 69
3.3 A vida no palco 72
3.4 A rede social enquanto um espaço de relacionamento 75
3.5 Qual o papel do outro na comunidade virtual? 81

Capítulo IV - O mundo virtual das *#instafits*

4.1 O contexto da pesquisa 89
4.2 Sobre os diários virtuais 91
4.2.1 Tempo dispendido 95
4.2.2 Dependência 96
4.2.3 Autovigilância 98
4.2.4 Performance e capital 99
4.2.5 Espelhos e visibilidades 100
4.2.6 A potência do grupo 104
4.2.7 Reflexos e imagens 110

Capítulo V - Considerações Finais 114

Capítulo VI – Bibliografia 123

Capítulo VII – Anexos (roteiro de entrevista e termo de consentimento) ... 130

Capítulo VIII – Anexos (imagens das mulheres) 132

Introdução

Esta pesquisa nasceu de um estudo anterior desenvolvido ao longo do mestrado, no qual investiguei a relação entre o corpo feminino e a inserção no mundo do trabalho do varejo *fashion*. Os resultados da pesquisa apontaram para a influência direta do formato corporal (número do manequim, cor da pele e tipo de cabelo) na contratação de mulheres para o quadro de funcionárias nos seguintes cargos: supervisora, gerente, vendedora, caixa e estoquista. Quando fui a campo, notei que requisitos psicológicos, obtidos por meio de testes psicológicos aplicados nos processos de seleção, eram secundários ao aspecto físico, sendo colocados em segundo plano ou mesmo totalmente desconsiderados. Constatei, igualmente, que a grande maioria das mulheres entrevistadas buscavam na internet fontes de inspiração e formas de manter o corpo dentro das medidas rigidamente exigidas pelas empresas de varejo *fashion* para que pudessem continuar empregadas.

É assombrosa a quantidade de pessoas demitidas por uma falsa *justa causa*, em função do aumento do peso e, logicamente, da ampliação das medidas corporais. Essa justificativa, porém, nem sempre se coloca claramente, uma vez que é frequente a empresa informar que o baixo rendimento do trabalho é o real motivo da demissão. A razão da omissão da verdadeira causa se deve à lei que proíbe demissões de funcionários, independente do nicho mercadológico da organização ou da função que o indivíduo exerce na empresa, por aumento de peso ou ampliação do manequim.

Sobre a busca de fontes de inspiração e de formas para se manter o corpo dentro dos padrões exigidos pelo varejo *fashion*, nossas entrevistadas citaram algumas ferramentas sociais virtuais utilizadas para manter o peso, como o *Facebook*, o *Instagram* e os *blogs*. Dentre esses, o instrumento apontado como mais utilizado foi o *Instagram*. Isso fez com que eu voltasse o meu olhar para essa ferramenta recém-criada em 2012 que funcionava, ao meu ver, como um diário em formato de telas virtuais, cujo objetivo era compartilhar imagens com conteúdos os mais diversos (*selfs*, animais, paisagens, rotinas de trabalho, alimentação ou academia) com pessoas do mundo inteiro e sujeito a interações das

mais diversas através de comentários, curtidas e repostagem.

Neste espaço puramente virtual, noto que pessoas de diferentes idades, origens e classes sociais compartilham o seu dia a dia e postam imagens de si própria (*selfs*) ou de sua rotina (trabalho, estudo e lazer). Observo que as fotografias compartilhadas na rede social são formas de apresentar o seu universo pessoal. Assim sendo, a narrativa virtual em fotografias tiradas do próprio celular representa a forma como gostariam de ser vistas e ouvidas. Constatei, igualmente, que existe uma busca por interação e troca de informação acerca de determinados assuntos e interesses. Com relação a isso, observei ainda que algumas pessoas são eleitas como modelos a serem seguidos, seja no que tange à filosofia de vida, *lifestyle*, à rotina alimentar ou ao ritual de exercícios físicos.

A partir da escuta dessas mulheres, busco no mundo virtual das redes sociais pessoas que usam essa ferramenta para compartilhar a sua rotina alimentar ou o seu ritual de exercícios físicos. Observei que uma destas redes sociais, o *Instagram*, reunia grupos específicos de mulheres, que compartilhavam de uma conta virtual em forma de rede, com um único objetivo: emagrecer. Ali era registrado o dia a dia da alimentação e dos exercícios corporais. Seus diários virtuais, compartilhados em forma de imagens– fotos e vídeos – eram compostos por infinitas telas formadas por uma mistura de alimentos saudáveis, os ditos *alimentos amigos*, os não saudáveis, seus grandes *inimigos*, e toda a prática de exercícios.

Fiquei intrigada ao perceber que, dentro do universo virtual do *Instagram*, existia um verdadeiro mundo de pessoas que utilizavam a tecnologia para emagrecer. Fiquei igualmente curiosa de como se dava o processo de busca de modelos identificatórios, líderes virtuais, muitas vezes mais efetivos e presentes do que aqueles com quem tinham convívio diário e físico em seu ambiente pessoal ou profissional. É notável a imensa quantidade de mulheres que fizeram do *Instagram* a sua principal ferramenta para perder peso e é surpreendente o número de mulheres que, de fato, conseguiram não apenas perder medida, como manter o peso subtraído com a utilização diária da rede social. Estamos falando de um universo feminino que reduziu de cinco a doze números do seu manequim em um espaço de tempo de apenas um ano. Isto significa que perderam de 10 a 80 quilos de gordura após a iniciativa de abrir uma conta na rede social. Esse é o campo que fui estudar e, essas as mulheres que eu fui escutar. Ou, como elas se

autodenominam, *instafitness*.

Lócus da formação identitária, é do corpo feminino que nos ocuparemos no presente trabalho. Como veremos adiante, a antiga associação entre mulher/saúde/beleza nunca esteve tão presente. Muitas de nossas entrevistadas encontram-se aprisionadas em seus próprios corpos e na justeza de suas próprias medidas (Novaes, 2012), buscando incansavelmente um ideal corpóreo. Propomos a reflexão do aprisionamento da liberdade, na medida em que a suposta liberdade pode, também, aprisionar, como muitas apontam, já que o corpo se tornou objeto de fortes regulações sociais, jamais sendo tão visto e examinado pelos olhares virtuais. Del Priore (2009) lembra-nos que a mulher continua submissa, mas agora à tríade juventude/saúde/beleza e não mais às múltiplas gestações. Seus corpos são suas imagens espetaculares frente ao olhar que aprova ou reprova o espetáculo compartilhado. Cada foto postada com uma redução de peso é vista como um *show* de sua difícil, sofrida e infindável jornada de conquistas diárias pela busca de corpo dos sonhos.

O objetivo geral desta tese é analisar de que maneira a rede social *Instagram* pode funcionar como um instrumento de emagrecimento para mulheres que já buscaram outras formas de eliminar gordura, mas não obtiveram sucesso. Com isso, pretendemos contribuir para o entendimento das formas de subjetivação produzidas em uma conta virtual voltada para o perda de peso feminino. Mais especificamente, gostaríamos de investigar a relação que se estabelece entre a rede social e a mulher que usa essa ferramenta virtual para emagrecer. Busca-se também contribuir para o entendimento dos sentidos da prática de exibição da intimidade do *Instagram* voltada para o emagrecimento feminino e, finalmente, contribuir para o entendimento do papel do grupo e do outro como espelho dentro da rede virtual do *Instagram* na construção do corpo ideal feminino.

Esta tese se organiza em quatro capítulos que fundamentam a busca pela compreensão do universo das *#instafitness*.

No primeiro capítulo, buscamos estudar o corpo em suas diferentes formas e aspectos de acordo com as grandes épocas da humanidade. Desde o corpo da pré-história que passava por períodos de fome e precisava caçar a sua comida e, em alguns momentos, inclusive, se esconder dela; o corpo forte e musculoso Greco-Romano; e o corpo da Idade Média, que inclui o corpo gordo da elite monárquica (abundância de alimento), e o corpo magro do camponês (excesso de

falta de comida); o corpo pecador da religião católica; a relação entre corpo e sexualidade e, finalmente, a relação entre corpo, saúde e doença. Para isso, buscamos autores como Le Breton, Mauss, Courtine, Corbin e Vigarello.

No segundo capítulo nos propomos a estudar o lugar que o corpo feminino ocupa na cena social, a importância da formação do grupo e das identidades grupais. Tendo em vista a importância da formação do grupo para o perfil de mulheres escolhido pela presente pesquisa, faz-se necessário nos debruçarmos sobre os aspectos grupais para melhor compreender de que modo a união entre mulheres, cujo objetivo é semelhante e o sofrimento análogo, influencia inicialmente na ressignificação da sua subjetividade e, posteriormente, na mudança que se opera em seu comportamento. O objetivo do presente tópico é analisar a formação do grupo virtual feminino na rede social como um dispositivo de potência. Para isso, buscamos autores como Freud, Anzieu e Winnicott.

No terceiro capítulo, buscamos examinar o espetáculo da vida contemporânea em telas através das redes de relacionamento virtuais. Identificamos a criação dos *plugs* eletrônicos como uma revolução que mudou completamente a forma de ser e estar no mundo e o *cyberworld* como a mais nova cena de sociabilidade e interação, onde as pessoas se conhecem, trocam informações, trabalham, se divertem e, inclusive, se casam. Constatamos que o uso que se faz das redes sociais se assemelha ao uso de diários, mas com a introdução de algo que é novo: a publicação do que se pensa e do que se faz. Observamos que os diários de antigamente eram trancados a sete chaves enquanto os atuais são completamente abertos para quem quiser ver e interagir. A interação aqui também é uma novidade. Com isso, notamos uma transformação na construção da subjetividade que parece ser atravessada, nos dias atuais, por uma tela que olha, monitora e controla o seu ser. Para isso, buscamos autores como Sibília, Debord, Lasch e Bauman.

No quarto capítulo, apresentamos ao leitor os aspectos metodológicos e o campo de pesquisa. Foram entrevistadas 28 mulheres que emagreceram de 10 a 80 quilos utilizando o *Instagram* como a única forma de eliminar gordura. Isso se deu através da postagem diária de imagens cujo conteúdo era alimentar, físico e motivador. Em seguida, mostramos o quanto a questão do corpo está presente na vida de qualquer mulher que viva no século XXI. Para o universo específico desta pesquisa, observamos o quanto a gordura coloca a mulher no lugar de exclusão e

de inferioridade social. Por isso, a busca do emagrecimento. Apresentamos as ferramentas, os resultados e análise dos resultados.

Nas considerações finais, apresentamos algumas conclusões acerca da pesquisa. Observamos que a questão do olhar é muito importante para a formação subjetiva do sujeito e, no caso das *instafitness*, o olhar virtual possibilita a criação de um lugar para que elas possam existir. Através do olhar em forma de curtidas e comentários, essas mulheres conseguem talhar o corpo dos sonhos e, com isso, conquistar a sua própria feminilidade, vista como perdida no excesso de gordura de seus corpos¹.

¹ Ao longo desta pesquisa, o leitor notará que é feita uma associação entre gordura, feiúra e inferioridade feminina. Optou-se por este caminho em virtude do depoimento das entrevistadas que, ao estarem acima do peso considerado padrão, se julgavam ocupar um lugar de menos valia na cena social. Logicamente isso se dá em consequência ao modo como o social dialoga com esse corpo. Nos dias atuais, o social costuma colocar esse corpo como errático e moralmente inferior. Sabemos, no entanto, que do outro lado existe um grupo que luta fortemente para desassociar o corpo gorduroso da mulher ao lugar de menos valia. Mas este ainda é minoria e não se enquadra na presente pesquisa.



Capítulo I - Uma breve contextualização do corpo na história da humanidade

“O homem vivo é o homem de carne e osso”

Henri Lefebvre

1.1

Sobre a construção do envelope corporal

Neste capítulo inicial, analisaremos a condição corporal em seu contexto histórico, uma vez que a existência corpórea prescinde de qualquer outra existência e é o lugar primordial de contato com o mundo. Entendemos que o corpo é fruto de um fenômeno social e cultural. O corpo mede a relação do sujeito com o mundo, visto que é o sistema que permite ao homem ver, ouvir, saborear, sentir, tocar e, sobretudo, atribuir significações ao mundo que o circunda (Le Breton, 2009 [1953]). O envelope corporal é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída. Por isso, é do corpo que nascem e se propagam as diversas e infinitas significações que fundamentam a existência individual e coletiva. Para Le Breton, o corpo é o eixo fundamental de relação com o mundo, pois revela o lugar e o tempo nos quais a existência humana adquire forma através da fisionomia singular de um ator.

Constatamos que é por meio do corpo que o homem se apropria e se apodera do mundo que o cerca, humanizando-o e, principalmente, transformando-o em universo familiar. Existir significa, em primeiro lugar, escolher e atribuir significados e valores aos inúmeros estímulos do meio ambiente e é por via da corporeidade que o homem faz do mundo uma extensão para a sua experiência. Para o francês, *"o corpo produz sentido e, assim, insere o homem, de forma ativa, no interior de um dado espaço social e cultural"* (Le Breton, 2009 [1953], p.08). O *infans*, ao nascer, é inundado pela infinita soma de disposições antropológicas, cuja imersão no campo simbólico só será desenvolvida através da relação com o outro. Além disso, no interior de uma mesma comunidade social, toda e qualquer manifestação corporal de um ator é virtualmente observada e significada aos olhos do parceiro, só ganhando sentido quando relacionada ao conjunto da simbologia própria e específica do grupo social. Isto significa que não há nada de absolutamente natural nos gestos ou sensações experimentadas: *"nossos gestos mais naturais são fabricados pela norma coletiva"* (Gélis, 2008 [2005], p.07).

Mauss (2009 [1974]) assevera que os hábitos corporais vão muito além do puro e simples gesto imitativo, uma vez que são adquiridos socialmente através do ensino e da aprendizagem. A tradição cultural de cada povo, que inclui a educação, o saber, as conveniências e a moda, faz com que certas atitudes sejam

transmitidas, enquanto outras não. Com isso, apontamos que o corpo é produtor de sentido contínuo quando incorporado a um determinado tempo e espaço. Aliás, não existe noção de corpo se este não fizer parte de um dado contexto histórico e cultural. Na medida em que a cultura exprime os modos de subjetivação de uma sociedade, em um dado momento específico da história, o corpo faz parte dessa rede, sendo tecido por seus símbolos e valores. É justamente em torno desses indícios, dessas marcas e desses signos, que o homem constrói os inúmeros discursos que funcionam como sustentáculos para a organização da hierarquia social. Consequentemente, as transformações no que tange a maneira de se pensar o corpo estão intimamente conectadas às modificações culturais, sociais, históricas e econômicas que atravessam os séculos e que produzem novas formas de agir e de pensar em virtude da incorporação de novos significados e de novas representações.

O envelope corporal é a marca do indivíduo no mundo, a fronteira e o limite que o distingue dos demais seres humanos. Uma vez que o conduz à sua singularidade, é um fator de individuação, pois fornece o lugar, o tempo do limite e da separação. No entanto, ao mesmo tempo que promove o sentimento de identidade, já que o separa dos demais e do mundo que o circunda, o envelope corporal suscita, de certa forma, um encarceramento físico, tendo em vista que é o lugar por excelência do rompimento e da diferenciação individual. Portanto, a existência corporal abarca duas dimensões: a da inclusão - que une o sujeito aos demais de sua comunidade social - e a da exclusão - que interrompe, diferencia e separa o sujeito (Le Breton, 2009 [1953]).

Sublinhamos, mais uma vez, que o corpo é efeito da condição social do homem. Alguns autores, em contrapartida, fazem da condição social o produto direto do corpo, submetendo-o à primazia do biológico, isto é, do imaginário da biologia. Com isso, as diferenças sociais e culturais seriam subordinadas à lógica do biológico e seriam condicionadas e justificadas em termos de observações científicas, tais como o índice encefálico, o peso do cérebro, o ângulo facial etc (Le Breton, 2009 [1953]). De imediato, é isso que constatamos: o destino do homem se inscreve exclusivamente em sua conformação morfológica. Por exemplo, a inferioridade das populações destinadas à colonização pelas raças ditas *mais evoluídas*. Nessa perspectiva, a ordem do mundo obedece à ordem biológica, cujas provas são encontradas nas aparências corporais: pesa-se, mede-se e corta-se

com a finalidade de se fazer autópsia, base para a classificação, que, por sua vez, é transformada em índices a fim de decompor o indivíduo em categorias corporais. Por conseguinte, o corpo se torna uma peça de convicção que dá lugar ao sujeito, tornando-se a descrição que o caracteriza. Em consonância com essa linha de pensamento, Durkheim (1998 [1895]) nos diz que a dimensão corporal do homem depende de sua própria organicidade e que esta é marcada por sua condição de vida. Isso faz com que a dimensão do corpo seja competência exclusiva da medicina ou da biologia, ao invés da sociologia, como vínhamos propondo até então.

O pensamento positivista dominou o cenário social até o final do século XIX, quando o neurologista austríaco Sigmund Freud rompe com a epistemologia dominante, libertando o corpo do domínio exclusivo da medicina. Pela primeira vez na história da humanidade, o corpo é compreendido como matéria modelada pelas relações sociais e pelas inflexões da história do sujeito. Em 1895, em seu clássico *Estudos sobre a histeria*, escrito com o também médico austríaco Josef Breuer, Freud introduz a perspectiva relacional da corporeidade, tornando-a estrutura simbólica. Isso se dá através da escuta diferenciada que esses dois neurologistas se propõem a fazer de suas pacientes histéricas. Estamos diante do modelo embrionário de uma nova ciência que está para ser gerada, a psicanálise, com seus conceitos de limpeza de chaminé, cura pela palavra e método catártico.

Assim sendo, o corpo passa a ser envolvido por um véu de representações. Isto significa que o que se vê não são apenas corpos materiais. O corpo passa a ser atravessado pelo imaginário social, que lhe dá nome e age sobre ele. Inúmeras representações visam dar carne ao homem, ou melhor, dar-lhe um corpo. Este ponto de vista vai de encontro ao modelo anatomofisiológico, que separa o homem de seu corpo e que aborda o envelope corporal em sua realidade objetiva. Tal é o paradigma biomédico, que se desenvolveu vigorosamente no século XIX e que ainda tem muita força e influência nos dias atuais. A concepção moderna de corpo implica a separação entre homem e cosmos, dominante até então, já que não é mais o macrocosmo que explica a carne, mas a anatomia e a fisiologia (Mauss, 2009 [1974]).

Além disso, o corpo é uma realidade mutante, tendo em vista que se transforma e adquire novos significados e símbolos de cultura para cultura e de tempo histórico para tempo histórico. É a sociedade que fornece imagens,

definições e sentidos à extensão corporal, lugar de projeção de diferentes ritos, interpretações e representações. A variabilidade de caracterização e de definição dos constituintes da carne do indivíduo são dados pela educação cultural e são de ordem infinita. São as diferentes matérias simbólicas que alimentam a imagem do corpo e mantêm a sua existência. O homem não existe separado do seu corpo. Em sociedades comunitárias, por exemplo, o corpo é o elemento de ligação da energia coletiva. Em contrapartida, em sociedades individualistas, o corpo é o elemento que interrompe e marca o limite do indivíduo (Le Breton, 2009 [1953]). É o primeiro e mais natural instrumento do ser, modelado conforme hábitos culturais que produzem eficácias práticas. O significante corpo é uma ficção, culturalmente eficiente e viva, que produz um ator social. Isso significa que o corpo não existe em estado natural, mas associado a uma trama de sentidos (Pellegrin, 2008 [2005]).

Mauss (2009 [1974]) propõe o estudo da técnica corporal a partir de uma descrição pura e simples da maneira como os homens se servem de seus corpos em cada comunidade social em um dado momento histórico. O ato de caminhar ou de nadar, por exemplo, são fenômenos sociais específicos de cada sociedade determinada, que passa por diversas transformações técnicas no desenrolar das gerações. A técnica do mergulho, por exemplo, exige a prática da educação do mergulho, assim como a técnica do correr exige a prática da educação da corrida. Para toda técnica, há uma aprendizagem corpórea regulamentada e diferenciada. Isto é, cada técnica exige uma especificidade. Podemos pensar o mesmo para toda e qualquer atitude corporal. Cada sociedade tem hábitos que lhe são próprios e muito característicos. A posição dos braços ou das mãos caídas enquanto se anda formam uma idiossincrasia social, que compõe um produto gerado pelos agenciamentos sociais. Isto é, a forma do caminhar é fruto de uma educação do próprio andar. Posto isto, entendemos que a maneira de andar é uma forma adquirida socialmente e não natural como aparenta, na criança que, em breve, tornar-se-á adulto.

A noção da natureza social do hábito impera tão fortemente sobre nós que temos a impressão de que o hábito nos é dado por natureza, isto é, que ele é natural. Porém, os hábitos são adquiridos, variando de indivíduo para indivíduo, pela imitação, e de sociedade para sociedade, pela educação. A criança imita atos que, a seu ver, obtiveram êxito em pessoas em que confia e que têm autoridade

sobre ela. O indivíduo que imita adquire, assim, o ato ordenado, autorizado e aprovado por aquele que é imitado. O ato se impõe de fora e do alto, ainda que seja um ato exclusivamente biológico. O indivíduo toma emprestado para si uma série de comportamentos externos, transformando-os em seus próprios. É, portanto, fundamental que se analise a técnica corporal de cada povo para compreendê-lo e enxergá-lo em seu íntimo (Gélis, 2008 [2005]). Mauss (2009 [1974]) sublinha que o modo de agir, visto como ato tradicional do ser humano, compõe, na verdade, o conjunto de técnicas corporais, transmitidas de geração para geração através do seu carácter tradicional de eficácia.

Percebemos o quanto as inscrições corporais, que funcionam como uma escrita direta do coletivo na pele do ator, funcionam como marcações sociais e culturais do corpo. Podem ser feitas de três formas: remoção, deformação e acréscimo. As modelagens do corpo são infinitas e variam de acordo com o contexto social. O objetivo é identificar o ator social com a comunidade em que ele deseja ser incluído, o que depende de alguns símbolos, construídos simbolicamente na epiderme. Dentre esses, podemos citar ablação de um fragmento do corpo (prepúcio, clitóris, dedo, dente), a marcação na epiderme (escarificação, incisão, infibulação), as inscrições tegumentares (tatuagem definitiva/provisória, maquiagem) e as modificações no formato do corpo (alongamento do crânio ou pescoço, deformação dos pés) etc. Cada marca corporal preenche uma função diferente em cada sociedade, pois são modos de rituais tanto de filiação quanto de separação. São estas marcações simbólicas que integram ou não o homem ao clã, separando-o ou afastando-o do mesmo. Por fim, humanizam o homem, de modo a promover a sua inserção no mundo (Mauss, 2009 [1974]).

Verdier (1979) fornece um exemplo bastante pertinente com relação a isso. Em sua pesquisa, observa as tradições de um vilarejo da Borgonha e, especificamente, a relação da fisiologia simbólica da mulher com o meio ambiente que a cerca. Segundo a socióloga francesa, durante o período menstrual, a mulher não tem permissão de ir à adega, onde são guardadas as reservas familiares (carnes, frutas, vinhos), pois corre o risco de estragar os alimentos que toca. Nas palavras de Verdier, "*durante o processo de menstruação, não sendo férteis, as mulheres estancariam qualquer processo de transformação, pois sua presença pode abortar todas essas lentas gestações*" (1979, p.20).

Com a finalidade de contrapor a ideia acima, propomos dois exemplos muito interessantes que explicitam o quanto o corpo não é uma marca fatal de pertencimento biológico. A primeira se refere à tribo *Nuer* e a segunda, à *Chambuli*, ambas localizadas no noroeste americano. Na *Nuer*, existe uma diferenciação da função e do lugar ocupados pela mulher que variam em virtude de duas características ligadas à reprodução: esterilidade e fertilidade. A mulher estéril é considerada homem, ao contrário da fértil, que é julgada como mulher.

Portanto, a esterilidade conduz a mulher ao lugar masculino segundo os preceitos da tribo. Sendo vista enquanto homem/pai, a mulher gozará de todas as prerrogativas sociais atribuídas a essa função. Na *Chambuli*, em contrapartida, temos uma imagem invertida do que se passa em nossa sociedade: a mulher é o parceiro dominante que tem a *cabeça fria* e que, dessa forma, conduz o barco; o homem é o menos capaz e o mais emotivo, por isso é conduzido pelo sexo feminino. Salientamos, com esses dois exemplos, que certas diferenças físicas (altura e peso), estatisticamente encontradas em homens e mulheres, dependem diretamente do sistema de expectativas sociais que lhes são atribuídos, e que, por conseguinte, fixam o papel social a ser rigorosamente cumprido (Le Breton, 2009 [1953]).

Em nosso sistema social, meninos e meninas são educados conforme a sua predestinação social, o que lhes impõe estereótipos sociais. A configuração distintiva prepara tanto o homem quanto a mulher para desempenhar um papel futuro em consonância com estereótipos femininos (encorajamento à doçura) ou masculinos (estímulo à virilidade). Nessa interpretação tradicional, a divisão e a hierarquia social colocam a mulher em posição subalterna em relação ao homem, que adquire uma posição mais elevada, tanto na esfera profissional quanto na familiar. Portanto, a interpretação que o social faz da diferença dos sexos orienta a maneira de criar e de educar uma criança, segundo o papel estereotipado que dela se espera no futuro.

Ritmos e símbolos fornecidos pela comunidade social influenciam as faculdades estéticas e imaginativas e, sobretudo, moldam o corpo do ator social. Por isso, o conceito de corpo, que dá origem ao eu, é formatado socialmente. Longe de ser natural ou inato, ele foi construído segundo leis e regras sociais. Tal conceito revestiu a vida dos homens em sociedades, segundo seus direitos e costumes, religiões e mentalidades. Disso resultou a estrutura social. Por exemplo,

os índios *pueblo*, que vivem no noroeste dos Estados Unidos, definem o papel de cada indivíduo da tribo pelos prenomes dados ainda na infância e chamados de títulos, cujo significado é *aquele que constitui o verdadeiro nome* (Le Breton, 2009 [1953]).

1.2

As visões de corpo em diferentes períodos históricos

1.2.1

O corpo na pré-história

Para nos aproximarmos da história da civilização ocidental, a mitologia grega nos serve como ponto de partida. Gustav Schwab (1995 [1974]), historiador alemão, aponta quatro idades da humanidade. A primeira geração de homens criada pelos imortais foi designada *ouro*. Os homens eram vistos como muito parecidos com os deuses e viviam sem preocupações, sofrimentos (causados pelo trabalho ou envelhecimento) ou problemas. Quando, por determinação do destino, esta geração desapareceu, os deuses criaram a segunda geração de homens, chamados *prata*. Estes não se assemelhavam aos primeiros nem quanto à forma corporal nem quanto à mentalidade. Devido aos atos imaturos e irracionais desta geração, rapidamente foram levados à miséria.

Os homens, arrogantes eram incapazes de moderar suas paixões e cometiam crimes uns contra os outros. Zeus retirou essa geração da Terra, já que não honravam os altares dos deuses com oferendas como deveriam fazer, e criou a terceira geração de homens, os *bronze*. Eram teimosos, cruéis e violentos e só conheciam a arte da guerra e da competição. Alimentavam-se apenas da carne dos animais, desprezando os frutos da terra. Brigavam uns com os outros integralmente. Quando essa geração submergiu no seio da terra, Zeus fabricou a quarta geração, que habitou uma terra fértil. As pessoas desta geração, chamadas de *heróis divinos*, eram mais nobres e justos. No entanto, constantemente sucumbiram em virtude das guerras. A quinta geração, conhecida como geração do *ferro*, não tinha sossego por parte dos deuses, que constantemente enviavam-lhe novas e devoradoras preocupações. Pais eram inimigos de seus próprios filhos, familiares se odiavam irmãos se detestavam. Não havia nenhum tipo de amor

cordial como na era anterior.

De acordo com o mito da antiguidade clássica, a criação do primeiro ser humano foi realizada por Zeus, descendente destronado que fazia parte da antiga geração dos deuses (Bulfinch, 2006). Céu e terra estavam criados e, às margens do solo, debatiam-se as fortes ondas onde brincavam os peixes. Pássaros esvoaçam sobre a terra, repleta dos mais distintos e belos animais. Não havia, entretanto, nenhuma criatura em que o espírito pudesse alojar-se e dominar o mundo terrestre. Zeus apanhou argila, molhou-a no rio e amassou-a de modo a criar uma imagem à semelhança dos deuses, senhores do mundo. Tomou emprestado dos animais características boas e más para dar ao ser recém-criado. Atena, deusa da sabedoria, admirando a obra do filho dos titãs, insuflou à semianimada imagem o sopro divino.

Surgiram, então, os primeiros seres humanos que povoaram a Terra. Por muito tempo, tais criaturas não sabiam fazer uso de seus membros: tinham olhos, porém não enxergavam, ouvidos, mas não sabiam ouvir, vagavam como verdadeiros vultos sem saber como utilizar-se da criação. Desconheciam a arte de desenterrar, plantar, cortar, furar ou construir. Então, Prometeu aproximou-se delas e ensinou-lhes a observar as mudanças do dia, assim como contar, escrever, usar os animais etc. Tornou-se, assim, o advogado dos humanos nos céus. Na grande assembleia montada pelos deuses para discutir a respeito dos humanos, Prometeu tenta enganá-los, mas Zeus, deus que tudo sabe, irritou-se ao ver a tentativa do rei. Por isso, castiga a humanidade recusando-lhe o dom do fogo que manteria os humanos vivos.

Prometeu, porém, rouba a semente do fogo e leva-a para a Terra. Irritado por ter sido desobedecido, Zeus concede um malefício aos homens. Pede a Hefesto, deus do fogo, para fazer-lhe uma estátua de pedra retratando uma linda donzela e à Atena para dar-lhe o sopro da vida. Afrodite concede-lhe o encanto do amor, e Hermes, a fala. Assim, Zeus cobre-lhe o rosto, coroa-lhe a cabeça e chama-lhe de Pandora. Seu nome significa a que possui todos os dons, uma vez que cada imortal deu à donzela um presente maléfico para levar para a humanidade.

Enviada à Terra e encantando todos com a sua beleza incomparável, Pandora se aproxima de Epimeteu, conduzindo o presente de Zeus. Seu irmão, Prometeu, advertira-o para jamais aceitar presentes do deus olímpico. Epimeteu,

contudo, de nada disso se lembra, recebendo com alegria a linda donzela. Pandora, que levava em seus braços um grande vaso fechado de presente, abre sua tampa, liberando uma grande nuvem negra que se espalhou pela Terra. Conforme a orientação de seu pai, torna a fechar a tampa antes que a esperança saísse. Em vista disso, o sofrimento encheu o ar, a terra e o mar. Doenças se espalharam, e a morte vinha a passos esvoaçantes. Com isso, Zeus vingou-se de Prometeu, que foi brutalmente castigado, tendo que ficar preso ao rochedo de pé, incapaz de dobrar os joelhos cansados ou de dormir. A tortura deveria durar 30 mil anos.

Após esta breve descrição grega a respeito da criação da humanidade, voltamo-nos agora para o homem mais antigo da história da civilização: o homem da pré-história. O corpo da pré-história é representado pelos trabalhos rupestres que sinalizam o modo de viver do homem primitivo em um ambiente no qual ele se percebe como parte integrante, na medida em que precisava usar o seu corpo para solucionar problemas que surgiam diariamente em sua vida.

O homem desta época se via lutando por seu próprio alimento com outros animais, bebendo a água do rio com as mãos em formato de concha e cavando a terra em formato de garras para retirar raízes e se alimentar. Seu corpo era usado como mediador entre ele e o ambiente, de modo a superar as dificuldades que este lhe impunha. O corpo do homem primitivo era sintônico e íntimo do ambiente que o circundava, na medida em que ele precisava usar o seu corpo não apenas para conhecer, mas para se apropriar do que o ambiente lhe oferecia e, sobretudo, aprender a se defender dele (Costa, 2011). Em um tempo no qual ainda não existiam tantos instrumentos, o corpo era utilizado como ferramenta de mediação entre o homem e o mundo.

Pensando em culturas asiáticas, localizados na história a partir da Antiguidade, como os milenares hindus, que estão entre os mais antigos do mundo, avistamos uma concepção de corpo totalmente diversa da descrita anteriormente. Eles concebem o corpo em duas dimensões que se fundam: espiritual e política. A materialidade do corpo aceita a sua pluralidade, que abarca os aspectos físico, fisiológico, energético, social, psicológico e filosófico. Já os budistas e os bramanistas defendem a ideia de que o corpo deve se libertar de todo tipo de dependência do mundo material para que conheça a sua verdadeira essência. Com isso, conseguem ouvir as batidas do coração ou o ruído do sangue correndo no interior de suas artérias. Enfim, os asiáticos valorizam o domínio do

corpo, a liberação do espírito e, acima de tudo, defendem a supremacia do espírito frente ao corpo que, ao ser a vitrine do espírito, indica a sua respectiva classe social através de vestimentas, tatuagens ou joias. O corpo é, portanto, visto como objeto de informação social (Costa, 2011).

Se o corpo traz a marca da identidade de um povo, a hierarquia social é determinada pela condição do nascimento. Na medida em que é nobre, por definição dos deuses, o corpo deve ter aparência divina. Hindus usavam a mumificação para diferenciar o nobre do pobre. Este, diferentemente do primeiro, era condenado ao pó. Tais padrões culturais indicam, por exemplo, o domínio do corpo em cada cultura. Os egípcios mumificavam os corpos dos mortos com a finalidade de que estes servissem de moradia eterna da alma. Os indianos cremavam os corpos para libertar o espírito da matéria com a finalidade de alcançar a vida eterna. Outras culturas entendem que submeter o corpo ao processo de cremação purifica e renova a alma (Costa, 2011).

Ainda no período clássico grego, só que agora no Ocidente, destacamos alguns pensadores que nos ajudarão a compreender a visão que esta época abarcava do corpo: Sócrates, Platão, Aristóteles e Hipócrates. O pensamento socrático (469-399 a.C.) priorizava o espírito inquieto, que buscava descobrir e interpretar o mundo. A partir da escola socrática, foi criado o estilo de vida hedonista, cujo único interesse era a satisfação dos desejos do corpo. Platão (428/27-348/47 a.C.), por sua vez, delegou três dimensões à alma. A primeira retrata o racional, localizado no cérebro; a segunda, o irracional, representado pelo coração, localizado no peito, e o terceiro, o corpo apetitivo, ou concupiscente, encarnado pelas entranhas do baixo ventre. No pensamento platônico, o corpo é a prisão da alma.

Já Aristóteles (384-322 a.C.) insere o corpo no pensamento metafísico, introduzindo-lhe características tais como individual e real. O corpo tem movimento e é resultado de causa e efeito. Isto significa que o corpo não é um mero objeto material, porque tem o poder de transformar as coisas ao mesmo tempo em que se transforma. Hipócrates (460-377 a.C.), por fim, atribui qualidades ao corpo, tais como frio, quente, seco e úmido, afirmando que é a natureza que condiciona a saúde humana. Considerado naturalista, acredita que os alimentos deveriam combinar com os humores da pessoa. Assim, alimentos frios para pessoas frias e quentes para pessoas quentes. O pensamento hipocrático é

precursor da teoria dos humores corporais, como veremos mais adiante (Chauí, 2000).

Na Grécia antiga, o contorno e a definição física do corpo eram fortemente cultuados, tanto para o feminino quanto para o masculino. A beleza do corpo forte (homem) ou do corpo leve (mulher) deveria levar o físico ao mais próximo possível da perfeição. Uma interessante distinção sobre a concepção diferenciada do corpo grego, desta vez difundida nos contextos de cidades-estados, é o corpo que habitava Esparta e Atenas. Enquanto em Esparta a educação dos homens jovens se voltava para a virilidade, força e coragem, em Atenas o perfil se definia pela formação do jovem voltada para as habilidades individuais e coletivas, versados na arte e na literatura (Costa, 2011).

1.2.2

O corpo na Idade Média e no Renascimento

Já na Idade Média, o poder político, econômico e social se concentrava exclusivamente nas mãos da Monarquia e da Igreja Católica. Essa união conduziu a uma exagerada rigidez no que tange ao corpo, visto o rigor e a severidade instituídos pela religião dominante, excessivamente impassível e inflexível em seus valores morais. O resultado é uma nova edificação da concepção de corpo. O catolicismo institui a fé e a devoção ao corpo de Cristo, convertidos no pão e na hóstia, capazes de salvar corpos não puros. A abordagem religiosa entende que o corpo é pecador por natureza e que, por isso, deve ser depreciado. Não à toa era visto como *abominável veste da alma* (Corbin, Courtine & Vigarello, 2008 [2005], p. 20). O medo do corpo pecar e, sobretudo, o medo do corpo feminino (fonte do pecado), era predominante, visto que o pecado é sinônimo de desordem e de aviltamento, opondo-se ao harmonioso à falta de controle das paixões. Em contrapartida, o corpo sábio é isento de todo e qualquer desejo sexual, tendo, portanto, a permissão legítima de habitar o universo paradisíaco. Não é preciso lembrar que o corpo sábio era sempre associado ao corpo masculino.

Se o corpo de Cristo está no centro da fé cristã, é sempre do corpo de um Deus que, por amor, aceitou se sacrificar. O cristocentrismo, que apareceu na Idade Média, instituiu o cristianismo sobre a perda do corpo de Jesus, que se tornou a presença de um corpo permanente. Nesse cenário, imagens de uma

devoção orientavam em direção ao corpo sofredor. Os devotos, por sua vez, desejam partilhar o sofrimento do Redentor com a finalidade de incorporar-se no corpo divino, um meio de uma operação de salvação. As formas de humilhação tornam-se, assim, as ferramentas para vencer o corpo, seu maior inimigo e obstáculo, no procedimento sacrificial.

O corpo não passa de uma carcaça humana, um oceano de miséria e uma cloaca que resulta da condição de pecador: corpo imundo receptor de vícios. Visto como um saco de imundícies, o corpo jamais pode desejar as doçuras ou os prazeres da vida. Domar a própria carne implica infringir-se ferozmente a disciplina, imaginando e aplicando-lhe coações das mais dolorosas possíveis. Dormir no chão duro, vestir roupas com tecidos preenchidos internamente com cilícios que corroem a carne, aplicar a si mesmo chibatadas e acoites refletem o verdadeiro penitente, que pretende superar os desvios de seu corpo. A doença conduz o doente penitente a aproveitar-se de sua debilitação da carne para fortificar o espírito, pois o que enfraquece o corpo, fortalece a alma. Enfim, o corpo religioso é o corpo desprezado (Pellegrin, 2008 [2005]).

São Tomás de Aquino, um dos pensadores que representam a época, rompe laços com a filosofia aristotélica ao unir corpo e alma em um só composto substancial. Na medida em que o corpo se transforma em santuário da alma, revela-se a supremacia deste sobre aquele (Costa, 2011). Neste contexto, o corpo é compreendido como corrupto e perverso, uma vez que é sede dos prazeres carnis. Com isso, via-se a urgente necessidade de ser purificado através das penitências mais diversas instauradas pelo cristianismo. Diferentemente do pensamento que une corpo e mente, citado acima, a Igreja Católica delineia uma clara separação entre corpo e mente, enfatizando mais a mente do que o corpo, que passa a ser considerado o veneno e a prisão da alma.

Por isso, os castigos físicos autoimpostos, intensamente empregados pela religião, tais como abstinência sexual, jejuns infundáveis e autoflagelo, tão comuns, tinham como finalidade purificar a alma da culpa e dos pecados carnis os quais o homem não conseguia evitar. A autopunição conduziria, assim, à salvação da alma. Temos como exemplo o ato de comunhão ou o corpo crucificado de Cristo (Bulfinch, 2006). As grandes cerimônias públicas, realizadas com muita frequência, mostravam, em forma de espetáculo, tortura, decapitação e morte na fogueira. Os atos festivos, assistidos pela população e pelas autoridades

religiosas, tinham a finalidade de salvar a alma herege do diabo e conduzi-la para o céu. Os castigados deveriam agradecer pela sua punição, entendida como a única forma de salvação que os levariam ao reino dos céus. Neste cenário, a visão do corpo feminino era ainda mais desprezível, abominável, maldita e maligna, porque representava o agente do demônio. Bruxas e feiticeiras são os exemplos clássicos.

Na bruxaria, o demônio dominava o corpo da mulher com o objetivo de apropriar-se da alma dos homens. A Santa Inquisição foi responsável por enforcar e queimar incontáveis mulheres acusadas de bruxaria durante o período da Idade Média. Se o corpo da mulher era vinculado ao sexo, cuja finalidade era tentar o homem, era porque o demônio dirigiu seu olhar para o corpo e para a sexualidade feminina, marcando-a com o estigma do mal e apontando-a como a única culpada pelo pecado original. Ao longo da Idade Média, a beleza feminina é vista como uma grande tentação do diabo e uma armadilha do pecado. Assim, a mulher bela é percebida como encobrimento enganoso de uma essência impura e vil. Dizia-se que nenhuma mulher era bela impunemente, havendo sempre uma razão leviana para isso. Nas vertentes mais fundamentalistas, a pele feminina, por exemplo, ocultava um interior viscoso, frio e asqueroso. A mulher bela era vista como uma arma mortífera contra o homem. No imaginário cristão, apenas a Virgem Maria não recebia essa representação negativa, vista como a única mulher bela, pura e inocente na história da humanidade (Bulfinch, 2006).

Desde sempre, à mulher foi destinado o lugar das trevas e da noite, enquanto ao homem coube o espaço da luz e do dia. O lado nobre, sagrado e precioso está localizado no sexo masculino, enquanto o profano, fraco e passivo localizado no sexo feminino. O lado esquerdo do corpo, por exemplo, recebe a representação de fraqueza, falsidade e imperícia, características atribuídas à mulher. Já o lado direito é associado à força, potência, robustez, traços ligados ao homem (Le Breton, 2009 [1953]). Ratificamos o quanto o corpo, enquanto símbolo da sociedade, reproduz uma escala de poderes e de lugares. A estrutura social é metaforizada pelo corpo, pois ao órgão e à função corporal são atribuídas distintas representações e valores. No cenário do Renascimento, cuja base filosófica foi o humanismo, há um movimento de valorização do homem e da razão humana. A Itália foi o país de origem, representando a renovação cultural com a implantação do método crítico de observação da natureza e do próprio

homem. Pinturas e estudos sobre a natureza e a anatomofisiologia mostram que foi neste período que ocorreu uma valorização da imagem e do corpo do homem. Nas artes, o corpo passa a ser representado da forma mais realista possível, e estudos e desenhos anatômicos serviam para fornecer base e detalhe às pinturas que seriam elaboradas.

Dessa forma, foi possível desenvolver um olhar minucioso e particular do corpo humano, sobretudo no que tange às suas expressões. Percebemos aqui um corpo totalmente distinto do foi expresso na Idade Média, visto que, no contexto renascentista, o corpo passa a ser explicado a partir da interação entre estímulos internos e externos, retornando à cultura greco-romana como paradigma do plano intelectual e artístico. O pensamento renascentista confrontou conceitos essenciais, elaborados e fortemente cristalizados pelo pensamento medieval, cujos valores foram, em sua maioria, menosprezados. A rejeição do período apontado como Idade das Trevas foi responsável por conduzir modificações nos métodos de ensino, desenvolvendo a análise e a crítica da investigação científica, abrindo, assim, caminho para transformações que viriam posteriormente (Bulfinch, 2006).

A compreensão não é mais exclusiva da alma, como no período anterior, mas da máquina corporal, com suas fraquezas e potências. Embora a noção do corpo como uma máquina cujo interior é repleto de engrenagens que o fazem funcionar como um todo em equilíbrio, que só surgiu no século XVIII com a Revolução Industrial, observamos aqui uma pequena noção de que o corpo passou a ser visto como um composto de pequenas partes.

A cultura visual, a enorme produção de pinturas e de desenhos, ao mesmo tempo que incentivam, embasam o aprendizado em torno do corpo. A percepção visual recebe grande destaque na medida em que se proliferam pranchas anatômicas, moldes e esboços tridimensionais. O corpo e a beleza física são celebrados abertamente na arte renascentista, cuja visão da mulher, antes ligada ao pecado, reaparece com grande destaque e valorização no que tange às suas curvas. Exemplos clássicos estão nas magistrais pinturas do italiano Sandro Boticelli, tais como *O nascimento de Vênus* de 1485 ou *A primavera*, de 1480-82. No mesmo período, Michelangelo Buonarroti realça a beleza e a harmonia do corpo masculino na escultura de *Davi* (1501-04), bem como na imagem de Adão (1511), pintado no teto da Capela Sistina. Também observamos, em Leonardo da Vinci, referência ao equilíbrio e às proporções da figura masculina como, por exemplo,

na gravura conhecida como *O Homem Vitruviano*(1490), igualmente localizado na Capela Sistina (Melo, 2011).

Não obstante, na época Moderna², a Igreja deixa de ser o parâmetro exclusivo do comportamento, perdendo seu lugar para a razão científica, que passa a ser como o mais recente guia do homem moderno. Neste período, temos a exacerbação do individualismo, a desvalorização das culturas populares, assim como a emergência de um saber racional positivista sobre a natureza, fruto do grande avanço dado pela Medicina Moderna no final do século XIX. Pela primeira vez, os médicos adquirem a permissão de abrir e de estudar defuntos com a finalidade de conhecer e de tratar o corpo humano (disciplina chamada de anatomia patológica)³. Surge, assim, a ideia de que a doença não vem de fora, mas é do indivíduo. Outra mudança é a liberdade da escolha do credo. As pessoas ganham, pela primeira vez, o poder de duvidar, questionar, criar novas regras, além de ignorar tradições. Como resultado, nasce um sujeito que não crê mais na ordem espiritual sobre-humana, mas apenas na materialidade manifestada no corpo. A nova ordem é a de que todos os fenômenos precisam ser explicados de maneira objetiva, mensurável, concreta e, portanto, científica (Foucault, 1994).

A capacidade intelectual se torna mais aguçada, e a investigação científica passa a se centrar em teorias que englobam o novo panorama científico e, entre eles, destaca-se a máxima de Antoine Laurent Lavoisier, francês e pai da química moderna, cujos estudos se deram no século XVIII: *na natureza nada se cria e nada se perde, tudo se transforma*. Com isso, o corpo se transforma, e a matéria se torna intransmutável. O conceito dicotômico mente-corpo, proposto pelo filósofo, físico e matemático francês René Descartes, no século XVII, ganha grandes proporções no final do século XIX. A perspectiva cartesiana, que reforça a ideia de um funcionamento corporal autônomo e soberano de uma essência, semelhante a uma máquina que funciona com princípios mecânicos próprios e independentes, influencia fortemente o estudo do corpo, tornando-se a base da Medicina Moderna.

Se no século XV as partes do corpo refletiam as partes do céu, com a prerrogativa de que o corpo era alvo de influência direta vinda de potências

² Optou-se por Foucault como referência de corte da Idade Moderna.

³ Embora esta seja a primeira vez em que cortar e explorar as vísceras dos pos-mortos fosse permitidas, as dissecações já existiam há séculos, inclusive nas universidades, com publicação de livros inclusive.

distantes, a perspectiva mecânica clássica, introduzida no século XVIII, assimilava o funcionamento do corpo ao das máquinas inventadas nos modernos ateliês da Europa, tais como relógio, bomba, fonte e pistão. O corpo perde seu velho encanto para um novo regime que privilegia a física hidráulica, a lei dos líquidos e dos choques; e o sistema de engrenagens e alavancas (Pellegrin, 2008 [2005]). Na mesma perspectiva, a lógica higienista, propagada por Pasteur sobre a assepsia, passa a interferir na atividade cotidiana da população em geral, conduzindo, dessa maneira, a medicina, o saber e o cuidado sobre o corpo a se espelham na coerência e na lógica dos laboratórios. O processo de subjetivação dos indivíduos é, portanto, marcado pela incorporação dos saberes das novas ciências por parte da medicina, tais como a anatomopatologia e a microbiologia.

1.3

O corpo e suas relações temáticas

1.3.1

Corpo e sexualidade

O século XVII marca o início de uma violenta época repressiva, no que se refere às relações entre corpo e sexualidade. Para dominar as atividades sexuais, era necessário, no plano real, reduzir a referência ao corpo no nível da linguagem, dominar a sua livre circulação no discurso, baní-lo das coisas ditas, extinguindo as palavras que o tornassem presente. O pudor moderno exigia que não se falasse dele, e a censura, por intermédio de intensas proibições, conduzia às práticas de mutismo. No entanto, uma fermentação dos discursos se acelerou a partir do século XVIII. O cerceamento das regras de decência provocou, como um contra efeito, uma intensificação e valorização do discurso *indecente*, que, por sua vez, engendrou uma multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder. A instituição foi incitada a falar cada vez mais do que antes era alvo de proibição (Foucault, 1975).

A evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão influencia diretamente na obstinação das instâncias do poder em ouvir e falar sobre a sexualidade. Alguns pontos, por exemplo, eram indispensáveis para que a confissão fosse completa: respectiva posição dos parceiros, atitudes tomadas,

gestos, toques, momento exato do prazer. Enfim, todo exame minucioso do ato sexual em sua própria execução. A Contrarreforma se dedica a acelerar o ritmo da confissão anual, na medida em que impõe meticulosas regras de exame de si mesmo e, ao mesmo tempo, atribui cada vez mais importância à penitência. Todos os pecados - metaforizados pelas insinuações da carne, tais como pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites - devem ser detalhadamente descritos em um complexo jogo de confissão e direcionamento espiritual.

Neste cenário em que tudo deve ser dito, a carne se torna a origem de todos os pecados e desloca o momento mais importante do ato sexual para o desejo inquietante, que se torna um verdadeiro mal e atinge o homem das formas mais secretas possíveis. Portanto, a ordem suprema é

examinai, diligentemente, todas as faculdades da vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai, ainda, todos os vossos pensamentos, todas as vossas palavras e todas as ações. Examinai, mesmo, todos os vossos sonhos para saber se, acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento... Enfim, não creiais que nessa matéria tão melindrosa e tão perigosa exista qualquer coisa de pequeno e leve (Foucault, 1975, p.14).

Um discurso atento e obediente, portanto, deve revelar, sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne. Existe aí uma tarefa, quase que infinita, de dizer a si mesmo e de dizer a outrem tudo o que se possa relacionar ao jogo de prazeres. O projeto de colocar o sexo em discurso já existia há muito tempo, mas foi o século XVII que fez dele uma regra para todos. Estamos na ordem e no tempo do imperativo: não apenas confessar os atos contrários à Lei, mas fazer de todo e qualquer desejo um discurso. Nada deve escapar de tal formulação. A pastoral cristã atesta como dever fundamental a tarefa de fazer passar tudo relacionado à sexualidade pelo crivo interminável da palavra.

Dizer tudo, não apenas o ato consumado, mas os toques sensuais, os olhares impuros, as palavras obscenas, todos os pensamentos consentidos. Não podem existir segredos ou intimidade que não pudessem ser compartilhadas. Nas palavras de Foucault, “*a vida secreta não deve apresentar nenhuma omissão; nada existe que se deva ter vergonha*” (1975, p.16). O grande processo de colocação do sexo em discurso deu-se essencialmente por um *interesse público* e não por uma curiosidade ou sensibilidade coletiva. O discurso sobre a sexualidade nasce a partir do século XVIII através da incitação política, econômica e técnica

acerca do tema. Longe de se propor construir uma teoria geral da sexualidade, a finalidade era atravessada por um mecanismo de poder que passou a ser essencial, sob a forma de análise, contabilidade, classificação e especificação.

O objetivo final das pesquisas não era apenas a formulação de um discurso moral, mas um discurso racional, ou seja, falar de sexo como algo que não se deva somente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos e fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, mas administra-se. No século XVIII, a sexualidade torna-se *questão de polícia*, no sentido de fortalecer a sabedoria no que tange aos seus regulamentos e não enquanto repressão da desordem. Cria-se uma necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos. Estamos diante de um discurso no qual a conduta sexual da população é, ao mesmo tempo, tomada como objeto de análise e de intervenção. Destas pesquisas resultam teses acerca da população, formando uma teia de observação sobre o sexo, cujo propósito é a regulação fina e calculada da população, que oscilará segundo o objetivo e a urgência, em direção natalista ou antinatalista.

Na história da sexualidade ocidental, o corpo aparece sob dois aspectos. O primeiro é o atravessamento do corpo pelo costume e pela legislação, que buscam disciplinar e dirigir suas funções reprodutivas, a partir da repressão dos impulsos desordenados da sexualidade. Em segundo, como agente ou vítima dos atos sexuais transgressivos que inserem o corpo no lugar privilegiado de crimes contra a religião, a moral e a sociedade. Restrições a conter práticas sexuais dentro do limite estabelecido pelas convenções e pelas leis. A percepção coletiva e a experiência subjetiva do corpo e da sexualidade na Europa do Antigo Regime, por exemplo, foi determinada pelo tabu religioso e social, pelo amor cortês/ romântico e pelo casamento.

Foi somente no século XVII, com as mudanças das convicções culturais sobre o casamento e a legitimação médica do prazer físico como expressão natural, que as práticas sexuais começaram a ser facilitadas. A Europa do fim da Idade Média e do início da Renascença começa a aceitar de maneira relativamente positiva o corpo e a sexualidade, que, aos poucos, deixam de ser desviantes das normas e dos valores. Notamos uma progressiva mudança, na medida em que o indivíduo passa a ter autoridade e controle sobre seu próprio corpo e sua própria sexualidade, anteriormente contestados por autoridades religiosas, médicas e

familiares (Madressi, 2008 [2005]).

Durante os séculos XV, XVI e XVII, a mulher tinha a obrigação moral e religiosa de permitir que o marido acesse ao seu corpo. Recusar-lhe este alívio legítimo poderia levá-lo a aventuras amorosas e, neste caso, a esposa era considerada a única culpada pela má conduta sexual de seu esposo. Isto significava que as mulheres tinham pouco recurso contra a gravidez, e o perigo destas era muito bem conhecidos por elas: de uma a cada dez mulheres morriam por complicações no parto ou de febre *pos-partum*. Os métodos contraceptivos utilizados ao longo das épocas fazem parte do corpo, da vida e da história do universo feminino. O único meio legítimo de se evitar a concepção era a abstinência sexual. Com exceção desta, o *coitus interruptus* era, sem dúvida, a técnica mais utilizada entre os casais ilegítimos, os noivos e os casados legitimamente. A bíblia também condenava práticas como a ejaculação da semente fora da matriz, o chamado *pecado de Onan*. Por outro lado, já circulavam, na época, soluções para o caso de necessidade de interrupção de gravidez. Livros de segredos e de medicina popular descreviam a arte de *enganar a natureza*, através de receitas para fazer *eclodir as flores*, caso estivessem atrasadas, ou até mesmo técnicas para livrar-se do feto. Existiam, ainda, técnicas de contracepção mecânicas, tais como as obstruções vaginais e as cintas elásticas preservativas (Pellegrin, 2008 [2005]).

Os homens, pressionados a assegurar sua descendência, realizavam casamentos em série, o que veio a se tornar uma regra geral. A transformação da sexualidade conjugal só teve início no século XVIII, quando o uso de práticas anticoncepcionais tornou-se possível, inclusive pelo apoio da medicina. Esta, cada vez mais, identificava as funções reprodutivas naturais como um *princípio do prazer natural* e, portanto, boas e saudáveis. Gerir sua própria fecundidade de modo autônomo, ignorando ditames repressivos religiosos ou morais, era relativamente novo para as mulheres. Mesmo assim, ainda existiam diferenças muito fortes entre o tratamento do feminino e do masculino. O estupro, por exemplo, era produto de uma cultura na qual as mulheres não apenas eram consideradas inferiores aos homens, como também vistas como seres que estão no mundo única e exclusivamente para satisfazer as necessidades do sexo forte, principalmente as que se encontram em uma situação social e hierárquica modesta (Madressi, 2008 [2005]).

Vimos ao longo deste tópico que, na Europa do fim da Idade Média (até o século XV) e do Antigo Regime (até o século XVIII), a percepção religiosa, moral e médica reduziu o corpo às funções biológicas e aos impulsos físicos. Até o início do século XVIII, o corpo humano era concebido primeiramente como instrumento moral e a sexualidade era reprimida. Paralelamente, o corpo feminino era considerado imperfeito frente ao masculino, como se a formação da biologia da mulher estivesse incompleta frente à do homem. Isso, inclusive, justificava o lugar inferior que a mulher ocupava na hierarquia social. No próximo tópico, abordaremos o corpo pelo prisma da saúde e da doença em diferentes épocas e modelos sociais.

1.3.2

Corpo, saúde e doença

Muitas visões intuitivas governam a antiga visão da doença, e as suas representações populares perduraram por muitos séculos. É justamente contra elas que as teorias científicas do Renascimento tiveram que lutar ao longo do século XVI. O saber científico do corpo conduziu a um modelo de renovação e de compreensão do corpo do doente. Além disso, sabemos que a visão da doença muda de acordo com os meios sociais e materiais em que viemos.

Na Renascença, por exemplo, a melancolia era considerada uma doença exclusivamente da elite. Se um cidadão pobretão sofresse dos mesmos sintomas, certamente seria chamado zombateiramente de *molengão* ou *descontente*. Notamos que o sexo também exerce grande influência. No século XIX, a histeria era um diagnóstico reservado apenas ao sexo feminino. O homem que apresentasse os mesmos sintomas receberia a indicação clínica de hipocondríaco. A diferença de classes e de sexo são mais incisivas no que tange à abordagem e ao tratamento das doenças, conforme indica a transformação do pensamento tradicional em pensamento científico. Este caminho levou a medicina a inserir a patologia no quadro de paradigmas científicos (Porter & Viagarello, 2008 [2005]).

A compreensão da saúde e da doença, que domina por mais de 2 mil anos entre doutores, elite e classes mais populares, é a imagem do corpo transmitida pela medicina e pela filosofia grega. Trata-se do *modelo humoral*, encontrado nos escritos hipocráticos (século V a.C.) e na obra de Galeno (século II d.C.). Este

modelo se apoia na imagem das substâncias e da aparência. Os principais fluidos contidos no invólucro da pele ajustavam-se uns aos outros para dar o equilíbrio entre a saúde e a doença do sujeito. Esses líquidos, fatores de vitalidade, eram o sangue, a bÍlis amarela, a bÍlis escura (ou melancolia) e a fleuma. Os diferentes humores desempenhavam diferentes funções que permitiam manter o corpo vivo. Na medida em que o sangue é o licor da vitalidade, ao sair borbulhando de um corpo, a vida escoava-se com ele. Nesta perspectiva, o *estado dos fluidos* dava indÍcios do *estado do corpo* (Porter & Viagarello, 2008 [2005]).

Cada fluido tinha, igualmente, seu matiz colorido: o sangue era vermelho, a bÍlis era amarela, a fleuma, pÁlida e a melancolia, sombria. Dessa forma, o equilíbrio humoral explicava o aspecto da disposição e do temperamento: a compleição avermelhada da pessoa dotada de sangue provocava vivacidade, energia e robustez; a compleição colérica era comum em pessoas atingidas pela bÍlis amarela; o excesso de fleuma ocasionava em pessoas caracterÍsticas fria e pÁlida; por fim, o aspecto soturno, o humor sombrio e a tristeza afligiam pessoas que tinham acúmulo de bÍlis escura. O pensamento humoral tinha, à sua disposição, várias explicações para a passagem da saúde à doença. Tudo ocorria bem na medida em que os fluidos vitais coexistiam pacificamente em bom equilíbrio de forças, isto é, cada um em sua devida proporção e adequado às funções corporais, tais como digestão, nutrição e evacuação de dejetos. A noção de doença sobrevinha quando um desses humores se acumulava ou secava (Porter & Viagarello, 2008 [2005]).

A saúde era vista como um estado de equilíbrio entre o corpo humano, o universo e a sociedade. Constatamos que a religião e a magia convergiam na cultura popular, onde muitas lógicas se entrecruzavam, todas aparentemente justificadas: o pão assado na sexta-feira santa jamais criava mofo e, se conservado, curava todo tipo de doença. Considerado como o centro do universo, o corpo correspondia ao mundo, ressoava junto com ele. Neste cenário, a humanidade está sujeita aos signos do zodÍaco, aos céus e às estações. A lua, por exemplo, influencia a sangria, a cura das feridas e o peso dos humores, além de exercer regulações acerca do perÍodo das regras femininas, determinar o ciclo do nascimento e até mesmo da morte do ser humano (Foucault, 1994).

Já na Antiguidade, o conhecimento biológico era objeto de pesquisas regulares, conduzidas de modo racional, e organizadas em torno de escolas e de

sistemas, disseminados aos estudantes médicos. No final da Idade Média, a insatisfação com algumas doutrinas e a agitação intelectual renascentista - em particular a vontade de purificar as doutrinas antigas e de descobrir novas verdades - incentivou fortemente pesquisas biomédicas inteiramente renovadas. Se o pensamento científico renascentista se dispunha do conhecimento dos antigos gregos, a medicina moderna só pôde ser elaborada na medida em que contrapôs a observação ao *ouvi-dizer*, e a pesquisa à tradição (Porter & Vigarello, 2008 [2005]).

À medicina medieval faltava o fundamento anatômico e fisiológico, indispensável ao modelo médico-científico moderno. Esse princípio supunha dissecações sistemáticas, exigindo novas observações que conduzissem ao conhecimento. As primeiras dissecações anatômicas tornaram-se grandes eventos públicos, verdadeiros espetáculos. Sua finalidade, ao menos num primeiro tempo, não era de pesquisa, mas de instrução, permitindo ao professor mostrar a sua competência.

O belga Andrea Vesálio, nascido em 1514 e filho de um farmacêutico de Bruxelas, promoveu uma verdadeira ruptura com o pensamento do filósofo e médico grego Cláudio Galeno. Obteve seu diploma de medicina em 1537, passando por centros de estudo em Paris, Lovaina e Pádua, e publicou sua obra-prima *Dehumanicorporis fabrica* em 1543, desafiando as crenças e lições de Galeno, as quais se baseavam no conhecimento dado através dos animais ao invés dos seres humanos. A grande contribuição do médico belga foi a criação de uma atmosfera de pesquisa e de estudo fundados na observação (Buchan, 1778 [1972]). A medicina empírica e racional começa a se desenvolver no sec 16 e no sec 17 avança com o advento do microscópio e estudos dos tecidos humanos.

No século XV, o modelo proposto pelo médico belga tornou-se o método de pesquisa anatômica por excelência. Baseando-se em seu professor, que havia apresentado descrições exatas acerca do esqueleto, do músculo, das vísceras e dos vasos sanguíneos, o médico italiano Gabriele Fallopio publica um volume com ilustrações à respeito do crânio humano, do ouvido e dos órgãos genitais femininos, sendo ele o inventor do termo vagina. Logo após, o fisiologista italiano Bartolommeo Eustachi descobre a trompa que liga o ouvido à garganta e a válvula do coração.

O cirurgião italiano Girolamo Fabrici continua seu estudo, publicando

artigos acerca da fisiologia da veia. Hoje, o anatomista é considerado o pai da embriologia. Gaspare Aselli, médico italiano, promoveu diversos estudos acerca do estômago - descoberta de vasos do sistema linfático que auxiliavam na absorção de gordura nas viscosidades do intestino delgado -, possibilitando que químico e fisiologista alemão, Franciscus Sylvius, pudesse esboçar, mais tarde, a teoria química da digestão. Enfim, a obra de Vesálio está na origem da exploração do corpo, uma vez que provocou revolução decisiva para uma melhor compreensão das estruturas e das funções corporais. Sua curiosidade e seu legado promoveram uma cultura que estimulava o padrão da anatomia como fundamento da ciência médica moderna (padrão da anatomia) (Porter & Vigarello, 2008 [2005]).

O crescente prestígio do conhecimento anatômico e a nova busca de verificação reorientaram o estudo sobre o corpo e seus distúrbios. Se teorias tradicionais dos humores remetiam o estado de saúde e de doença ao equilíbrio geral dos fluidos, as referências mudam com o privilégio dado à observação direta. No século XVII, o interesse se volta para o conhecimento mecânico, que propõe uma nova visão de funcionalidade interna, muito distinta da concepção remota de que o sangue era fluido provedor de vida que nutria o corpo e que, por ocasião dos distúrbios, provocava febre e inflamações.

Os médicos compreendiam que todo o conhecimento, para se tornar científico, teria que ser abordado pelo horizonte racional e mecanicista. A invenção do microscópio em 1590 pelos holandeses Hans Janseen e Zacharias, fabricantes de óculos, bem como seu aperfeiçoamento, realizado pelo cientista holandês Antoni van Leewenhoeck e pelo cientista experimental inglês Robert Hooke, multiplicaram as visões de animálculos-, facilitando a observação e o estudo dos movimentos ínfimos e objetos impalpáveis (Furet, 1978).

Na ciência do século XVII, o corpo se *naturaliza* e se *desencanta*, já que é liberado da ordem cósmica e passa ser compreendido pelo viés imagético das alavancas, das rodas dentadas e das polias, que explicavam as forças, as rupturas e os choques. Neste contexto, o pensamento predominante é o hidráulico, inclusive no aprendizado sobre os animais, como mostram os estudos do filósofo, físico e matemático italiano Gionvanni Afonso Borelli, que trabalhava em Roma graças ao financiamento da rainha Cristina da Suécia. Sua principal contribuição foi o tratado de *De motu animalium*, publicado em 1680, que continha observações

acerca do voo dos pássaros pelo prisma da leis da física.

Em sua exploração do sobre o funcionamento da máquina corporal, o italiano postulou a presença de um *elemento contráctil* nos músculos, operação desencadeada por processos semelhantes à fermentação química. O matemático considerava o movimento respiratório um processo puramente mecânico, no qual o ar pressionava o fluxo de sangue que atravessava os pulmões. A partir de um jogo dinâmico de manutenção da vida, o ar servia como um instrumento das partículas elásticas que entram no sangue para imprimir-lhe movimento interno (Porter & Vigarello, 2008 [2005]).

Boerhaave, anatomista holandês do século XVII, propôs a ideia segundo a qual os sistemas físicos operavam no conjunto do corpo que, por sua vez, é assimilado como um todo integrado e equilibrado, no qual a pressão e o fluxo de líquido se igualavam. Rejeitando o *modelo da relojoaria* de René Descartes, Boerhaave percebia o corpo como uma rede de vasos e de tubos que continham fluidos que se comunicam e se controlam. A saúde era, portanto, explicada em termos dos níveis e dos movimentos dos fluidos no sistema vascular, e a doença pelo impedimento ou estagnação deste movimento. Esta perspectiva, embora traduzida em um vocabulário mecânico e hidrostático, mantém a antiga insistência do equilíbrio humoral e o retorno ao modelo humoral. Enfim, da física e da química, era esperada a explicação de todos os segredos da vida (Chartier, 1991).

O crescente prestígio das ciências físicas despertou, além disso, a necessidade de medir as operações da máquina corporal. O professor, médico e fisiologia italiano Santorio foi pioneiro no estudo do metabolismo do corpo ao realizar diversas experiências sobre temperatura, respiração e peso. Colocou-se por diversas horas numa imensa balança, de modo a fazer uma série de cálculos sobre o seu próprio peso, de acordo com o alimento ingerido e os excrementos evacuados. O italiano inventou o pêndulo para medir o ritmo do pulso, assim como instrumentos que mensuravam a umidade e a temperatura (Goubert & Roche, 1984).

Nesta seção, observamos que a visão anatômica e fisiológica da representação interna do corpo, alimentada pela fé na ciência das Luzes, tinha por objetivo descobrir as leis da vida. A partir daí iniciou-se uma lenta mudança na observação do corpo doente. A medicina moderna se libertou da visão de um corpo perpassado por simpatias, modelo enraizado na cultura popular. Ao explorar

o imaginário físico, mecânico e químico de seu tempo, a medicina transformou profundamente as representações corporais da época.

Abandonou-se a visão de corpo, produzida na Idade Média, como algo pecaminoso e sempre da ordem da transgressão. Não era mais necessária a prática do açoite ao corpo como forma de limpeza espiritual, o único meio de alcançar o divino. Perdeu-se o medo do corpo pecar e, sobretudo, o medo do corpo feminino como fonte de pecado. Não se fugia mais de tudo o que levava à falta de controle das paixões, a perda do harmonioso.

A medicina promoveu a liberação do corpo humano. Se antes a análise da interioridade das vísceras do corpo era vista como um pecado mortal, sujeito à prisão a prisão perpétua, agora a legitimação desse ato é o que promovia a produção do conhecimento, do discurso médico.

A seguir abordaremos o corpo feminino, discutiremos o lugar designado à mulher no espaço social contemporâneo. E faremos algumas considerações sobre formações grupais e sua potência, uma vez que é neste terreno que a nossa pesquisa se desenvolve.



Capítulo II – Do individual ao grupal: Corpo, grupo e regulação

Cada um de nós é vários, e muitos, é uma prolixidade de si mesmos.

Na vasta colônia de nosso ser há muitas espécies,
pensando e sentindo diferentemente.

Fernando Pessoa

Após uma breve contextualização do corpo, em sua vertente social, na história da humanidade, nos propomos, no presente capítulo, a estudar três tópicos que dão continuidade ao que foi até então explorado: o corpo feminino, o corpo psíquico e o grupo enquanto dispositivo de potência.

Inicialmente, pretendemos investigar a relação entre o nascimento do eu e o corpo. Entendemos que o eu habita um corpo e, por isso, este tem influência direta na formação daquele. Para entender como a experiência sensorial domina a cena subjetiva, revisitamos o modo como alguns autores trataram a relação do eu com o corpo, como Freud, Anzieu, Dolto e Winnicott.

Em seguida, buscamos compreender de que maneira o corpo feminino se insere na cena contemporânea. Iniciamos com uma breve história das representações do corpo feminino para, na sequência, examinar o que se define como feminilidade nos dias de hoje e identificar formas de submissão e de resistência. Para isso, utilizaremos autores como Eco, Del Priore, Novaes e Remaury.

Na parte final deste capítulo, investigamos como se dá a formação do grupo e a sua finalidade enquanto dispositivo de potência e de resistência. Quando o grupo reúne pessoas com sofrimentos semelhantes e objetivos similares, se torna muito mais forte e potente. Os autores Pichon-Rivière, Lewin e Bion nos ajudam a entender as formações e os tipos grupais.

2.1

O corpo psíquico

Para Freud (1969 [1923]), o *eu* é, desde suas origens, um *eu* corporal, já que a sua fundação se encontra no âmbito das experiências somáticas e nas trocas que se dão a partir da relação com o ambiente social. São esses dois acontecimentos que organizam a matriz simbólica do sujeito. Os psicanalistas pós-freudianos têm buscado enfatizar a articulação da dimensão sensorial como registro representacional na gênese do psiquismo. Tal vínculo restitui o lugar de ancoragem do sentimento de eu.

A psicanálise se volta para o estudo das relações de objeto mais primitivas, de modo a compreender a função que ela desempenha na constituição do

psiquismo. Os vínculos primários resgatam o papel do corpo na origem do *eu*, isto é, os processos de integração mente-corpo fundamentam a emergência do eu (Leo & Vilhena, 2010).

O plano da experiência sensorial domina a cena subjetiva do sujeito, sobretudo nos estágios pré-genitais e pré-verbais do desenvolvimento individual. Nesse contexto, é a partir do papel fundamental da figura materna, que abarca a interação física entre o seu corpo e o do seu bebê, que se torna possível a configuração do eu e do objeto (Freud, 1969 [1923]).

Anzieu (1988) afirma que as sensações cutâneas despertam o sistema percepção-consciência, introduzindo um sentimento global e episódico de existência e possibilitando a criação de um espaço psíquico originário. Na medida em que o sistema percepção-consciência arcaico pressupõe uma experiência pré-reflexiva, a organização funcional se encontra ancorada nos processos somáticos. O autor chama esse processo de *consciência corporal*. Tudo que é da ordem do psíquico, se desenvolve em constante referência à experiência somática (idem).

Anzieu (1998) apresenta o corpo do bebê enquanto transcendente da ordem puramente biológica e ascendente ao registro do complexo pulsional. Para ele, é assim que o psiquismo é *con-figurado*. Freud (1969 [1915]) afirma que o organismo vivo recebe quantidades de excitações provenientes tanto do interior do corpo quanto do exterior. Os estímulos que provêm do interior corpóreo (fonte endógena), os chamados pulsionais, têm uma força (*Drang*) de atuação constante. Já os estímulos que provêm do exterior, os chamados físicos, estariam mais próximos do modelo fisiológico e funcionariam segundo o padrão do arco-reflexo. Assim sendo, seriam resultado de uma força de choque momentânea (Freud, 1969 [1915]).

É a partir da aquisição da capacidade de diferenciar estímulos externos daqueles provenientes do interior do corpo e de construir reações distintas para cada um deles, que o indivíduo cria um *dentro* e um *fora*. A atividade primária de diferenciação é regulada por sentimentos pertencentes à série prazer-desprazer. Aquilo que é vivenciado como prazeroso é incorporado ao Ego, enquanto que aquilo que causa desprazer é expulso através do mecanismo de projeção e, por isso, é constituído como *não-Eu*. O complexo universo sensorial correlaciona os estímulos externos às excitações pulsionais, demandando um sistema percepção-consciência capaz de transformar o vivido e o aprendido/percebido em marcas ou

indicações de percepções que, posteriormente, serão organizados em traços mnêmicos (Freud, 1969 [1915]). Os traços de memória seriam as primeiras transcrições inconscientes da experiência somática no espaço psíquico originário.]

No início da experiência neonatal, o bebê não é capaz de perceber a si mesmo e aos objetos do mundo que o cerca. Ou seja, tanto a percepção do seu próprio corpo quanto à do corpo materno se dão de maneira fragmentada e em partes isoladas, tais como os objetos parciais (seio, fezes, pênis). Essas percepções, despedaçadas e confusas, próprias do funcionamento autoerótico do estado de narcisismo primordial, posteriormente cedem lugar a uma percepção do conjunto. A conquista de uma percepção global de si e do objeto é determinada por uma síntese de dados sensoriais apreendidos primariamente. Os cuidados repetidos cotidianamente com o bebê, acompanhados pelo carinho e amor materno, representam experiências sensoriais importantes na conquista da síntese perceptiva, visto que contribuem para a integração narcísica do Eu. A percepção do objeto como não-Eu e o desenvolvimento da capacidade de usar símbolos e de pensar também resultam desse processo (Freud, 1969 [1915]).

Além disso, as sensações táteis se diferenciam dos demais registros sensoriais por fornecerem tanto uma percepção interna quanto externa. A bipolaridade tátil prepara o desdobramento reflexivo do Ego e, por isso, é precursora do psiquismo e da subjetivação. Aliás, é o modelo da reflexividade tátil que servirá de base para a construção de outras reflexividades, tais como as sensoriais, que englobam o escutar, o emitir sons, o aspirar o seu próprio odor ou o olhar-se no espelho, e as ligadas ao pensamento. Assim sendo, o ego é resultado de uma projeção mental da superfície corporal, e o corpóreo representa as superfícies do aparelho mental (Freud, 1969 [1923]).

As pulsões do Id derivam, por apoio e transformação, dos instintos biológicos. A palavra é, em última análise, o traço mnêmico daquilo que foi ouvido. O desenvolvimento do maior órgão sensorial do corpo, a pele, se inicia muito precocemente. Desde quando nascem, os bebês são extremamente sensíveis às variações de temperatura, à mudanças de textura e de umidade (Freud, 1969 [1923]). Leboyer (1995 [1976]) nos lembra que as trocas táteis, vividas corpo-a-corpo entre a mãe e o seu bebê, tendem a instaurar o universo sensório, inicialmente tão perturbador. Ao determinarem um padrão rítmico de sintonia interafetiva agradável, favorecem o estabelecimento da experiência de

mutualidade e a modulação da quantidade de excitação experimentada.

Winnicott (1975 [1967]) sugere que o funcionamento psíquico emerge a partir da elaboração das funções corporais de todos os tipos. Ao catalogar memórias desde os primórdios do seu funcionamento, através de uma base cerebral saudável, é possível construir ligações entre o passado, o presente e o futuro. Para o autor, “*o corpo vivo, com seus limites, e com um interior e um exterior, é sentido pelo indivíduo formando o núcleo do self imaginativo*” (Winnicott, 1975 [1967], p.140), já que “*tudo o que é físico é imaginativamente elaborado, investido de uma qualidade*” (idem, p.140).

Gilberto Safra (1999) corrobora o pensamento winnicottiano ao afirmar que é o envelope corpóreo que dá ao *infans* a vivência de um lugar e de uma extensão na vida. De modo muito gradual, se estabelece uma organização de *self* bidimensional, já que, neste momento, o *self* é sinônimo de calor, textura, dureza etc. As falhas da localização da psique no corpo estão associadas aos cuidados dispensados pela figura materna ao bebê. Se esta experiência provoca um sentimento de desesperança por parte do *infans*, pode ser que ocorra um enfraquecimento da psique no corpo, o que conduz a uma sensação de despersonalização ou não encarnação. O autor britânico salienta que os estados dissociativos impedem a elaboração imaginativa do funcionamento corporal e de sua posterior simbolização.

Além disso, as fronteiras do envelope corporal, que determinam os limites do psiquismo, ficam difusas e não muito bem delimitadas (Winnicott, 1975 [1967]). Para o psicanalista húngaro Sándor Ferenczi (1992 [1934]), o corpo entra em cena a partir de representações de vivências que não são acessíveis por meio da linguagem. A lembrança fica impressa no corpo e é somente no corpo que pode ser despertada. A presença de marcas sensíveis coexiste com marcas simbólicas. Vivenciadas muito precocemente e mais tarde esquecidas, as impressões primárias, embora endopsíquicas, resultam do conjunto de experiências vividas pelo sujeito.

Ferenczi as classifica enquanto marcas perceptivo-sensório-motoras das vivências primordiais (1992 [1934]), reforçando a ideia freudiana de que os traumas consistem em experiências somáticas ou percepções sensoriais de ordem visual ou auditiva (Freud, 1969 [1939]). Já Winnicott nos lembra que “*as memórias são construídas a partir de inúmeras impressões sensoriais, associadas*

à atividade de amamentação e ao encontro com o objeto” (Winnicott, 1975 [1967]).

Aulagnier (1999) realiza um interessante trabalho sobre as relações corpo-psique. Para ela, o corpo surge como cenário originário de um personagem muito especial: o Eu. Toda história se constrói a partir do nascimento de um corpo que é investido libidinalmente. A autora apresenta a tese do *autoengendramento*. Enquanto o espaço psíquico e o espaço somático se encontram indissociáveis, a psique imputa à atividade das zonas sensoriais o poder de engendrar suas experiências e seus próprios movimentos de investimento e de desinvestimento. Ou seja, a realidade interna e a externa serão autoengendradas pela atividade sensorial. O encontro com o corpo materno é o que fornece condições de elaborar imaginativamente as funções corporais vivenciadas. Isso significa que a unidade corporal é conquistada por meio da presença de um outro que instaura o corpo psíquico (Aulagnier, 1999).

A instauração do aparelho psíquico em vida condiciona-se à atividade dos órgãos de sentido. A vida psíquica encontra na dimensão da experiência sensorial a sua primeira condição de autoapresentar a sua propriedade de organização viva. Aulagnier (1999) sublinha que os primeiros elementos a serem inscritos na psique originária constituem o produto da metabolização das primeiras informações trazidas pela atividade sensorial. Neste início, o objeto ainda não existe psiquicamente, a não ser pelo seu único poder de modificar a resposta sensorial-somática. Além disso, a possibilidade de uma zona sensorial transformar-se em zona erógena é atribuída ao poder dos sentidos de afetar a psique (Aulagnier, 1999). A escrita dos processos psíquicos originários é um pictograma: “*única figuração que a psique pode forjar do seu próprio espaço, dos seus próprios experimentos afetivos, das suas próprias produções*” (Aulagnier, 1999, p.21). O pictograma é a figuração de um corpo-mundo.

Dolto (1984) propõe a ideia de uma *imagem inconsciente do corpo*, que serve de sustentação imaginária para as diversas vivências corporais do indivíduo, visto que é construída através das experiências intercorporais com os objetos relacionais. O mundo do bebê é o mundo carnal feito de percepções e de trocas, como, por exemplo, o ato de carregá-lo em corporeidade. Através dos cuidados repetidos dispensados pelo objeto materno, as zonas de comunicação substancial (boca, ânus etc) receberão um valor de troca. É a presença do semelhante,

mediatizada pelos referenciais sensoriais, que possibilitará a criação de uma *imagem inconsciente do corpo*, expressão de investimento da libido.

Dolto (1984) diferencia *esquema corporal* de *imagem inconsciente do corpo*. O esquema corporal é o identificador do indivíduo como representante da espécie, apresentando-se mais ou menos idêntico em todas as crianças da mesma idade. É o esteio e o intérprete da imagem corpórea. A imagem corporal inconsciente, por outro lado, é individual e singular, já que advém da história pessoal e da relação libidinal marcada por sensações erógenas vividas no encontro com o objeto. Nas palavras da autora, "*a imagem do corpo é aquilo em que se inscrevem as experiências relacionais da necessidade e do desejo*" (Dolto, 1984, p.23). Em outras palavras, sem um mediador humano, a experiência corporal sensorial institui apenas uma cartografia anatômica ou um esquema corporal; não estrutura, no entanto, a imagem psíquica do corpo enquanto cartografia do desejo.

Apoiada em Roussillon, Vilhena (2018), afirma que a fim de que sejam inscritas na linguagem verbal, as experiências precoces devem inscrever-se, primeiramente, de maneira pré-verbal ou mesmo não verbal. O autor é enfático ao assinalar que não há como realizar uma inscrição diretamente no verbal sem que ela passe primeiramente pelo corporal ou pelos sentidos.

Anzieu (1988) cria o conceito de *Eu-pele*, corroborando as concepções de Freud, Dolto e Aulagnier a respeito do Eu. Sobre isso, declara "*por Eu-pele designo uma representação de que serve o Eu da criança durante fases precoces do seu desenvolvimento para se representar a si mesma como Eu que contém os conteúdos psíquicos, a partir de sua experiência da superfície do corpo*" (Anzieu, 1988, p.61). A instauração do Eu-pele corresponde à necessidade de constituição de um envelope narcísico primário que assegure o bem-estar de base do aparelho psíquico. Se toda atividade psíquica se apoia sobre a função biológica, o funcionamento corporal é transposto para o plano mental, que possibilita a elaboração imaginativa da função.

Anzieu (1988) pensa no conceito de Eu-pele apoiado em várias funções da pele, tais como a primeira bolsa que contém e retém em seu interior o bom e o pleno armazenados pelo aleitamento, pelo cuidado e pelo banho de palavras; a pele enquanto interface que demarca o limite com o fora e protege contra agressões; a pele tendo a função de comunicação primária com o meio circundante, propiciando o estabelecimento de relações significantes a partir da

superfície de inscrição de traços deixados por tal relação. Além disso, a pele tem a função de sustentação, sendo uma parte do materno introjetado, particularmente as mãos, de modo a manter o psiquismo em estado de unidade, tal qual a mãe assegura, com a finalidade de manter integrado o corpo do seu bebê; e a função de continente, exercida através dos cuidados corporais dispensados à criança pela figura materna.

Assim sendo, o Eu-pele consiste em uma estrutura intermediária do aparelho psíquico. Intermediária no sentido estrutural e que realiza uma inclusão mútua de psiquismos na organização fusional primitiva e na diferenciação das instâncias psíquicas que corresponde à segunda tópica freudiana: Id, Ego e Superego (Anzieu, 1988). Leboyer, afirma que “*é preciso dar atenção a esta pele, nutrí-la. Com amor. Mas não com cremes*” (Leboyer, 1995 [1976], p.22). O corpo aparece, portanto, para além da sua dimensão estritamente biológica, uma vez que fornece a ancoragem para o suporte do psíquico. A relação originária corpo-psique evoca a matriz fundadora do Eu como o corpóreo (Leo & Vilhena, 2010).

Segundo Vilhena (2018a) a pele é uma espécie de superfície na qual os mundos interno e externo imprimem seus conflitos. Chamando a atenção para os últimos trabalhos de Anzieu (1988) vai lembrar que:

A pele como envelope do corpo e o Eu como envelope do aparelho psíquico são reveladores dos limites fronteiros, organizadores da estrutura do sujeito e exercem, juntos, a função de contenção, de marcador de limite e contingenciamento entre o interno e o externo e também da comunicação com o outro, instaurando uma dimensão alteritária e simbólica (p.218).

Ao apropriar-se de um corpo que, anteriormente, foi significado libidinalmente pelo outro, a criança passa a dispor de uma vida imaginativa que lhe possibilita ocupar o vazio da ausência deste outro com a capacidade de sonhar e de, futuramente, simbolizar (Leo & Vilhena, 2010). Segundo o poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade, o “*meu corpo não é meu; é ilusão de outro ser*” (1984, p.07).

Nesta seção, buscamos compreender de que maneira a experiência do corpo e sua relação com o mundo influenciam a criação e a estruturação do eu. Na seção seguinte, voltamos nossa atenção especificamente para a relação do corpo feminino com os padrões estabelecidos em diferentes contextos e épocas históricas.

2.2

A história do corpo feminino

Qual lugar designado à mulher no espaço social? O quanto ambas se imbricam e se confundem? Abordar as representações acerca do feminino em nossa cultura é abrir uma discussão que associa mulher e beleza desde a Antiguidade. O entrelaçamento entre o vocábulo beleza e tudo o que se refere ao campo da feminilidade nos parece tão antigo quanto a própria civilização. Não à toa a palavra pertence ao gênero feminino. No Dicionário da Língua Portuguesa do Aurélio Buarque de Holanda, o significante beleza expressa "*qualidade do que é belo; da coisa bela ou agradável; da mulher bela*" e aponta sinônimos tais como beldade, encanto, formosura, grandiosidade, harmonia, imponência, perfeição, proporção, simetria, correto, bondade e excelência (1986, p. 246).

A história do corpo feminino é uma história de dominação que se revela a partir dos critérios da estética. Na Grécia Antiga, a Beleza não tinha um estatuto autônomo. Faltava aos gregos uma teoria da Beleza e uma estética propriamente dita. Não por acaso, a Beleza encontrava-se sempre associada a outras qualidades, tais como justiça, medida e conveniência. A representação clássica da Beleza é, na realidade, fictícia e produzida pela projeção de valores culturais de determinada época. O termo grego *kalón*, que designa *belo*, era frequentemente utilizado na seguinte expressão: "*kalón é aquilo que agrada, que suscita admiração e atrai o olhar*" (Eco, 2002 [1932], p.39). Isto significa que o belo é sempre desejável, na medida em que "*aquilo que é belo é amado e o que não é belo, não é amado*" (idem).

O objeto belo, em virtude de sua forma, deleita os sentidos, e, em particular, o olhar e a audição. A primeira compreensão da Beleza é ligada ao cosmo, representado nas esculturas, cujas medidas e simetrias entre as partes eram vistas como sinais de imponência, perfeição, formosura e graça. Ao mirar a Beleza, os gregos entravam em contato com a Verdade. Na criação de uma escultura, os artistas realizam uma pesquisa empírica com a finalidade de produzir a expressão de uma Beleza viva. Notamos a importância do equilíbrio entre a representação realista da Beleza na arte e as formas humanas. A arte busca uma Beleza ideal, operando uma síntese de corpos vivos, na qual se exprime uma Beleza psicofísica entre o corpo e a alma. Como anuncia Safo, o belo é, pois,

“aquilo que se ama (...) que será bom para sempre” (Eco, 2002 [1932], p.47).

Os filósofos gregos dividiam a Beleza em três categorias estéticas: a Beleza ideal (representa a natureza), a Beleza espiritual (exprime a alma) e a Beleza funcional (representa o homem). Suas concepções perduraram por muitos séculos e nasceram da posição platônica a respeito da Beleza: Beleza como harmonia e proporção das partes derivada de Pitágoras e a Beleza como esplendor, exposta no Fedro. Destas, a Beleza da forma geométrica, baseada na concepção matemática do universo, permanecerá por séculos.

A Beleza no mundo grego e latino era sinônimo de proporcionalidade e amabilidade da cor e da luz. Notamos uma clara junção de identidade entre Forma e Beleza. Pitágoras, no século VI a.C., irá aglutinar a cosmologia, a matemática, a ciência natural e a estética. Para ele, o princípio de todas as coisas era o número, único capaz de limitar a realidade, dando-lhe ordem e compreensão. Esta é pré-condição de existência e de beleza. Isso significa que a harmonia consistia, em primeiro plano, na oposição entre par e ímpar, unidade e multiplicidade, limitado e ilimitado, direita e esquerda, masculino e feminino, quadrado e retângulo e assim por diante. Na oposição entre os dois contrários, apenas um deles representa a perfeição: o ímpar, o masculino, a reta e o quadrado representam o bom e o belo. As realidades opostas indicam o erro, o mal e a desarmonia (Eco, 2002 [1932]).

A ideia de um equilíbrio entre duas entidades opostas que neutralizam uma a outra nasce da teoria de Pitágoras entre os séculos V e IV a.C. que testemunha a polaridade entre dois aspectos como contraditórios entre si, mas que se tornavam harmônicos na medida em que se contrapunham, pois geravam uma simetria equilibrada. Assim, o artista criava uma donzela com os olhos iguais e as tranças uniformemente distribuídas, bem como os seios, as pernas e os braços, elaborados com a justeza equivalente. A ideia rígida da proporcionalidade da Beleza atravessa a Idade Média, e São Tomás de Aquino nos recorda que à Beleza são imprescindíveis duas características: a proporção e a integridade. Neste contexto, a Beleza dos monstros, isto é, o Feio, ocupa o lugar de antitético ao do Belo, na medida em que representa uma desarmonia que viola as regras da proporcionalidade, tanto física quanto moral que fundamenta a Beleza (Eco, 2002 [1932]). É como se constituísse uma falta que retira de um ser aquilo que, por natureza, ele deveria ter.

Eco (2007) assevera que feiúra enseja rejeição, discriminação, solidão e abandono. O termo feiura tem sua raiz no latim *foeditas*, cujo significado é sujeira e vergonha. No francês, *laideur* é uma derivação do verbo *laedere* que, em latim, denota ferir. No alemão, a palavra utilizada para designar feiura é *hässlichkeit*, que deriva-se *sehass*, ódio em português. No dicionário de Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda (1986), o termo feio é definido como (1) disforme e desproporcionado, (2) desventuroso, triste e escuro e (3) indecoroso, torpe e vil.

O Feio é desarmônico, desventuroso, desproporcionado e moralmente indecoroso, o que marca seu lugar de modo qualitativamente negativo. O adjetivo disforme, um dos significados do termo feio, indica monstruoso e horrendo e, o que mais chama a nossa atenção, representa aquele que foi tirado de sua forma original ou é sem forma. O pensamento socrático já marcava categoricamente que as coisas feias não participam do mundo inteligível, o que nos induz a pensar que o feio é destituído de qualquer qualidade positiva ou otimista (Eco, 2007).

Notamos com isso que, desde a etiologia do termo, feio recebe o significado e a representação de inferior. Para o filósofo Charles Feitosa, a feiúra é ser algo a ser, no mínimo, extirpado ou melhorado (Feitosa, 2004). O feio não é sequer passível de representação, sendo destituído de uma identidade. Pensar o feio é uma forma de pensar o nada ou de nada pensar. Platão afirma que a feiura humana é uma manifestação afetiva perturbada e uma irrupção do irracional, o que conduz a uma perda de identidade. Aristóteles declara, por sua vez, que todo homem tem três desejos: ser saudável, ser rico por meios honestos e ser belo. Para o filósofo grego, “*a beleza pessoal é uma recomendação muito melhor do que qualquer carta de recomendação*” (Eco, 2007, p.330).

Revistas e jornais contemporâneos, metáforas do olhar social, são muito enfáticos ao negarem aos gordos o direito de uma vida plena de prazeres. A eles são reservados o *não-lugar* e o alijamento social. Nas palavras de Feitosa, “*o feio agride o olhar*” (Feitosa, 2004, p.30). O autor pensa, ainda, no gordo como um corpo em trânsito no sentido de uma manifestação secundária do processo de *vir a ser belo*. Um corpo evanescente que não pode existir senão em processo de emagrecimento e de aprimoramento. Sua identidade só pode ser exercida plenamente quando seu corpo encontrar um lugar social, isto é, quando for ausente de gordura. Considerado uma cópia mal-acabada dos que representam o ideal de beleza vigente, a feiura remete à finitude, incompletude, velhice e à

morte.

A representação do Feio, embora repugnante em seu estado natural, é fascinante quando descrito de maneira artística, que torna-o aceitável e até agradável, uma vez que exprime *belamente* a sua feiura. Os seres disformes lendários, descritos pelos viajantes nos clássicos *O romance de Alexandre* ou *A história natural de Plínio*, representam homens e animais monstruosos que povoavam bestiários helenísticos e medievais. O monstruoso insinua-se na harmonia da criação como um elemento de perturbação e de deformação. Porém, na passagem do século XVI ao XVII, entre as Idades Média e Moderna, a atitude com relação à aberração modifica-se na medida em que o mostro perde a sua carga simbólica de desordem e irregularidade, sendo visto, pois, com curiosidade natural. O problema já não gira mais em torno de caracterizá-lo como feio ou belo, mas de estudá-lo em sua forma e em sua anatomia. O critério passa a ser científico e o interesse, naturalístico. Estamos no contexto de exploração natural do mundo, o que modifica a visão do corpo e da beleza radicalmente (Eco, 2002 [1932]).

Antes da visão naturalista do mundo, a beleza feminina e o desejo da mulher eram vistos como causadores de mortes, pragas, dores e doenças no mito da caixa de Pandora (Bulfinch, 2006). A tradição judaico-cristã também atribui à mulher os males do mundo: foi Eva quem cedeu às tentações do corpo e seduziu Adão, o que resultou na expulsão de ambos do Paraíso. Constatamos que é sempre para a sexualidade feminina que o demônio dirige o seu olhar, de modo a marcar seu corpo com o estigma do mal e da culpa pelo pecado. Consoante a esta ideia, durante toda a Idade Média, a beleza feminina, sendo associada a uma essência impura, leviana e vil, era vista como uma armadilha do pecado e uma tentação diabólica. Perigosa por sua beleza, a mulher inspirava toda sorte de preocupação dos pregadores católicos, que associavam seu corpo, sua beleza e sua sexualidade a um instrumento do pecado e às forças escuras (Del Priore, 2009).

A forte regulação que incide sobre o corpo feminino aparece desde o início da história da civilização do mundo. O corpo é o lugar de atravessamentos culturais, artísticos, filosóficos, psicológicos, políticos, econômicos e históricos. A carne é historicada e as lógicas sociais se imbricam na corporeidade. Como aponta magistralmente Barthes, “*o meu próprio corpo é um corpo social*” (Barthes, 1982, p.450). As imagens que atravessam o corpo evoluem em

consonância com a cultura. O desenvolvimento tecnológico, por exemplo, desenvolve máquinas que cada vez mais difundem imagens corporais.

O olhar público explora a anatomia humana, ampliando-a, dissecando-a e fragmentando-a incansavelmente. O controle exercido através da fiscalização de um olhar minucioso acerca da aparência, legitimado pelo discurso médico científico, regulamenta as diferenças e, principalmente, determina padrões estéticos em termos do que é considerado como próprio ou impróprio, adequado ou inadequado, normal ou anormal (Novaes, 2010). O controle da aparência traduz-se pela atribuição de características estéticas, julgamentos morais e significados sociais, como bem sugere Durif: “*o corpo torna-se álibi de sua própria imagem*“ (Durif, 1990, p.15).

Notamos de forma muito clara e precisa o quanto a sociedade torna-se mais tolerável e condescendente com a feiura masculina, ao passo que o olhar lançado ao corpo da mulher é inquestionavelmente mais persecutório. As instâncias reguladoras fazem muito mais concessão aos sinais de desleixo masculino do que ao feminino. Neste universo, a rigidez é de tal ordem que não há justificativa plausível para o não atendimento dos imperativos da beleza. Na medida em que o desvio com relação ao padrão de beleza no universo masculino é vinculado à falta de tempo, em função do ritmo atribulado do trabalho, no universo feminino, não cultivar a beleza é claramente um sinal de ausência de vaidade e, portanto, um qualitativo depreciativo da moral (Novaes, 2010).

O impacto que a feiura tem sobre a imagem de uma mulher é a de uma *perda da identidade*: ser feia é ser menos feminina. Remaury (2000) aponta como a tríade juventude/saúde/beleza define o feminino com uma força sem precedentes. Com isso, a mulher tornou-se condenada a *ser apenas um corpo*. Reduzida a sua anatomia, o corpo da mulher adquire um valor social, o que traz como consequência a sua minuciosa regulação (Novaes, 2006). Del Priore (2009) acentua que a mulher sofre de inúmeras prescrições, mas não mais do marido, padre ou médico como outrora, e sim do discurso jornalístico e publicitário.

O envelope corporal torna-se, assim, um grande espetáculo, uma vez que a estrutura de funcionamento da civilização apresenta-se como uma imagem totalizante abastecida de corpos ideias, recheados de acessórios fantasmáticos com os quais o sujeito moderno é *convidado* - diríamos forçosamente - a se identificar. Com isso, o corpo feminino se desnatura para entrar em cena em consonância

com os modelos vigentes e com o poder das normas organizadoras do *ethos* sociocultural (Novaes, 2006).

Anzieu (1988) fornece uma noção de corpo como uma espécie de cartografia. O corpo é apreendido como uma atmosfera cuja textura espacial é plástica, de modo a assumir a forma de inúmeros invólucros cuja pele serve de interface para a inscrição de diversas mensagens. Gilman (1999) formula a seguinte pergunta: “*conviver com o defeito ou mudá-lo?*” (p.45). Para a autora, vivemos em um contexto no qual é preciso disfarçar urgentemente o traço estigmatizante para que o sujeito se sinta reintegrado socialmente.

Inferimos, com isso, que é próprio da contemporaneidade ter o corpo como um lócus primordial de investimento, sendo a aparência que ele ostenta o capital mais precioso e a moeda de troca mais valiosa. Com isso, o corpo adquire o status de uma obra de arte e passa a ser cuidado como tal. Em outras palavras, o corpo virou uma obra de arte a ser compartilhada e admirada (Novaes, 2010).

Ortega (2003) assinala o culto ao corpo desencarnado como aquele que é, sobretudo, um corpo *fatfree*. Isto é, livre de doenças, de deficiências, do seu peso e da morte. Negando sua finitude, assemelha-se aos antigos deuses gregos, os quais não eram visitados pelo tempo. É o corpo da pureza digital do *Photoshop*, caracterizado por um corpo desencarnado, ou seja, chapado, oco e sem conteúdo, mas também sem mazelas ou odores e com a textura lisa da página de uma revista ou da temperatura gelada da tela de um computador. Com isso, seu uso limita-se ao registro do olhar: *um corpo apenas para ser visto*.

Enfatizamos o quanto o corpo se tornou rigorosamente um capital, cujo status é definido a partir das insígnias de belo - diga-se de passagem, fino e ausente e gordura - que carrega consigo. Indubitavelmente, no universo feminino, o tema magro versus gordo faz parte da questão da beleza. Nesse contexto, em vista das inúmeras pesquisas e recursos disponíveis, já não há mais desculpas para não se tornar. O culto à beleza torna-se ainda mais inexorável.

A partir da década de 40, o peso transforma-se no critério fundamental da beleza e da saúde. Assim, uma nova categoria de exclusão é criada: a feiura, que foge completamente da aparência de felicidade. Sublinhamos que a beleza reaparece como valor e moeda de troca. Ou seja, a beleza é um capital social (Novaes, 2006).

O corpo, como sinônimo de beleza e, tal qual nos informam as revistas,

como capital, deve ser investido e duramente trabalhado para que possa ser valorizado e possuir condições básicas de competitividade. Como assinala o psicanalista Jurandir Freire Costa, “*o corpo feminino tornou-se um dos mais belos objetos de consumo no capitalismo atual*” (Costa, 1985, p.154). A dimensão de regulação e de controle das práticas corporais impele o sujeito a servir ao seu próprio corpo ao invés de servir-se dele.

Segundo Perrot (1984), na medida em que há uma intensificação da exposição do corpo, a atenção voltada para a pele aumenta, acentuando a rotina dos cuidados com a aparência. O autor cunha o conceito de *ortopedia mental* para designar a tentativa frenética de formatação e de adequação às normas e padrões vigentes. Para ele, esta é uma ordem ainda mais tirânica dos que as impostas anteriormente ao feminino, pois em períodos passados eram as roupas (espartilhos, vestidos e sapatos) que aprisionavam os corpos, hoje são elas que se aprisionam no corpo, na justeza de suas reduzidas medidas.

Vigarello (2006) afirma que o incessante trabalho sobre a imagem parece uma tentativa incansável de pacificação consigo mesmo, como a busca de uma verdadeira coerência interna. Dessa forma, o corpo vira um parceiro que deve ser, a todo custo, tranquilizado e pacificado. Além disso, se o corpo materializa a parte mais íntima de si, sobre ele deve-se trabalhar com a finalidade de trabalhar sobre si mesmo.

Vilhena & Medeiros (2006) indagam porque os sujeitos sustentam este lugar de mercadoria estética para si próprios. Segundo os autores não podemos atribuir à Cultura um lugar fora dos sujeitos, ou exclusivamente, a eles transcendente. Podemos, sim, pensar na demanda do outro influenciando as vontades. Porém, ainda melhor, é pensar no tanto de gozo que os sujeitos fruem neste lugar de objeto estético.

2.3

O grupo enquanto dispositivo de potência

Conforme mencionamos anteriormente esta pesquisa tem como pano de fundo um ambiente virtual grupal, por esta razão acreditamos ser importante fazer uma breve digressão sobre seus modos de funcionamento e sobre a potência dos mesmos.

Nesta seção, abordaremos a questão do grupo enquanto um dispositivo de potência que cria possibilidades de metamorfoses. Neste cenário, o grupo não é visto enquanto entidade abstrata *a priori* que se fecha em o seu próprio funcionamento. No lugar da lógica molar conectada em unidades processuais, temos as linhas de forças que, na permanente tensão, produzem novos fluxos subjetivos. Assim sendo, o dispositivo produz mudanças no cotidiano das instituições e desestabiliza as rígidas estruturas, criando novos modos de ser e de se fazer (Corbisier, 2011).

No Dicionário da Língua Portuguesa do Aurélio Buarque de Holanda (1986), o termo dispositivo é aquilo que contém disposição, ordem, preceito, regra, prescrição ou artigo. Essa definição nos remete à elucidação acerca do dispositivo proposto por Deleuze: “*de início um novelo, um conjuro multilinear composto por linhas de natureza diferentes*” (Deleuze, 1988, p.86). Barros (2007) acredita que o grupo é mais do que a soma das partes, tendendo ao equilíbrio e configurando um campo dinâmico de forças pensadas em relação ao todo.

Lewin (1970) assevera que o grupo é formado por um agregado de indivíduos, sendo a grupalidade uma qualidade inalienável do ser humano por ser uma totalidade psicológica e, portanto, uma unidade indivisa (Lewin, 1970 [1935]). Nesta lógica, a singularidade dos participantes desaparece em função do grupo, tomado como um ser que ganha vida própria, adquirindo contornos de um porta-voz do coletivo, como se a fala dos participantes fosse a mesma.

Bion (1973), afirma que o grupo é um objeto de investimento pulsional, um lugar de intercâmbio entre inconscientes que produzem fantasmas (Bion, 1973). Em consonância com os teóricos citados, Pichon-Rivière afirma que o grupo é um conjunto de pessoas ligadas entre si por uma constante de tempo e de espaço, articuladas por sua mútua representação interna (Pichon-Rivière, (2005 [1986])). As definições acima descritas demonstram uma concepção de grupo fundada no modo de subjetivação do século XIX, contexto em que a noção de indivíduo e de individualidade predomina enquanto forma de expressão da subjetividade. O grupo recebe uma representação de totalidade, sob a forma de estrutura e de unidade. O grupo é o indivíduo e, simultaneamente, a sociedade, o que nos leva a pensar em uma forma de funcionamento que independe dos movimentos que o produziram. Assim sendo, a ideia de invariância e de um lugar universal está na base desta concepção (Barros, 2007).

Se os dispositivos são compostos por máquinas que fazem ver e falar, a realidade é construída à luz dos regimes discursivos. O saber é a combinação entre os desníveis de um extrato, não havendo nada antes ou por debaixo dele. Isto é, cada formação histórica conforma uma região de visibilidade e campos de dizibilidade, produzindo únicas e diferentes maneiras de se sentir, se perceber ou se dizer a experiência. Em cada extrato histórico existem camadas de coisas e de palavras, de formas e de substâncias, que dizem respeito àquela época original (Deleuze, 1988).

Pensado dessa forma, o grupo é tomado por um emaranhado de linhas que se inter cruzam, tecendo um labirinto de histórias conectados à processualidades. Como um labirinto constituído de diversas histórias que navegam e se misturam, o dispositivo conecta-se a processualidades e não à unidades ou a totalidades. Por isso, é fundamental debruçar-se sobre as linhas que o compõem e o atravessam para “*rachar as palavras, rachar as coisas, rachar o grupo*” (Deleuze, 1988, p.89). Se o grupo é formado por um conjunto de linhas que se interconectam, é preciso, para compreendê-lo, fragmentá-lo, de modo a alcançar os traçados que o moldam e o atravessam (Foucault, 2014 [1969]). Alinhada a esse raciocínio, Barros afirma que

no dispositivo, o rastreamento das forças em jogo se faz pelo mapeamento da manutenção/desconstrução das instituições, da naturalização/desnaturalização dos modos de viver/sentir, dos acompanhamentos dos fluxos que se deslocam no tempo, produzindo modificações nos territórios constituído (Barros, 2007, p.187).

As linhas de força são organizadas em torno dos atos de expansão e de implosão, localizando o sujeito no intermediário, no entre. No universo das linhas, a lógica da disposição entre as partes se dilui, dando lugar às bifurcações divergentes. Assim sendo, as linhas são formas de invenção dos modos de existir (Foucault, 2014 [1969]). Na medida em que a dimensão de si não está determinada *a priori*, a linha de subjetivação é um processo, e o dispositivo de grupo incide justamente nessa linha de subjetivação do indivíduo (Deleuze, 1988). O trabalho em grupo envolve pessoas diferentes com modos de existências diversos, criando um vasto campo de confrontos e de interrogações que se propagam em meio às incertezas e ao conflito (Foucault, 2014 [1969]).

Para Barros (2007), estar em grupo propicia a experiência de ouvir o outro, de forma a entrar em contato com modos de subjetivação, de existência, de afetos

e de universos diferentes. Ao incitar um espaço para viver as angústias, penetra em campos fluidos, “*criando contato com outros-de-si e abrindo canais de contato com o coletivo*” (p.189). Com isso, o trabalho dos grupos se dá por meio do desembaraçamento das linhas que o compõem. Para a pesquisadora, não há sentidos a serem revelados e sim sentidos a serem criados, já que é o processo de transformação que conduz ao conhecimento. A fecunda tensão entre as linhas configuram um dispositivo no qual o novo pode advir,

o que caracteriza um dispositivo é a sua capacidade de irrupção, naquilo que se encontra bloqueado de criar, é o seu teor de liberdade em se desfazer dos códigos que procuram explicar dando tudo o mesmo sentido; o dispositivo tensiona, movimenta, desloca para outro lugar, provoca outros agenciamentos (Barros, 2007, p.189).

Os grupos de trabalho permitem que as dores, as quais insistem em ter volume, intensidade, altura, comprimento, espessura e densidade, sejam compartilhadas, promovendo um grande alívio com relação à angústia que suscitam. Se cada sofrimento é associado a um rótulo, há que se fazer um trabalho urgente de recuperação dos *eus*, para que, assim, sejam retiradas as etiquetas do comportamento ou os estereótipos do corpóreo, cada qual assimilado na falsa perspectiva ilusória de uma melhor adequação ao mundo. A operação que cria condições de possibilidades de resgate do Eu são os grupos de trabalho, em que as pessoas se reúnem para partilhar suas dores e suas angústias, seus fracassos e suas vitórias, gerando impulsos de cooperação e sentimentos de pertencimento (Corbisier, 2011).

Além disso, suscitam indagações sobre projetos pessoais e ideias que possam vir a nortear a sua vida. Se estar em grupo redimensiona o *self*, massacrado frente ao apelo tirânico da mídia, que exige de forma tirânica uma *performance* perfeitamente *saudável* (saudável para quem, afinal?) no tocante ao corpo e ao comportamento, é justamente porque há pessoas interessadas umas nas outras, que podemos vislumbrar um recurso que está na contracorrente da pós-modernidade: o diálogo. Não há, portanto, soluções mágicas ou remédios milagrosos, muito menos propostas mirabolantes de felicidade imediata.

O que existe são pessoas ávidas de curiosidade pelo ser humano, cativadas por sua história, arrebatados pelo seu sofrimento e motivados pela sua vitória. Neste cenário, sublinhamos que é o próprio dispositivo que propõe a substituição

da busca do prazer imediato pela reflexão acerca da vida, do seu comportamento e, principalmente, do seu psiquismo (Corbisier, 2011). Spinoza afirma que a formação de grupos promove o que ele denomina de *bons encontros*, capazes de aumentar a alegria e a potência dos corpos, a partir da expressão do que é estranho ou esquadro, de maneira a criar novas e saudáveis possibilidades de vida (Chauí, 1995).

O resultado é a busca por um projeto de vida que venha a dar prazer, não como sensação passageira, mas como um sentimento durável, que transforme os sonhos em projetos passíveis de realização no curso do tempo (Corbisier, 2011). Nos encontros de grupos, portanto, o tempo é usado como um instrumento que tenta construir e transformar subjetividades, o que se dá através da criação de um fluxo de histórias e de experiências compartilhadas de modo recíproco. Na medida em que o tempo deixa de ocupar a posição de inimigo, contra o qual era imprescindível lutar diariamente, torna-se um grande aliado psíquico, oferecendo alternativas belas e admiráveis de mudanças.

Estar diante de um grupo pode conduzir a movimentos inesperados e a modos de experimentação imprevisíveis e extraordinários, pois o outro é a composição de linhas que se desenham em meio a movimentos repentinos e surpreendentes (Foucault, 2014 [1969]). Isso se dá em virtude de as falas, portadoras de cristalizações e afetos congelados em territórios fechados, serem acionadas pelo dispositivo grupal, incitando um modo de inquietação que conduza a indagações acerca do lugar naturalizado que ocupam (Corbisier, 2011). Para Foucault (2014 [1969]), a função do grupo é desindividualizar o ser por meio da multiplicação de saberes e do deslocamento de espaço, os quais conduzem ao agenciamento de combinações diferentes. Neste contexto, o grupo não é visto como dispositivo que promove o elo orgânico de união dos indivíduos, mas como um gerador constante de desindividualização.

Ao dirigir atenção ao grupo, é essencial considerar as diferentes perspectivas, alternando o olhar do coletivo para o individual e vice-versa. Ao analisar o elemento básico da macrounidade, é possível notar os aspectos detalhísticos que não seriam identificados na observação da unidade maior, por exemplo. O mesmo acontece ao delimitar-se ao exame exclusivo da microunidade. É preciso intercalar o olhar ao invés de fechar-se em uma única perspectiva exclusiva. Assim, o grupo deve ser visto em seu aspecto macro e

microscópico, o que nos conduz a uma concepção ausente de invariância, situada no plano da transcendência, que descristaliza subjetividades. Isso se dá porque é repleta de aberturas para novos fluxos subjetivos, promotores de novos agenciamentos de vida e de desterritorialização.

A noção de grupo como dispositivo possibilita a criação de novas situações que conduzem a novos fluxos de vitalidade, assim como novos agenciamentos produzem novas linhas de visibilidade. Longe de serem entidades abstratas, os grupos são processualidades sempre em construção, constante em seus devires (Deleuze, 1988). Frisamos que os dispositivos são criados na medida em que a necessidade contextual de cada território se apresenta. Isso conduz a múltiplas possibilidades de viver e de experimentar a vida, o que se dá a partir da possibilidade do ato de rescrever a sua história. Enquanto espaço transicional, o grupo funciona como um território de transição entre os eus solitários do mundo contemporâneo e os eus que compartilham suas experiências, de modo a dividir suas dores e seus sofrimentos para, assim, terem condições de criar outras formas de se viver de maneira mais saudável (Corbisier, 2011).

Uma das formas de se compartilhar experiências, sentimentos é por meio de narrativas Para Safra (2006), a narrativa constitui um aspecto fundamental para a construção da memória. Narrar é historizar e, assim, criar formas de vida. Isto é, refere-se à possibilidade de contar uma experiência, de modo a transformá-la em lembrança. O ato da narrativa envolve uma situação na qual se busca compartilhar uma determinada experiência de vida com a finalidade de torná-la presente. Para que o sujeito possa experimentar o narrar, é necessário que se esteja enraizado em uma comunidade, já que é a presença do outro que possibilita a sua constituição, ofertando-lhe um si mesmo. Ao sentir-se desenraizado, o sujeito, enquanto lugar de experiência, se decompõe, e a pessoa se desaloja. O ambiente se torna inóspito, impossibilitando o indivíduo de ser acolhido e de encontrar um lugar onde possa morar psiquicamente. Com isso, acha-se impossibilitado de se deparar com um espaço a partir do qual possa ter um gesto para originar-se, experimentar-se ou simplesmente repousar. Para que se sinta acolhido, é essencial que o sujeito seja inserido no espaço e no tempo, para que essa experiência crie alguma relação com a sua corporeidade. O sofrimento encontra-se justamente no anseio pelo encontro com o outro.

Como raiz, o outro possibilita que o sujeito descubra uma oportunidade de

pertencimento, de comunicação e de convivência, a fim de que possa novamente iniciar-se. A condição do narrar oferta uma possibilidade de apoderar-se das experiências que lhe são próprias, mas que não são vividas desta maneira. Na medida em que compartilha uma vivência, concedendo-lhe um saber tácito, a narrativa cria a possibilidade de presentificação. Assim sendo, fornece continuidade ao existir, assinalando caminhos possíveis para que o percurso, isto é, o devir humano, possa acontecer, fato este que só se dá a partir do encontro com o outro. É o encontro com o outro que presentifica as condições fundamentais do ser humano.

A narrativa contempla as três facetas do existir humano: a origem, o caminho e o fim. É dessa maneira que presentifica o nascer, o acontecer e o morrer. Começar uma história é compartilhar um saber. A narrativa guarda íntima relação com o ciclo de vida humano, presentificando a experiência que acontece na corporeidade por meio da processualidade. Safra (2006) sublinha, ainda, que ao mesmo tempo em que possibilita o tempo da experiência, a narrativa apresenta o para além do tempo, isto é, o tempo eterno. No cerne do narrar, portanto, encontra-se a experiência.

A individualidade se relaciona com o coletivo, na medida em que o eu se edifica e se transforma por meio da relação com o outro. Esta linha de raciocínio nos conduz ao conceito russo, cunhado por Aleksey Khomyakov e Ivan Kireevsky: *Sobórnost*. Sua ideia central é a de que a verdade do ser só acontece enquanto acontecimento comunitário (*sobornyi*). Isso implica dizer que cada sujeito é a singularização da vida de outros sujeitos, o que o torna um reflexo do rosto do outro. A ênfase dada por essa teoria é a de que o ser é comunidade, e que o outro é *Sobórnost* (Safra, 2006). A imagem corpórea, apesar de inconsciente, é fruto de uma elaboração que se dá através do tempo. A partir da experiência intersubjetiva, vivida no jogo inter-relacional onde o outro é visto enquanto testemunha humana real ou memorizada em que o esquema corporal entrecruza-se com a imagem inconsciente do corpo, é que se funda o *lugar do desejo*. Portanto, é essencial considerar a relevância das várias dimensões da experiência somatopsíquica (Leo & Vilhena, 2010).

No próximo capítulo abordaremos o uso da tecnologia como uma forma espetacular de se viver. A utilização das redes sociais como forma de ser e estar no mundo através do consumo e a venda de imagens nos conduz a um caminho no

qual toda e qualquer subjetividade precisa ser vista e compartilhada no universo virtual para que possa ser considerada real. A ausência no mundo da virtualidade passa a ser significada como morte ou exclusão social. A máxima de que “só existo se sou visto” passa a fazer parte do dia a dia contemporâneo, sobretudo para a geração jovem.



Capítulo III - A vida como espetáculo

Sem dúvida o nosso tempo prefere a imagem à coisa, a cópia ao original, a representação à realidade, a aparência ao ser... O tempo considera que a ilusão é sagrada, e a verdade é profana. E mais: a seus olhos o sagrado aumenta à medida que a verdade decresce, e a ilusão cresce, a tal ponto que, para ele, o acúmulo da ilusão fica sendo o acúmulo do sagrado.

Feuerbach.

3.1

Na era dos *plugs* eletrônicos

O século passado assistiu ao surgimento de um fenômeno que mudou o rumo da história mundial: os meios de comunicação em massa baseados em tecnologias eletrônicas. Os sistemas fundados nos princípios de *broadcasting*, tais como rádio e televisão, são tipos de mídias cuja estrutura comporta uma fonte emissora para muitos receptores. Nos primórdios do século XXI, testemunhamos a consolidação de um outro fenômeno tão ou mais relevante: os computadores interconectados através das redes digitais de abrangência global. Este mais novo instrumento tornou-se uma ferramenta de comunicação por meio de canais que não se enquadram no clássico esquema de sistemas de *broadcast* e tampouco são comparáveis às formas de comunicação tradicional *low-tech*, interativas *avant la lettre* - cartas, telefones e telégrafos. Nos meandros do ciberespaço em escala global, as redes de comunicação começaram a tecer seus fios, conduzindo a mudanças vertiginosas.

O primeiro foi o correio eletrônico, uma síntese poderosa entre o telefone e a velha correspondência, que se espalhou a toda velocidade na década de 90, multiplicando ao infinito a agilidade dos contatos. Em seguida, popularizaram-se os *chats* ou canais de bate-papo, que logo evoluíram para as mensagens instantâneas, do tipo *ICQ*, *MSN* e *Yahoo Messenger*. Logo depois, apareceram as redes de sociabilidade, tais como *Orkut*, *Facebook*, *MySpace*, *Twitter*, *Instagram*, *Tumblr*, *Snapchat*. Estas últimas novidades transformaram a tela de qualquer celular em uma janela constantemente aberta e simultaneamente ligada a dezenas de pessoas. Nesta nova realidade, torna-se desconectar ou se ausentar temporariamente.

A noção de intimidade não existia até século XX. Este conceito foi inventado na era da Modernidade. A intimidade era tudo aquilo que se desenvolvia no espaço privado, cuja representação ideal é o lar burguês. O ambiente doméstico era caracterizado como íntimo e privado, constituindo-se como uma esfera de vida que se opunha ao âmbito público. No auge da era burguesa, o espaço privado era um lugar dotado de uma função muito especial: recato e discrição. Um local no qual se podia isolar em silêncio e solidão, evitando a exposição aos olhares alheios. E cada sujeito moderno precisava fazer isso com certa regularidade. O ponto primordial para a constituição da subjetividade moderna eram os espaços isolados por paredes, tais como os cômodos de uma residência ou, se pensarmos mais amplamente, escolas, hospitais e prisões (Wolf, 1990). Os rígidos muros eram fundamentais na divisão do

espaço de dentro e de fora, definindo funções e atitudes bem diferentes para os sujeitos que por eles circulavam.

A consistência inabalável dos muros, que costumavam delimitar o espaço doméstico, torna-se cada vez mais contundentes graças à intensa proliferação das redes de informática que desconhecem qualquer limite - seja espacial ou temporal - e que, por isso, seduzem os seus usuários com as suas possibilidades de contato permanente. Os aparelhos que permitem a conexão móvel e ininterrupta, atravessando, assim, muros e grades com facilidade, desativam a analógica dureza oitocentista e colocam em evidência a crise do velho confinamento disciplinar (Foucault, 1997). Esse mecanismo de poder, que fora tão vital para a sociedade moderna da era industrial, torna-se cada vez mais obsoleto com o avanço da lógica das redes.

O que se nota é a gradativa implantação de um regime de vida inovador. Essas novidades começaram a se delinear nas últimas décadas do século XX, com o apoio fundamental das tecnologias eletrônicas e digitais, configurando uma organização social mais compatível com o dinâmico capitalismo do início do século XXI. A automatização industrial avançada e os movimentos de resistência à opressão disciplinar dos anos 60/70 formaram o cenário ideal para a produção de um sistema comandado pelo excesso de produção e consumo exacerbado, pelo marketing e pela publicidade, pelos fluxos financeiros em tempo real e pela interconexão em redes globais de comunicação.

Segundo dados divulgados recentemente pelo Global Digital Report 2018⁴, mais de metade do mundo tem acesso à internet somente via smartphone e mais de metade do tráfego na web vem do uso intenso das redes sociais em telefones celulares. O telefone celular passou a substituir os computadores de maneira ampla em muitas atividades. No Brasil, por exemplo, 85% dos internautas que acessam a internet gastam em média 9 horas por dia entre lazer e trabalho. As redes sociais, que antes ocuparam um lugar de lazer em forma de distração e relaxamento, por exemplo, hoje se misturam com atividades profissionais e o resultado disso é que passa a existir uma fluidez entre o que é momento de lazer e momento de trabalho. Essa sobreposição de usos entre aplicativos que usados para distração e aplicativos usados para o trabalho acaba por fazer com que seja difícil separar momentos de descanso ou de descontração com momentos de trabalho, que exige foco e atenção.

Em nosso país, as redes sociais mais acessadas e com maior peso na nuvem

⁴ Link disponível em <https://digitalreport.wearesocial.com>. Acesso: 24.09.2018.

virtual são os canais de *YouTube*, o *Facebook* e o *WhatsApp*. Um dado curioso que exige a nossa reflexão é que existem mais celulares do que pessoas no Brasil⁵. De fato, observamos um número significativo de pessoas que portam mais de um celular, seja em virtude do trabalho, seja por escolha própria. O mesmo acontece com a escolha e o uso de chips de celular. Muitas pessoas optam por ter vários chips de diferentes operados para facilitar no ato de comunicação e isso está associado a uma questão financeira. A escolha consciente e voluntária por dois aparelhos celulares pode significar uma proteção contra o roubo ou um status social de poder e riqueza. A questão é que os aparelhos móveis se tornaram grandes veículos de comunicação, pois carregam consigo a internet, que viabiliza o acesso a múltiplos aplicativos.

No cerne das redes sociais está o intercâmbio de informações pessoais. Com isso, os indivíduos tornam-se felizes por revelarem detalhes íntimos de suas vidas pessoais, através do compartilhamento de fotografias e do fornecimento preciso de informações pessoais. Dodson (2006) aponta que, na Inglaterra, os jovens acreditam que as redes sociais possibilitam o exercício da liberdade de escolha, ainda que constituam uma forma de rebeldia e de autoafirmação juvenil. Na mesma linha de pensamento, Lima, Souza, Rezende & Mesquita (2012) afirmam que as comunidades virtuais funcionam como um espaço de expressão das singularidades, o que contribui para a formação reflexiva e crítica dos adolescentes.

No mundo inteiro, a vida social se tornou amplamente mediada pelo recurso eletrônico. Isso significa que a vida social se transformou em uma vida eletrônica ou em uma *cibervida*, tendo em vista que os cidadãos passam a maior parte do tempo na companhia de celulares e computadores e, apenas secundariamente, ao lado de seres de carne e osso. Com efeito, o outro virtual ganha uma dimensão de importância maior do que o outro físico.

Entendemos, com isso, que levar uma vida social ausente da mediação eletrônica já não é mais uma opção. Consequentemente, a morte social está à espreita dos que ainda não se integraram ao *ciberworld*. Ávidos por colocar não apenas o pé, mas o corpo inteiro na rede, o sociólogo polonês Zygmund Bauman (2007) sublinha que, no sujeito contemporâneo, existe um impulso muito forte que o conduz a exibir publicamente o seu eu interior, de modo a substituir a sociedade constituída de carne e osso por aquela repleta de redes, fios, códigos e imagens. Para Enriquez (2006), “*a parcela da intimidade, a vida de cada pessoa, agora deve ser exposta no palco público (...) aqueles que zelam por sua invisibilidade tendem a ser rejeitados,*

⁵Idem.

colocados de lado ou considerados suspeitos de um crime” (p.49).

Para Bauman (2007), os adolescentes, cada vez mais equipados com os seus eletrônicos portáteis, transformam-se em verdadeiros aprendizes na arte de viver em uma sociedade virtual, cuja primazia passa a ser compartilhar a sua vida e se informar acerca da vida do outro. Ou seja, uma sociedade marcada por eliminar a fronteira que antes separava o público e o privado, transformando, assim, o ato de se expor publicamente em uma virtude e, por que não, em um dever público.

Consideremos agora o outro lado da moeda. Os administradores sempre tiveram a necessidade de classificar o imenso exército de clientes. Com o novo e refinado software eletrônico, a identificação dos clientes menos valiosos tornou-se mais instantânea e automática. A tarefa de desviar os indesejáveis para manter na linha apenas os clientes mais valiosos e, portanto, úteis assemelha-se à vigilância negativa, caracterizada pelo estilo do Big Brother do escritor britânico Eric Arthur Blair, conhecido pelo pseudônimo de George Orwell, ou do panóptico do filósofo francês Michael Foucault. Eis o efeito final de uma limpeza bem-feita: eliminação dos consumidores falhos (Bauman, 2007).

Enfatizamos que *“aos dos seres humanos é aplicada a regra de escolher o melhor produto da prateleira”* (Bauman, 2007, p.12). Por isso, quanto mais a mercadoria se faz atraente e desejável, maior a probabilidade de ser escolhida. Neste cenário, o ser humano ganha status de mercadoria. Para ser vendável e aumentar o seu valor de mercado, os produtos, isto é, as pessoas, precisam usar os melhores recursos que têm à disposição. Assim sendo, elas são encorajadas a se colocar no mercado, de modo a promover e vender a si próprias. Ao mesmo tempo em que são promotores, são as próprias mercadorias. Em outras palavras, são os produtos e os agentes do marketing. Bauman (2007) constata que *“os testes pelos quais precisam passar para obter os prêmios sociais que ambicionam exige que remodelem a si mesmos como mercadorias, ou seja, como produtos que são capazes de obter e atrair a atenção dos fregueses”* (p.13).

As mercadorias devem ser mantidas em condições impecáveis, prontas para atraírem o olhar de potenciais compradores para, assim, conseguirem a sua aprovação e aliciarem-no a adquirir o que está sendo mostrado diante de si. No cenário da presente pesquisa, o corpo, enquanto produto vendável, só atrai o olhar do comprador na medida em que se apresenta dentro das medidas corporais finas, ausentes de gordura ou de qualquer tipo de envelhecimento. O corpo feminino se torna atraente somente quando corresponde a um manequim reduzido, a uma pele esticada ou a uma

face fina.

Na sociedade de consumidores, os seres humanos são vistos e analisados enquanto mercadorias, que devem ser compradas, trocadas ou negadas. Em uma enorme distorção e perversão da revolução consumista, estamos diante de um contexto no qual as relações centralizam-se basicamente entre o consumidor, estabelecido na condição de sujeito cartesiano, e a mercadoria, designada como objeto do sujeito cartesiano. O sujeito cartesiano pensante se depara com uma multiplicidade de objetos espaciais e com a tarefa de lidar com eles, isto é, usá-los, movimentá-los, apropriar-se deles ou descartá-los (Bauman, 2007). Os pesquisadores sociais britânicos Joanne Entwistle e Don Slater (2012) assinalam com precisão que a vida de consumo varia entre os extremos de patetas e idiotas culturais e os heróis da modernidade. No primeiro plano, os consumidores são ludibriados por promessas fraudulentas. No segundo plano, o consumidor encarna o suposto retrato das virtudes louvadas pela modernidade: racionalidade, autonomia, capacidade de autoafirmação e de autodefinição.

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria. Não existe possibilidade de manter segura a subjetividade sem reanimar, ressuscitar ou recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A subjetividade, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se em um esforço sem fim para ela própria se tornar e permanecer enquanto mercadoria vendável. A característica proeminente na sociedade de consumidores é, ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta, "*a transformação dos consumidores em mercadorias*" (Bauman, 2008, p. 20). O principal motivo que estimula as pessoas a se engajarem na incessante atividade do consumo é a saída da invisibilidade e da imaterialidade física e monótona, de modo a se destacarem da massa de objetos indistinguíveis e, assim, captar o olhar dos consumidores.

Neste contexto, o sonho gira em torno da fama e, conseqüentemente, de aparecer nas milhões de telas das redes virtuais: *ser visto, ser comentado e ser compartilhado*. Ser, portanto, *desejado* por muitos. Como bem observa Greer (2001), "*há coisas além da mídia, mas não muito (...) na era da informação, a invisibilidade é equivalente a morte social*" (p.77). Assim sendo, quanto mais a mercadoria é notada, cobiçada e comentada, mais se destaca da grande massa homogênea de produtos. Em uma sociedade de consumidores, tornar-se um artigo desejável e desejado é a matéria-prima dos sonhos e dos contos de fadas (Bauman, 2007). Na

sociedade regida pelo consumo, a subjetividade é mapeada em termos de compra e venda de símbolos, empregados na construção da identidade - expressão supostamente pública do *self*.

Com todo este cenário montado, nunca foi tão fácil ter acesso ao espaço doméstico alheio. Até pouco tempo atrás, a única maneira de entrar nesses recintos privados era fazer parte do círculo restrito de afetos e laços familiares. Hoje em dia, o que se observa, e com cada vez maior frequência, é o surpreendente fenômeno do *reality-show* transmitidos via web ou televisão. Câmeras e microfones penetram na intimidade alheia, antes considerada estritamente íntima e bloqueada. Monta-se uma alusão à cotidianidade mais banal do que se pode chamar de celebridade e que hoje enchem infindáveis telas de vidros.

3.2

Da intimidade à extimidade

Nas últimas décadas, a sociedade ocidental tem atravessado um turbulento processo de transformações que insinua uma verdadeira ruptura em direção a um novo horizonte. Estamos nos referindo à internet e seus universos virtuais da multimídia. São inúmeros os indícios de que estamos vivenciando um momento de transição de um mundo para outro: da formação histórica ancorada no capitalismo industrial, que vigorou do final do século XVIII até meados do XX, até a revolução tecnológica e digital dos meios de comunicação no início da década de 60.

Os vetores socioculturais, econômicos e políticos exercem uma pressão sobre o sujeito que, ao mesmo tempo em que produz uma determinada configuração de ser, inibe outras modalidades. Assim como toda subjetividade é necessariamente *embodied*, isto é, encarnada em um corpo, ela é sempre *embedded*, inserida em uma cultura intersubjetiva (Sibília, 2003).

De que modo essas transformações contextuais afetam as formas de subjetivação do sujeito? Quais mudanças provocam na fabricação do indivíduo *virtual* contemporâneo? Quais são as novas formas de ser e estar no mundo atual?

Os *modos de ser* contemporâneo desenvolvem-se junto às novas práticas de expressão e comunicação via internet e, para compreendê-los, é essencial analisar os sentidos deste curioso fenômeno de exibição da intimidade que tanto

nos intriga nos dias de hoje. Neste novo regime de poder, torna-se evidente que a inscrição da parafernália que compõe a Web 2.0 converteu todos nós em personalidades do momento. E, convenhamos, não são apenas os 15 minutos de celebridade (Sibília, 1998). O espetáculo pode durar por muito mais tempo. A plataforma virtual do *YouTube*, por exemplo, funciona como um palco para o show do eu. A plataforma vem dando o microfone para um número cada vez maior de usuários comuns, assim como eu e você, que ganham voz a partir dos canais que criam acerca de temas variados: beleza, maternidade, jogos, estudos etc.

Antes de investigar as sutis mutações das dobras de intimidade na dialética público-privado e nas construções do *modo de ser* é fundamental desnaturalizar as novas práticas comunicativas, o que só será possível na medida em que desnudarmos suas raízes e implicações políticas. Longe de abranger todas as práticas virtuais como um conjunto harmonioso, homogêneo e universal, é importante lembrar que apenas uma porção da população participa do ritmo desta revolução e, principalmente, é fundamental observar os diferentes usos feitos de acordo com a classe que a usa. Embora não constitua em absoluto a maioria numérica, a classe com maior poder aquisitivo exerce uma influência muito vigorosa na fisionomia da cultura global. Para isso, conta com o inestimável apoio da mídia em escala planetária. É precisamente este grupo que tem liderado as metamorfoses do que significa ser alguém - logo ser *eu* ou *você* - ao longo da nossa história recente (Sibília, 1998).

No transcorrer das últimas décadas, a rede mundial de computadores tem dado à luz um amplo leque de práticas que podemos chamar de *confessionais*. Milhões de usuários de todo o planeta - *gente comum* - têm se apropriado das diversas ferramentas disponíveis on-line, que não cessam de surgir e de se expandir, para voluntariamente expor em público a sua intimidade. Gerou-se, assim, um verdadeiro festival das vidas privadas, que se oferecem des pudoradamente aos olhares do mundo inteiro (Sibília, 1998). As confissões diárias de *eu*, *você* e *todos nós* estão aí, em palavras ou imagens, à disposição de quem quiser bisbilhotá-las: basta um clique com o mouse ou na tela digital ou no siri (sistema de *voice* da Apple).

A internet se tornou um grande laboratório, um terreno propício para experimentar e criar novas subjetividades. Em seus meandros nascem formas

inovadoras de ser e estar no mundo que, por vezes, parecem excêntricas ou megalomânicas, por outras, rasas ou sem sentido. Há ainda aqueles que usam a internet para encontrar uma resposta para a sua angústia, como veremos a seguir. De qualquer forma, não há dúvidas de que os espaços da Web 2.0 são reluzentes e fascinantes. Apresentam-se como cenário ideal para montar um espetáculo cada vez mais comum e estridente: o show do seu próprio eu (Sibília, 1998).

Aproveitando a vantagem das possibilidades de anonimato e as facilidades de recursos que oferecem as novas modalidades de mídias interativas, os habitantes deste espaço montam espetáculos de si mesmos para exibir uma intimidade que seria inventada? A rigor, seus testemunhos estariam longe de serem autênticos? Estariam recheadas de enganosas autoficções e mentiras para se fazerem passar por pretensas realidades? Indagamos se toda essa torrente de imagens e palavras exibe a realidade de uma vida ou, ao contrário, ou se os relatos criam e expõem um personagem fictício diante do público. Seriam obras produzidas por artistas que encarnam uma nova forma de arte ou se tratam de documentos verídicos acerca da vida real de pessoas comuns?

O estatuto do eu é sempre frágil. É uma entidade complexa e dinâmica; uma unidade ilusória construída na linguagem a partir de um fluxo caótico e múltiplo de experiências individuais. A experiência de si como um *eu* também se deve à condição de narrador do sujeito: alguém que é capaz de organizar a sua própria experiência na primeira pessoa do singular. Usar as palavras e as imagens é agir. Graças a elas podemos criar universos e com elas construímos nossas subjetividades.

O eu é uma valiosa acumulação de lembranças da história pessoal, que constitui o passado com uma densa dimensão semântica em que tudo deve ser levado em consideração. Cada peça é relevante para a complexa edificação do que se é. Com a revolução trazida pelas novas tecnologias de comunicação, a subjetividade vem sendo construída dentro deste mar digital, na medida em que percebemos que há, neste contexto, uma maneira muito peculiar de vivenciar a própria inscrição no tempo.

O eu é um narrador que se narra e é, também, um outro. A vida relatada na internet tem um caráter eminentemente narrativo, que só pode ser pensando e estruturado se for dissecado na linguagem. Ao compartilhar a sua história, o personagem faz mais do que apresentar a sua narrativa: representa o que tem

vivido. De alguma maneira, ele a realiza, concedendo-lhe consistência e sentido, delineando suas cores e contornos. A própria vida só passa a existir como tal quando assume um caráter narrativo relatado na primeira pessoa do singular. Como efeito, a atual necessidade do *compartilhar para ser*, isto é, o aparecer passa a fazer parte da engrenagem de subjetivação na contemporaneidade.

Não podemos deixar de notar que algo semelhante acontece com as fotografias, que registram os acontecimentos da vida cotidiana. Ao congelar o ordinário em uma imagem fixa, a foto engole o referente e ganha ainda mais realidade do que aquilo que aconteceu e que foi fotografado. A câmera permite documentar a própria vida ao registrar cada experiência vivida. A facilidade técnica que este dispositivo oferece na captação mimética do instante é notável: registra a experiência de *se estar vivendo*. O relato autobiográfico de imagens parece exalar um interessante poder mágico: não apenas testemunham, como organizam e concedem realidade à própria experiência. São essas narrativas que tecem a vida do eu e, de alguma forma, a realizam.

Tudo ocorre como se em cada *post* um momento da vida fosse fotografado e fixado na imensa janela virtual de alcance global que é a internet. Assistimos, assim, a uma produção de infinitas cápsulas de tempo congeladas, que são faíscas do atual momento eternamente presentificado, fotografado e exposto para que todo mundo possa olhar.

3.3

A vida no palco

A contemporaneidade é composta por uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que antes era vivido concretamente no mundo físico, se assim podemos dizer, hoje tornou-se uma representação por meio das tecnologias digitais. As imagens destacam cada aspecto da vida e se fundem em um fluxo comum, na qual uma unidade já não pode mais ser restabelecida. A realidade, considerada parcialmente, apresenta-se em sua própria unidade geral como um pseudomundo à parte: objeto de mera contemplação. O espetáculo geral, como inversão concreta da vida, faz-se a partir de um movimento autônomo. A especialização das imagens do mundo se realiza de forma automatizada, levando o mentiroso a mentir para si mesmo (Debord, 1992).

O espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade. O espetáculo é, ao mesmo tempo, resultado e projeto do modo de produção existente. Está no âmago do irrealismo da sociedade real. A realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva. A realidade surge no espetáculo, e o espetáculo torna-se real. A alienação recíproca é a base e a essência da sociedade existente. O espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda a vida humana. O espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo. Por isso, apresenta-se como uma enorme positividade indiscutível (Debord, 1992).

Quando o mundo real se transforma em simples imagens, estas se tornam seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espetáculo, enquanto tendência a *fazer ver* o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como sentido privilegiado da pessoa humana. Por isso, a vida social atual deslizou do ser para o parecer ou, se nos é permitido brincar com a semântica das palavras, *aparecer* (Debord, 1992).

Um dos mecanismos do espetáculo é o apagamento dos limites do eu. Neste contexto, o esmagamento do eu se dá pela presença-ausência do mundo que o assedia. A supressão dos limites entre o verdadeiro e o falso ocorre pelo recalçamento de toda a verdade vivida, diante da presença real da falsidade que se garante através da organização da aparência.

Ao longo das últimas décadas, a internet passou a hospedar um conjunto de práticas “confessionais”. Atualmente, milhares de pessoas de todos os cantos do planeta se apropriam das diversas ferramentas disponíveis no universo on-line para exibirem a sua intimidade. Dia após dia, detalhes mais inócuos da vida cotidiana são expostos em telas conectadas através da nuvem. Os assuntos mais íntimos de qualquer um se derramam em blogs, *Facebooks*, *Instagrams*, *Snapchats*, *Tumblr* e *Twitter*.

A súbita insistência em exibir os retalhos da própria intimidade é inédita. Nesta nova prática, o espaço público e a esfera privada se misturam e se confundem. Lembramos que, até pouco tempo atrás, estes dois âmbitos da existência eram considerados mutuamente excludentes e irreconciliáveis. Agora, no entanto, as telas eletrônicas se transformaram em verdadeiros diários abertos para quem quiser ver e interagir. Se de um lado existe um desejo de mostrar a si próprio, por outro, existem pessoas dispostas a consumir esses relatos

representados em fotografias e vídeos.

Os mais novos diários íntimos (íntimos?) contemporâneos, repletos de confidências em formato de imagens, evidenciam um fenômeno um tanto curioso. Revelam uma necessidade brutal de tornar o íntimo em *éxtimo*. Ao neologizar o termo, a privacidade passa a ocupar o lugar público, mostrando para quem quiser tudo aquilo que antes era resguardado no silêncio e na solidão dos ambientes fechados e sob o mais sigiloso segredo (Sibília, 2003).

Notamos uma significativa diferença entre os diários de papel modernos e os digitais contemporâneos. Os tradicionais diários íntimos eram constituídos por cartas remetidas a si, repletos de textos privados e segredos produzidos a partir do ato de introspecção. Dessa forma, era possível mergulhar na vida interior de cada sujeito, a fim de decifrar tudo aquilo que habitava as suas recônditas profundezas. Já os novos diários estão localizados nas redes sociais e, por isso, são caracterizados de *éxtimos*: cartas (em formato de telas [imagens e vídeos] e textos) abertas para quem quiser olhar. Observa-se que a solidão e a introspecção cedem lugar à visibilidade, e os propósitos e sentidos tornam-se diferentes. A definição do conceito muda, pois, ao invés de apontar para dentro, o diário passa a apontar para fora (Sibília, 2003).

Hoje, o espaço íntimo se converte em uma tela virtual onde cada um deve montar o espetáculo de sua própria personalidade. Alargam-se os limites do que se pode dizer e mostrar. A “velha” esfera da privacidade se exacerba sob a luz de uma visibilidade que se deseja ser total. Afinal de contas, *ser visto equivale a ser alguém*. Por isso, busca-se um motivo para estar à vista de todos.

Constatamos que já não é mais necessário ter feito algo extraordinário para se tornar famoso na web, seja no *YouTube*, seja nas redes sociais. Todos têm à sua disposição um arsenal de técnicas que possibilitam estilizar a personalidade e a experiência de vida. Além de aplicar esses recursos quotidianamente com o intuito de aprimorar a própria imagem, é preciso projetar de forma adequada os resultados dessa autoestetização. Notamos que as pessoas alimentam uma preocupação exacerbada em se posicionar do melhor modo possível no competitivo mercado das aparências para atrair os olhares alheios. O objetivo é *ser visto, curtido e comentado* a qualquer custo.

As receitas mais eficazes para se obter sucesso nessa espetacularização de si, provêm dos moldes narrativos e estéticos que mostrem um estilo de vida

considerado saudável e reflitam as práticas do bem viver. No que tange ao tema específico desta pesquisa, o foco é o compartilhamento online da construção de um corpo soberano, aquele que conduz ao lugar de sucesso e prazer: magro, sarado e sem marcas do tempo. Dentro do universo de mulheres que usam a rede para emagrecer, observa-se o quanto o compartilhamento de imagens estampa a rotina de exercícios, seja no ambiente da academia ou em espaço aberto. Lutas ou aeróbios, acrescido da rotina alimentar equilibrada, parecem fazer muito sucesso na internet. Afinal, ser saudável está na moda e é isso que torna a pessoa uma web celebridade. Quanto mais exercícios fizer e mais verde comer, mais magra/tonificada a pessoa se tornará, o que representa sucesso e felicidade. Entretanto, a edificação desse corpo só ganha importância na medida em que é partilhado na rede com o outro virtual. Isso se dá porque é o outro quem legitima a sua prática de bem viver através das curtidas e comentários.

É interessante notar o quanto vem aumentando a quantidade de pessoas que recorrem à internet para experimentar, ensaiar e brincar com novas formas de ser e de se relacionar. Graças aos recursos oferecidos pela web, que se tornam cada vez mais audiovisuais e interativos, as construções subjetivas são exibidas em telas globais. E é nesse contexto que o eu se realiza, já que, na nossa sociedade do espetáculo, *só se é aquilo que se vê*. Neste cenário, é necessário aparecer para que os olhares alheios confirmem a sua própria existência. Trata-se daquilo que se espera de nós: é o nosso modo de ser contemporâneo.

3.4

A rede social enquanto um espaço de relacionamento

O espaço virtual tem características próprias da comunidade em geral. Uma delas é a construção das redes de relacionamento, as quais estruturam uma espécie de “matriz de laços múltiplos” baseados na comunicação. Três aspectos constituem a cibercultura: informação, comunicação e tecnologia. Além disso, a cibercultura se caracteriza enquanto um espaço imersivo, isto é, um ambiente que, ao envolver os seus usuários, faz com que se sintam como parte de uma atmosfera diferente da vida off-line (Nicolaci-da-silva-Costa, 2002b). Tudo isso se dá através da comunicação. Segundo Lévy, “*a internet é, em sua essência, um meio poderoso de comunicação*” (1999, p.32).

A virtualidade tem ocupado um espaço cada vez maior na vida do sujeito contemporâneo. Atividades tradicionais hoje são realizadas com muita facilidade nos meandros da internet, tais como trabalho (reuniões e pesquisas), lazer (jogos e encontros/conversas/sexo), pagamentos etc. A tecnologia passou a mediar as relações entre os sujeitos e, particularmente, as redes sociais passaram a fazer parte desta mediação. As redes sociais são compostas por informações escritas e imagéticas que as pessoas compartilham entre si com a finalidade de interagir umas com as outras. Essa interação se faz de maneira muito peculiar e diverge profundamente das interações tradicionais realizadas até o século passado. São diálogos estabelecidos por meio de textos, fotos, vídeos e áudios compartilhados nas redes sociais para todos os amigos da comunidade virtual.

O uso dos computadores e, principalmente, de celulares conectados à internet proporcionou uma nova experiência: a ininterrupta interação sem fronteiras. Esse novo cenário já extensamente delineado na contemporaneidade dá aos sujeitos uma forte sensação de que é quase impossível viver desconectado do mundo virtual nos dias de hoje. Como podemos viver sem frequentar as redes sociais? Como passar 24 horas sem entrar no *Facebook/Instagram* (a escolha da rede vai variar de acordo com a faixa etária) para saber o que está acontecendo no mundo? Como ficar distante se todas as pessoas estão lá? No contexto da presente pesquisa, como evitar o *Instagram* se todas as *instafitness* estão usando esse recurso para partilharem as suas dietas, exercícios e dificuldades?

Como vimos anteriormente, as redes sociais fornecem a possibilidade da formação do grupo através do compartilhamento de informações sobre diversos temas e em distintos formatos: mães procurando dicas sobre bebês, idosos buscando sair da solidão; dicas de relacionamento; produção de fotografia; alimentação saudável; adolescentes procurando amigos e mulheres em busca do corpo ideal.

Se o nosso interesse é encontrar mulheres que desejam emagrecer através do uso da rede social, encontramos milhares e milhares delas. A possibilidade de estar constantemente *online* é um elemento muito forte proporcionado pela associação entre rede social e internet. No cenário especificamente descrito, estar conectado significa buscar diálogo e troca de conhecimento, através da procura por um olhar afetivo que possibilite a construção de laço de ternura, compreensão e, quem sabe, de amizade. Isso nos leva a pensar o quão difícil pode ser encontrar

um olhar de afeição e estima no mundo off-line. Em função disso, o ser humano vai em busca desse olhar no mundo online⁶.

De uma maneira geral, as pessoas buscam viver em grupo, e a solidão costuma ser uma forma de vida não apreciada. Existem muitas pessoas que se sentem sozinhas em virtude de seus corpos, excluídos por causa do seu formato. Como vimos anteriormente, em uma sociedade de consumo, o corpo passa a ser objeto de consumo e uma valiosa moeda de troca, o que significa que ter um corpo destoante do modelo, possa trazer intenso sofrimento e conduzir a um lugar solitário. Por isso, curiosamente, ao encontrar um lugar de estima na rede social, muitas pessoas acabam por ressignificar a sua existência no mundo off-line, através da sua experiência no universo online.

A rede social traz a oportunidade de sair da solidão e, nesse sentido, de positivar a sua existência. Se pessoas precisam estar em contato umas com as outras, quem melhor e mais eficaz do que o *Instagram* para proporcionar a sociabilidade em rede? A troca que ocorre nos ambientes virtuais baseia-se em formas de identificação mútua, nos interesses em comuns e na formação de laços afetivos que conduzem ao diálogo. Longe de determinar que a *éxtimidade*, conceito cunhado por Sibília (1998), compartilhada é sinônimo de uma busca desenfreada por aparecer, buscamos analisar o quanto essa mesma intimidade manifestada na rede tem a função de atrair o olhar afetuoso do outro em busca de um contato e, em última instância, reconhecimento. Afinal de contas, comunicar-se com o outro, ainda que seja um outro virtual totalmente desconhecido, implica a possibilidade de um olhar para si e talvez a construção de um diálogo que positive a existência desse sujeito que tenta sair do isolamento afetivo e social.

A prática do exercício da sociabilidade é justamente comunicar-se com quem está perto ou longe, com quem é virtual ou físico, e a parte mais importante desse processo está em partilhar a sua experiência, a sua dor ou a sua batalha, como a perda de um ente próximo, como a preparação para uma prova importante, como a busca por um ente desaparecido (um pai que nunca conheceu, um irmão que se perdeu ao longo do processo adotivo), como as dificuldades da

⁶ Embora a presente pesquisa se proponha a trabalhar o lado positivo do uso da rede social *Instagram*, é igualmente inegável a observação de um cenário crítico que se delineia em paralelo dentro do mesmo ambiente virtual. O lado adoecedor da rede social parece ganhar um espaço significativo entre os seus usuários. Existem inúmeras pesquisas que mostram as consequências negativas em virtude do excesso de dependência que o uso da ferramenta pode trazer como, por exemplo, depressão, ansiedade, transtornos alimentares e etc.

maternidade, os desafios de uma profissão ou, quem sabe, para emagrecer.

Fazer do diário íntimo *éxtimo* significa buscar um olhar afetivo de compreensão para a sua dor, talvez através de um conselho ou suporte para resolver um determinado problema. As experiências afetivas são, em geral, alimentadas através do envio e recebimento de mensagens, recados, imagens ou vídeos de ternura e compaixão. As mensagens disponibilizadas nas redes sociais estão repletas de simpatia e dedicação para com o próximo.

Entretanto, o mundo virtual está igualmente repleto de mensagens que Express am ódio e hostilidade para com o outro. Não é difícil se deparar com *posts* ou comentários que denotam intolerância, austeridade e incompreensão acerca do sofrimento alheio. A virtualidade é o palco *per si* das expressões sociais, que incluem indagações, reflexões, acusações, investigações e, o que notamos na presente pesquisa, um lugar de acolhimento da dor do outro. A rede social parece ser um espaço de relacionamento contemporâneo, o que possibilita a criação de encontros sejam positivos, sejam negativos.

Com relação aos encontros positivos, podemos citar aqueles em que mães encontram um local de discussão acerca das dificuldades da maternidade; pais descobrem lugares para compartilhar as novas mudanças das relações familiares; adolescentes constroem amizades e, finalmente, mulheres conseguem emagrecer através do compartilhamento de uma rotina de exercícios e alimentação saudáveis sem passar pela mesa de cirurgia.

É interessante notar o quanto tudo isso se dá através da intensa dedicação que cada um faz da sua vida no mundo virtual: rígida rotina de fotos com conteúdo alimentar e físico e balanças que mensuram o peso semanal. Constantemente conectado para escutar o próximo, o ator virtual é aquele que busca um encontro com o outro que se revele prazeroso. Afinal, é na troca de experiências que se edifica um olhar que não apenas reconhece a sua existência, mas legitima a sua potencialidade e, com isso, o seu viver. Nesse sentido, o espaço virtual é um lugar que possibilita a construção de um vínculo que pode ser da ordem da ternura e do afeto. Esse cenário pode trazer como resultado a elevação da autoestima, o aumento do bem-estar e a sensação de ser querido por alguém. Segundo Perez (2007, p.20):

O espaço virtual tem o poder de aproximar pessoas, apesar de se encontrarem geograficamente distantes. Essa aproximação parece legitimada a partir da troca de conversas, nas quais os internautas expõem afinidades, trocam elogios, sonham com o par ideal, fantasiam, intermediam sexo, suspiram ao pensar na idealização construída e ainda obtêm disso uma atividade considerada prazerosa e de lazer.

Por exemplo, ao compartilhar o desejo de emagrecer juntas, as *#instafitness* constroem um espaço de troca de experiências que, aos poucos, vai ganhando solidez. Um lugar onde a dor e o sofrimento relativos ao corpo gordo podem ser falados e ouvidos. Um lugar de escuta da angústia de se sentirem marginalizadas frente ao corpo gorduroso, que representa ser menos mulher, falta de educação e de caráter. Poder dizer sem ser julgada o quanto é difícil ser gorda e ser alvo de olhares indecorosos e vis, sendo constantemente colocadas no lugar de humilhação e menos valia. A partir da consolidação de um laço virtual do seu sofrimento, essas mulheres parecem criar possibilidades de fortalecimento de si para buscarem sair do lugar de exclusão social em virtude da gordura. Neste momento, observamos acontecer uma virada em suas vidas, pois é justamente neste momento que as *#instafitness* “colocam a gordura para chorar”.

Encontrar um espaço, ainda que virtual, que possibilite falar e receber uma resposta de acolhimento, parece ser extremamente importante para entender o que se passa com o seu corpo, que reflete uma dor psíquica. Neste contexto, o *Instagram* se torna um verdadeiro palco de acolhimento e escuta mútua, o que, por sua vez, possibilita a fabricação de estratégias coletivas para sair do lugar de gordo/obeso em que a sociedade contemporânea insere aquele que está acima do peso. Planos e métodos são arquitetados e seguidos coletivamente, tais como a associação de alimentos que auxiliam o aumento do metabolismo e os exercícios que ajudem a perda de gordura. O olhar do outro nesse processo se torna fundamental, uma vez que é a possibilidade do outro virtual, emprestado aqui por seguidores desconhecidos, acreditar nessas mulheres é o que faz com que elas realmente considerem que são capazes de praticar alguma mudança em suas vidas. Os seus seguidores funcionam como um espelho que reflete a mulher batalhadora e guerreira que veem descrita no *Instagram*. O resultado não poderia ser mais positivo: emagrecer e, melhor ainda, manter a perda de peso.

A exposição de si tem a finalidade de exprimir pensamentos e sentimentos guardados em suas almas e recheados de aflição e angústia. Cada gesto de tornar

público a sua existência evidencia uma verdadeira busca pelo outro, seja por seu olhar afetuoso, seja pelo reconhecimento da sua existência. O ponto que queremos abordar diz respeito à tendência pós-moderna de acreditar exclusivamente que o privado tem se tornado cada vez mais público, como uma busca do sujeito por seus 15 minutos de fama, ou que pode ser descrito como uma variação simplificada do *Big Brother*.

Acreditamos, entretanto, que a confissão dos segredos e intimidades na internet retrata a forte necessidade do sujeito contemporâneo de refletir sobre si mesmo, de modo a elaborar e reelaborar conteúdos internos conflituosos. Para isso, ele posta a sua imagem, escreve a sua legenda e aguarda ansiosamente pelo comentário e curtida do outro virtual, em sua maioria desconhecidos. A rede social, nesse sentido, metaforiza um grande espelho no qual o sujeito se coloca para se sentir reconhecido pelo outro. Com isso, a sua existência se valida através das curtidas e comentários positivos da sua *performance* (seja como mãe, amiga, filha, atleta, profissional ou, mais especificamente, como *#instafitness*). As pessoas escrevem e postam fotos para descobrir a reação alheia (“*o que os outros dirão da minha foto?*”) e, em última instância, para receberem o *feedback* do que foi recentemente compartilhado.

Nesse cenário, as redes sociais, sejam elas *Facebook*, *Instagram* ou *Snapchat* se tornam um diário de tela aberto ao público virtual com a finalidade de conversar consigo mesmo e de compreender-se melhor. A autoexpressão constitui, assim, um profundo exercício de identificação no qual o outro ocupa lugar essencial, na medida em que é ele que nos confirma a nossa existência e nos auxilia a construir a bricolagem da nossa própria essência. O outro nos ajuda a descobrir as nossas nuances e a tecer os nossos eus. Ele nos estimula a expressar e a reagir dentro das nossas possibilidades de existência. O outro nos encoraja a acolher ou a repudiar as nossas próprias características e os nossos próprios comportamentos. Para Nicolaci-da-Costa (1998, p. 223) “*ao nos revelarmos para o outro, estamos, também, nos revelando para nós mesmos. E, ao observarmos, nesse outro, as reações àquilo que revelamos ser, somos informados do quanto vale aquilo que somos*”.

Se a internet possibilita ao usuário deparar-se consigo e olhar-se através de diferentes ângulos e escritas, ela também permite a esse mesmo usuário construir uma nova narrativa e se engajar positivamente em suas transformações, de modo a

sair do sofrimento e da angústia que lhes foram impingidas. Nesse sentido, a interação entre os seres humanos mediada pela tríade computador/celular-internet-rede social resulta em uma vasta e intensa produção de subjetividade, caracterizada pela multiplicidade por excelência. Aqui o indivíduo emerge como coletivo e volta para a categoria de indivíduo com muita facilidade e rapidez. De acordo com Nicolaci-da-Costa (2002b), as novas tecnologias têm o poder de alterar os nossos hábitos e as nossas formas de agir, o que resulta em uma transformação profunda em nossos modos de ser, incluindo a forma como pensamos, percebemos e organizamos o mundo que nos cerca, o que promove uma alteração na maneira como nos relacionamos com os outros e com nós mesmos.

3.5

Qual o papel do outro na comunidade virtual?

Formar grupos é uma necessidade da espécie humana. Para Trotter (1953 [1919]), o impulso para a formação de grupo é um “instinto gregário” do ser humano tão inato quanto os instintos de autopreservação, nutrição ou reprodução. Simmel (1970 [1910]), entretanto, afirma que o “impulso à sociabilidade” é o que leva as pessoas a se unirem. A principal motivação para agregar-se residiria, portanto, na satisfação obtida a partir da experiência (positiva) de estar associado a outras pessoas. A comunidade é um tipo de grupo que surge em virtude do “instinto gregário” ou “impulso à sociabilidade” e o termo em si é definido como aquilo que *“abrange todas as formas de relacionamento caracterizadas por um grau elevado de intimidade pessoal, profundidade emocional, engajamento moral, coerção social e continuidade no tempo e no espaço”* (Nisbet, 1973, p.225).

A descrição de comunidade nos conduz imediatamente ao perfil de mulheres que usam ferramentas sociais e virtuais para eliminarem a gordura. Se traçarmos uma análise metódica, perceberemos que todas as características acima descritas estão contidas no perfil das *#instafitness* sobre as quais falaremos mais detalhadamente adiante. Primeiro, o relacionamento entre essas mulheres se dá através de uma identificação emocional acerca da experiência partilhada de dor e sofrimento por ter um corpo gorduroso. Encontrar alguém, ainda que no mundo virtual, que apresenta a mesma angústia com relação à vivência corpórea, traz um

certo alívio para a sua própria dor. Essas mulheres se unem em torno de um profundo sofrimento emocional e, através desses laços, constroem um caminho árduo, mas repleto de suporte, para conquistarem o seu sonho de emagrecer.

Nesse contexto, o engajamento moral se torna uma espécie de regra para essas mulheres. Todas, sem exceção, “estão juntas para o que der e vier” e, para isso, estabelecem uma regra, ainda que implícita e não verbal, ou um “contrato” no qual todas estão juntas. O pacto afirma a união e é justamente essa união que conduzirá ao sucesso, através da ideia de que irão perder peso juntas! É imprescindível a importância de nenhuma falhar nesse caminho. A falha aqui é entendida não como um deslize com relação a um alimento que deveria ser evitado, como o chocolate, ou a ausência da prática de exercício físico por um dia, mas como uma desistência ou desinvestimento no processo como um todo. Se ninguém deve renunciar, todas têm a tarefa de continuarem juntas até que o objetivo seja findado: subir na balança e se depararem com o número desejado.

Além disso, o elevado grau de intimidade que essas mulheres desenvolvem umas com as outras é muito forte, ainda que não se conheçam pessoalmente e se encontrem no ambiente puramente virtual do *Instagram*. As fotos e vídeos compartilhados, as mensagens de apoio e *feedback* das suas respectivas *performances* funcionam como um grande continente, que se torna cada vez mais sólido, de projeção onde o olhar do outro (da seguidora) ganha uma importância fundamental para a sua própria transformação enquanto ser humano. O olhar do outro, que transborda nos comentários e curtidas que cada foto/vídeo (repletas de conteúdo alimentício, físico e mensagens de motivação) se torna um aparato de sobrevivência dessas mulheres que passam a se espelhar no que lhes é dito e descrito sobre si. Isso se dá através da troca diária entre imagens postadas e mensagens recebidas, como respostas do que foi compartilhado.

Por fim, a continuidade no tempo e no espaço solidifica ainda mais o senso de comunidade entre as *#instafitness*. Essas mulheres se encontram virtualmente todos os dias e diversas vezes por dia, compartilhando o seu dia a dia de labor e suor. Cada grama eliminada é fotografada e dividida publicamente como forma de comprovar e comunicar ao outro a profunda transformação pela qual estão passando. A satisfação e a conquista de acreditarem em si, e tudo o que isso acarreta em grande escala, através do olhar virtual, simboliza o reconhecimento dessa reforma interna e é a grande testemunha dessa metamorfose corporal que,

logicamente, reflete o mundo interno desses sujeitos. Quanto mais tempo passam juntas virtualmente, mais tempo querem permanecer unidas, tendo em vista que essa experiência mediada pela tecnologia da rede social passou a ser uma fonte saudável de manutenção da autoestima e, mais amplamente, de suas vidas.

Nicolaci-da-Costa (1998) assevera que o surgimento de programas virtuais como ICQ, MSN, blogs, jogos online, sites de paquera e, mais recentemente, as redes sociais, fizeram com que o comunitarismo ressurgisse com uma nova roupagem. Ao adotarem esses programas diariamente, as pessoas não apenas arquitetaram, mas incorporaram a comunidade virtual em suas vidas. Observamos inúmeros exemplos na rede de pessoas que se mantêm conectadas 24 horas por dia em suas *#instavidas* e as redes nas quais fazem parte, tais como maternidade, emagrecimento, paternidade, fotografia, comida etc. Testemunhamos o quanto árduo é se desconectar dessas comunidades. A necessidade de se manter conectado com as pessoas com as quais se identificam é muito forte e parece ser tão importante quando qualquer outra necessidade primária de sobrevivência.

Rheingold (1996) declara que as comunidades virtuais são “*agregações sociais que emergem da rede quando há um número suficiente de pessoas que se mantêm em discussões suficientemente longas, com suficientes emoções, formando redes de relações pessoais em ambientes virtuais*” (p.89). As pessoas se envolvem em tramas sociais no mundo virtual, fazendo do espaço em rede uma extensão fundamental de suas vidas ou, por que não dizer, parte de suas vidas. Como viver sem o *Facebook* ou o *Instagram* hoje em dia? Eles se tornaram um aparato importante de suas vidas: local para expressar suas emoções, compartilhar experiências, buscar ajuda e encontrar apoio e suporte para as dificuldades do dia a dia.

Castells (2003), assim como Nicolaci-da-Costa (1998), reitera que a internet permite o retorno de uma espécie de “comunitarismo renovado”. Para ele, o fato de a internet acomodar qualquer tipo de ideia, pensamento, ideologia ou crença faz com que se torne um imenso retalho repartido por comunidades menores. Para o autor, independente do motivo que agrega os seus membros, as comunidades online possuem algumas características fundamentais. A primeira é a possibilidade de livre expressão sem uma entidade reguladora ou censora, seja institucional, governamental ou midiática. A segunda, e mais relevante para a presente pesquisa, é o fato de que qualquer pessoa pode encontrar o seu lugar na

internet e, ainda que não o encontre, pode criá-lo e divulgá-lo, dando início a uma nova comunidade e rede de relacionamento.

Na impossibilidade de encontrar um espaço de discussão e troca efetiva no mundo off-line, algumas mulheres, exauridas do discurso médico acerca da cirurgia bariátrica como única forma de eliminar gordura e da ausência de um olhar afetuoso que as acolhesse, migraram para o mundo virtual do *Instagram*, dando início a uma nova era: a era das *#instafitness*. A rede social torna-se, assim, um palco de livre expressão emocional sobre a imensa dificuldade de se viver dentro de um corpo que lhes aprisiona cada vez mais e de uma sociedade profundamente obesogênica e preconceituosa com qualquer corpo que seja marcado pela gordura. Ao encontrar um espaço de escuta para o sofrimento que transborda em camadas de gordura, essas mulheres criam uma comunidade com a finalidade não apenas de encontrar um lugar no mundo, mas de contar com um instrumento de sobrevivência.

Rheingold (1993) reconhece que a ausência de contato face a face não impede que as pessoas estabeleçam vínculos entre si nas comunidades virtuais. O sentimento de pertença entre os elementos que compõem é muito forte e faz com que as pessoas se aproximem e se tornem intercolaboradoras. O fato da interação se dar em um ambiente virtual não faz com que as relações que emergem se tornem menos reais do que aquelas que surgem nos ambientes off-line. A justificativa é muito simples: o mundo online é constituído de pessoas de carne e osso. Em última instância, o mundo online é feito de pessoas reais que estabelecem relações reais. A partir dessa perspectiva, não nos surpreende o fato de muitas *#instafitness* encontrarem na rede pessoas que ganharam o status de amizade em suas vidas. Pessoas que se tornaram muito importantes e, por isso, ultrapassaram os limites do virtual, rompendo barreiras e entrando em suas vidas para além do virtual.

Eis um uso extremamente positivo da internet e, sobretudo, da rede social. Conectar pessoas que partilham das mesmas inquietudes. Relacionar as mesmas agonias e aflições. Deparar-se com pessoas que acolham de modo afetuoso cada mazela compartilhada é muito benéfico. Na internet, também é possível encontrar pessoas bondosas que partilham afeto e ternura. É interessante observar que é, através do olhar de afeição e estima, que essas mulheres encontram uma possibilidade de construir uma nova narrativa, rica em esperança e confiança em

uma vida melhor, mais afetuosa e incrivelmente mais humana. Essencialmente, a função de cada “tribo” que existe na rede social é construir um continente que abrace o sujeito em sofrimento ou que simplesmente possa escutar a sua dor.

Como dito anteriormente, a exposição da intimidade na internet aponta para as possíveis interferências da tecnologia nos modos de subjetivação do século XXI. Se para Sibília (2002) os modos de construção subjetiva atuais refletem fortemente a espetacularização da vida cotidiana, para Debord (1997) eles estão diretamente ligados à demanda da sociedade do espetáculo. O autor sustenta a ideia de que o que mede efetivamente o valor da realidade individual não é a pessoa em si, mas o que ela aparenta ter e ser. Como consequência, a exigência social de parecer e aparecer passa a afetar os nossos modos de vida, a nossa forma de olhar para o mundo e, sobretudo, a relação que estabelecemos com o outro e conosco. Sibília (2008) ratifica Debord (1997) ao afirmar que “*se não se mostra, se não aparece à vista dos outros ou se os outros não veem, então, de pouco servirá ter seja lá o que for, porque o importante, agora, é parecer*” (p.04).

É inegável que as novas ferramentas, incluindo a rede social, acabam por ganhar um espaço fundamental em nosso cotidiano, favorecendo a exploração do parecer a ser ou do brincar de ser. No entanto, entendemos que tornar pública a intimidade, antes guardada com muito zelo e cuidado, está para além da espetacularização da vida cotidiana. Partilhar informações do seu dia a dia é uma forma que o sujeito tem de ganhar uma visibilidade difícil de ser alcançada no mundo off-line. Ele parte para o ambiente virtual com o intuito de se tornar visível para alguém que se coloque disponível para enxergá-lo. Afinal, no fundo o que o sujeito deseja é encontrar uma ratificação da sua existência. Se essa ratificação não vem do mundo off-line, ela vem do universo virtual.

A pergunta “o que você está pensando?” que aparece na tela principal do *Facebook* é um convite à confissão e um símbolo de que qualquer um pode divulgar ou confessar os seus segredos para quem quiser ver, ouvir ou ler. Esse comportamento virtual forja uma nova forma de subjetivação, muito mais epidérmica e que ganha traços de visibilidade nunca antes alcançados. A rede social se torna uma intimista aldeia global cujo solo propicia o derramamento de intimidades, que se desdobram em subjetividades visíveis que desejam ser curtidas, comentadas e compartilhadas. Nessa perspectiva de pensamento, estar na internet é compartilhar o desejo de tornar a sua narrativa visível. Em outras

palavras, é querer ao mesmo tempo ser visto e ver a vida do outro (Sibília, 2002).

Entendemos, contudo, que o novo espaço de interação permite com que os sujeitos estabeleçam vínculos que não podem ou não são estabelecidos no mundo off-line. A busca por um lugar onde possa mostrar a sua narrativa é ao mesmo tempo o lugar que vai fazer parte da construção subjetiva e da transformação interna do sujeito. O espaço virtual é mediado pela tela e pela imagem, o que parece ter um viés positivo se o foco é estabelecer comunicação com o outro. A internet é o espaço de encontro e troca. Ela vem se mostrando com uma enorme capacidade de promover novas formas de relacionamento interpessoal, conectando pessoas espalhadas ao redor do mundo. Ao permitir a aproximação de diferentes pessoas em torno dos mesmos interesses, preferências e afinidades, a internet incorpora o comunitarismo, que recebe a nova roupagem de comunitarismo virtual (Machado, Férez-Carneiro & Magalhães, 2015).

É fascinante observar o quanto o desenvolvimento da web transformou o espaço virtual em um local colaborativo, e a expansão das redes sociais deu um novo lugar aos usuários. As pessoas deixaram de ser meros espectadores da internet para terem uma participação mais ativa, modificando ou aperfeiçoando a informação disponibilizada, como vemos no Wikipédia, ou publicando fotos, textos e vídeos próprios com conteúdos relevantes para pessoas do mundo inteiro. Vemos muitos exemplos desse tipo na internet, como canais de culinária, música, arte, esporte ou estudo no *YouTube*. O papel mais ativo do usuário na rede favoreceu ainda mais a formação de vínculos entre as pessoas e a união em prol do mesmo objetivo, seja ele trabalhar, estudar, cozinhar, ser pai/mãe etc.

As redes sociais têm a capacidade de conectar pessoas do mundo inteiro em segundos e um de seus traços mais característicos é a manutenção ininterrupta de uma janela de diálogo, que se coloca constantemente aberta, através dos uso dos *smartphones*⁷. Os usuários estão eternamente conectados às redes sociais e, de maneira profundamente voluntária, não desejam se desconectar do relacionamento virtual. É interessante notar que os laços virtualizados, mesmo prescindindo de

⁷ Observamos também o oposto, isto é, que o universo virtual pode ser igualmente usado para expressar sentimentos de ódio, intolerância e *bullying* para com o próximo. Nota-se que existem alguns momentos críticos nos quais isso se manifesta com mais intensidade, como o da escolha de líderes políticos de um país. Aqui, os canais de comunicação contemporâneos, tais como o terreno das redes sociais ou do *YouTube* se tornam verdadeiras faixas de guerra onde a intransigência, o sectarismo e a violência parecem fazer parte da engrenagem dominante de repressão.

um contato direto entre corpos, são fortemente capazes de promover trocas afetivas entre as pessoas. Acreditamos que isso se dá em virtude das curtidas e comentários acerca de determinado comportamento partilhado, que reflitam ternura, afeição e estima pelo autor da trama. É justamente a simpatia e o carinho que permitem que o sujeito se sinta visível aos olhos do outro e busque um caminho de construção da sua própria identidade. Os olhares e gestos para com o sujeito são muito mais importantes do que o contato físico entre os corpos.

A *éxtimidade* virtual marca o desejo de compartilhar informações, de expor a si mesmo através de fotos, frases, testemunhos, relatos confessionais, bem como uma possibilidade de estabelecer contatos com o outro da rede. Encontrar alguém que possa se tornar um testemunho da sua vida e uma confirmação da sua existência é fundamental para que se encontre um sentido para a vida. Nesse cenário, a internet parece representar um meio utilizado pelos indivíduos da contemporaneidade para escaparem à solidão. Na medida em que a rede é amplamente constituída por olhares sempre presentes, estar conectado significa jamais estar sozinho. Sempre ter alguém para estabelecer um contato e uma possibilidade de troca, o ajuda a reduzir a angústia, a escoar a dor e dar um sentido ao sofrimento. Os olhares, permanentemente conectados e disponíveis, criam uma oportunidade de encontros infinitos no mundo online, o que dá o sujeito uma perspectiva de escuta acerca do seu padecimento. A experiência de poder ser escutado.



Capítulo IV - O mundo virtual das *#instafits*

Um rosto belo é uma recomendação silenciosa.

Francis Bacon

4.1

O contexto da pesquisa

O *Instagram*(IG) é uma rede social de compartilhamento de fotos e vídeos online que possibilita a interação com outras redes sociais, como o *Facebook*, o *Twitter*, o *Tumblr* o *Flickr*. Seu grande diferencial é que permite aos seus usuários tirarem fotos, ou vídeos de até 15 segundos de duração, aplicar filtros digitais dos mais variados e compartilhá-los com milhares de pessoas ao redor do mundo, sempre se associando às redes sociais supracitadas. As fotos são limitadas ao formato quadrado e semelhantes às câmeras Kodac Instamatic e Polaroid.

Criado por Kevin Systrom e Mike Krieger, em outubro de 2010, o serviço rapidamente ganhou popularidade, atingindo 100 milhões de usuários ativos em abril de 2012. Hoje, a quantidade de pessoas que usa esta rede social está quase equiparada àquelas que utilizam o *Facebook*. O aplicativo é distribuído através da *Apple AppStore*, do *Google Play* e do *Windows Phone Store*, e foi adquirido pelo *Facebook* em abril de 2012 por cerca de 1 milhão de dólares.

Inicialmente criado para ser usado exclusivamente em aparelhos celulares, teve recentemente seu conteúdo expandido para além dos sistemas móveis, sendo também disponível em computadores. Apenas no ano de 2013, lançou suporte para vídeos com até 15 segundos de duração, que hoje se estendeu para 3 minutos. Até então, era composto exclusivamente de fotos, que poderiam receber 13 tipos de filtros distintos de acordo com a opção do usuário. Hoje, no entanto, o ferramental social ganhou novos contornos e se sofisticou ainda mais para, segundo seus donos, melhor se adequar ou atender aos seus usuários.

A incorporação dos *stories*⁸, por exemplo, introduziu uma nova forma de usar a ferramenta virtual. Através do compartilhamento de *selfies* em forma de vídeo, muitas pessoas acabaram por usar o *Instagram* como um diário narrado por si sobre si para o seu público virtual.

No caso da presente pesquisa, buscamos por um perfil de mulheres que

⁸Os *stories* compõem um espaço extra dentro do *Instagram* onde os usuários podem postar qualquer tipo de conteúdo por tempo indeterminado, seja em forma de imagem ou de vídeo, seja *selfie* ou não, mas duração limitada a 24 horas. Após esse prazo, o próprio sistema da rede social apaga o conteúdo.

criassem uma conta virtual exclusivamente para emagrecer. Ao analisar o perfil⁹ das mulheres, foi examinada a quantidade de quilos perdidos em um período de um ano e as imagens apresentadas nas contas. Optamos por mulheres que compartilhassem pelo menos três imagens diárias com conteúdos de alimentação, exercício físico e mensagens de motivação. Como a conta virtual criada por essas mulheres tinha como único objetivo eliminar gordura, optamos por nomear essas mulheres de *fitness*. Porém, notamos que elas mesmas se autodenominaram de *instafitness* em referência ao universo virtual do *Instagram* e à finalidade de uso: emagrecer.

A primeira etapa da pesquisa consistiu no mapeamento dos perfis dessa conta, selecionando aqueles que correspondessem aos seguintes critérios: sexo feminino, residente do Brasil, uso frequente da ferramenta (critério avaliado pela quantidade de fotos publicadas regularmente) e quantidade de peso eliminado no período de um ano (descrito no perfil de cada conta virtual e nas imagens do “antes e depois”). Desse mapeamento, selecionamos 48 perfis de mulheres.

O critério de quantidade de quilos eliminados foi adotado para a triagem, porque gostaríamos de analisar de que maneira o IG funciona como instrumento de emagrecimento. Entendemos que, quanto o maior peso subtraído, mais eficaz teria sido o uso da ferramenta. Outra medida utilizada foi o número de fotografias compartilhadas, pois gostaríamos de investigar se uma maior exposição de si própria e do seu mundo atingiria o objetivo daquelas mulheres. Por fim, avaliamos a frequência de uso da rede social para saber até que ponto o grau de envolvimento e de dependência da rede teve influência nos resultados.

Numa segunda etapa da pesquisa, buscamos contato, através da própria ferramenta virtual, para conhecer o interesse das mulheres selecionadas em participar de entrevista de pesquisa e para prestarmos informações mais detalhadas sobre a pesquisa propriamente dita.

Ao final dessa etapa da pesquisa, foram selecionadas 28 mulheres que emagreceram exclusivamente através da criação de uma conta virtual *fitness* no período de um ano. Essas mulheres têm entre 19 e 40 anos de idade, residem em todo o Brasil, eliminaram de 10 a 80 quilos dentro de um ano e, até o momento da pesquisa, emagreceram como uso exclusivo da ferramenta, sob a forma de

⁹Profile é a página inicial que contém informações gerais sobre o usuário da conta. Essas informações são inseridas voluntariamente.

#projetofitness.

Além das entrevistas, foram analisados os diários virtuais para compartilhamento da rotina alimentar, exercícios físicos, balanças semanais e mensagens de motivação. O conteúdo dos diários compreende a análise do conteúdo das postagens - fotos, legendas e comentários -, os *hashtags*¹⁰ e algumas interações entre as seguidoras. Muitas entrevistadas se conheciam, porque seguiam umas as outras.

Foram utilizadas quatro ferramentas virtuais distintas para realizar as entrevistas de pesquisa, em virtude de 80% das entrevistadas residirem fora do estado do Rio de Janeiro. A saber: a webcam do *Skype/FaceTime*, o áudio do *Facebook*, o áudio do *WhatsApp* e o e-mail. Cada ferramenta foi escolhida a pedido da própria entrevistada. A mais usada foi o *Skype*, e a menos utilizada, o *WhatsApp*. Das 28 mulheres, 12 optaram pelo *Skype*, oito pelo *Facebook*, seis pelo e-mail e duas pelo *WhatsApp*. Achamos que seria importante deixar a critério de cada uma o instrumento para a entrevista, de modo a deixá-las o mais confortável possível para conversar sobre o assunto.

4.2

Sobre os diários virtuais

Com relação à metodologia, optou-se pela análise de conteúdo de pesquisa qualitativa de Bardin, que divide este estudo em quatro etapas: (1) história e teoria; (2) parte prática (análises de entrevistas); (3) métodos de análise (organização, codificação, categorização e inferência) e (4) técnicas de análise (análise categorial, de avaliação, de enunciação, proposicional do discurso, de expressão e das relações). A seguir o perfil das mulheres selecionadas e entrevistas na presente pesquisa.

Todas as mulheres com as quais conversamos estavam acima do peso (ex-

¹⁰*Hashtag* é uma expressão comum entre os usuários de redes sociais e representa uma palavra-chave antecedida pelo símbolo #, conhecido popularmente no Brasil por "jogo da velha" ou "quadrado". Seu uso indica ideias ou pensamentos em comum, o que facilita encontrar imagens ou postagens do mesmo conteúdo.

gordas ou ex-obesas¹¹), motivo pelo qual decidiram abrir uma conta virtual no *Instagram* (IG). O objetivo de entrada na rede social sempre foi o de eliminar a gordura, que era, com muita frequência, experienciada como um impeditivo de sua feminilidade e, por esse motivo, de sua felicidade. Embora uma pequena porcentagem de 15% das mulheres tenha perdido uma pequena quantidade de quilos (até três) antes de entrar na rede social, a grande maioria ainda não tinha conseguido subtrair nenhuma grama. No entanto, para ambas as moças o *Instagram* funcionou como o instrumento que possibilitou a perda de gordura e a manutenção do peso.

Foram entrevistadas 28 mulheres que eliminaram de 10 a 80 quilos depois de criar uma conta fitness virtual na rede social chamada Instagram. Isso se deu em um período de um ano. Todas já tinham a conta há mais anos do que o período pesquisado, no entanto, optou-se, por questões metodológicas, a realizar a pesquisa dentro do tempo de um ano. Essas mulheres tinham entre 19 e 40 anos e eram residentes de vários estados do Brasil: Rio de Janeiro (7), São Paulo (9), Rondônia (1), Minas Gerais (3), Espírito Santo (2), Brasília (1), Goiânia, (1), Mato Grosso (1) e Bahia (3). Por isso, todas as entrevistas foram realizadas por *Skype/FaceTime*, áudio do *WhatsApp* ou do *Facebook* (mesmo as residentes do Rio de Janeiro).

Importante sublinhar que todas já tinham realizado inúmeras tentativas anteriores para emagrecer, mas nenhuma com sucesso. Usar o IG para eliminar peso e manter as calorias perdidas parece ter sido a primeira ferramenta que, de fato, fez com que o objetivo fosse concretizado: emagrecer. Entre os métodos utilizados para emagrecer anteriormente, foram citados dietas a base exclusiva de água, de proteína ou de folhas. Cerca de 50% das mulheres já tinha frequentado o vigilantes do peso, mas nenhuma demonstrou ter sido eficaz a sua ida. Frisamos que nenhuma delas fazia parte de um grupo cujo objetivo era eliminar peso no momento da pesquisa. O único e exclusivo grupo que participavam era o grupo virtual que se construiu através do uso diário da ferramenta.

Além disso, nenhuma delas fazia nenhum tipo de acompanhamento nutricional ou psicológico. Todas disseram que foi no *Instagram* que conseguiram

¹¹ Optou-se por usar os termos gorda e obesa sem distinção conforme as entrevistadas utilizaram ao longo da conversa. Isso se deu porque as moças usam os dois termos que, embora descrevam corpos diferentes, parecem ter sido usados de forma indiscriminada e semelhantes.

informações acerca de como emagrecer de forma saudável. Isso se deu através de diálogos virtuais feitos entre as mulheres em suas próprias fotos ou nas fotos das mulheres que seguiam.

Essas mulheres criaram uma conta *fitness* com o objetivo específico de emagrecer. Por esse motivo, a conta era anônima (sem nenhuma menção de nome, sobrenome ou apelido) e as fotos compartilhadas em suas redes sociais eram exclusivamente de corpo. Inicialmente, nenhuma mulher compartilhava imagens de rosto. Observou-se que, apenas quando o emagrecimento se dava era que essas mulheres começavam a se identificar na rede, seja através de seus nomes, seja através das imagens de rosto.

Uma das evidências da eficácia da experiência de emagrecer com a ajuda da rede virtual foi contrastada com o fracasso de outras tentativas de emagrecimento, as chamadas “*dietas malucas que emagreciam e engordavam em um curto período de tempo*”, como a de viver à base de água ou do consumo de poucos alimentos ou das práticas de jejum, isto é, de muitas horas sem refeições, ou de restrição de alimentos, como a dieta da proteína (ingestão exclusiva de proteínas por um dado período de tempo) ou como a da proposta dos vigilantes do peso. O reconhecimento do ambiente virtual no sucesso de perda de peso pode ser apreciado na fala de uma das entrevistadas: “*fez com que, pela primeira vez, eu me sentisse capaz de emagrecer de verdade, porque via o resultado acontecendo ali na minha frente, as fotos provavam que eu estava conseguindo perder e manter o que eu estava perdendo*”.

De fato, temos que reconhecer que algumas mulheres conseguiram emagrecer mais de 30 quilos após se condicionarem às práticas do grupo do IG. Três eliminaram mais de 65 quilos, o que é muito relevante na medida em que o fizeram através de uma reeducação do comportamento alimentar e do físico. Suas palavras refletem a transformação da sua relação com a comida, associada à presença ou ausência do sentimento de amar a si própria: “*foi assim que eu aprendi a me amar, porque antes eu comia, comia, comia e não me amava, agora eu me amo mais do que amo a comida*”.

O total de quilos eliminados se entrelaça diretamente com a redução do manequim. Quanto mais gordura se perde, menor o número do manequim que se passa a vestir. A redução da quantidade de manequim por entrevistada nos impressionou: 68% das moças perderam entre três e cinco números, e 32%

perderam entre oito e dez números. Quanto menor o número da etiqueta, maior o peso eliminado e, por conseguinte, mais próximas estão de alcançar seus objetivos, o que traz um sentimento de realização e de felicidade.

Embora o estilo *magro de ser* destoe demasiadamente do biotipo médio da mulher brasileira, que exhibe um corpo mais saliente e com formas mais acentuadas, a intenção de nossas entrevistadas era alcançar um número cada vez menor, como atesta a seguinte fala: “*olha, o meu objetivo inicial era perder só 30 quilos, mas quando eu me dei conta, já tinha perdido 35, aí eu pensei, nossa se eu tô conseguindo emagrecer tanto, por que eu vou parar? Eu vou é continuar, e hoje já perdi 45 quilos. Tem coisa melhor? Eu não poderia estar mais feliz!*”. Seu depoimento lembrou-nos da *hashtag* – usada por outra entrevistada – *#mesuperando*–, que nos faz refletir o quanto o caminho em direção à perda de peso jamais finda, pois quanto mais *colocar a gordura pra chorar*, mais ela resiste: “*ela tem que chorar todo dia na academia ou não adianta nada*”.

No que concerne ao período que levaram para eliminar o peso, notamos que a maioria das mulheres conseguiu atingir a sua respectiva meta em até um ano, o que é surpreendentemente positivo, na medida em que colocaram em prática uma reeducação alimentar e física. Das 28 moças, 18 alcançaram o peso desejado (que variava entre elas) com apenas um ano de criação da conta no IG. Com isso, observamos que o uso da ferramenta virtual de fato ajuda essas mulheres a emagrecer. Esse número é extremamente significativo na medida em que comprova a importância e o valor que o diário virtual representa na jornada de redução das medidas corporais. Isto acontece através do aumento da autoestima e do autocontrole que cada uma constrói internamente, levando a uma verdadeira transformação de hábitos e de comportamentos alimentares e físicos.

Os bons resultados dos diários virtuais apontam também para a dependência da ferramenta virtual. Para verificar esse grau de dependência, buscamos verificar a quantidade de tempo investido no diário virtual na vida das *instafitness* e a quantidade de fotos compartilhadas diariamente. Cruzamos esses dados às respostas das entrevistadas em duas perguntas, abordadas em momentos distintos. A primeira pergunta - “*hoje, você imagina a sua vida sem o Instagram?*”-ocorreu no início da entrevista. A segunda - “*você se acha dependente do Instagram?*”-ocorreu no final.

4.2.1

Tempo despendido

Com relação ao tempo de uso da rede, verificamos que a maior parte das *instafitness* passa um quarto do dia na ferramenta social, seja postando imagens - cujos conteúdos são *selfies*, alimentação, academia e mensagens motivadoras -, seja curtindo ou comentando fotos de suas seguidoras. Das 28 entrevistadas, 14% permanece de cinco a seis horas por dia no IG, 78% de três a quatro horas e, apenas 8%, de uma a duas horas. A alta porcentagem de tempo investido na ferramenta virtual corrobora a fala de uma das moças, que diz que *“é um verdadeiro vício, eu não me vejo mais sem o IG de jeito nenhum, porque eu não quero largar o celular, não quero deixar de ver as fotos e os comentários das minhas seguidoras (...) a sensação que eu tenho é que eu fico o dia inteiro lá esperando por elas”*.

Atribuímos a centralidade do IG na vida dessas mulheres ao fato de ter sido por meio dessa ferramenta que conseguiram emagrecer e, em consequência, resgatar a identidade de mulher, adquirindo, assim, os traços de feminilidade, associados à corpos finos e ausentes de gordura. Desembarcar do campo da invisibilidade é sentido como um grande alívio, na medida em que, pela primeira vez, elas atraem olhares de reconhecimento e de aprovação, ao invés de olhares de desprezo, asco ou nojo, de que tantas vezes foram alvo antes de emagrecer.

Esse lugar, ainda que virtual, deu sentido à existência delas como mulheres, uma vez que, finalmente, conseguem ser elas mesmas ou, pelo menos, ser a imagem projetada de si próprias. O depoimento seguinte ratifica nossa interpretação:

Depois que eu criei essa conta fitness, eu mudei, porque como eu emagreci, passei a me sentir mais mulher; mulher bonita é mulher magra né; e passei a ser eu mesma, passei a ser quem eu sempre quis ser, eu nunca tinha conseguido isso com nenhuma dieta antes.

No que tange à quantidade de imagens compartilhadas no dia a dia, 43% das entrevistadas informaram que postam três fotos por dia, 35% partilham cinco imagens e apenas 22% postam entre uma e duas. Partilhar diariamente imagens de seu cotidiano significa comprovar para o universo de seguidoras o quanto estão conseguindo, de maneira vitoriosa, manter o foco na dieta alimentar e física e,

com isso, emagrecer. Segundo elas, esta é uma forma de manter o compromisso com suas seguidoras e, sobretudo, com elas mesmas. Assim, permanecem rigidamente no ritual de "*exorcizar a alma gorda o tempo todo*" através da rotina dos alimentos saudáveis e dos exercícios corporais. Em suas palavras,

É uma forma de eu não retroceder, porque eu tenho que ir para frente o tempo todo, eu não posso andar para trás, eu não posso falhar de novo [referência a dietas empreendidas anteriormente que fracassaram] e o IG me ajuda muito a manter esse foco, porque tem um monte de gente ali junto comigo fazendo a mesma coisa.

Notamos que o conteúdo das imagens é semelhante para todas as *instafitness* entrevistadas. O dia começa geralmente com uma imagem do seu café da manhã *super saudável* (suas palavras) para, em seguida, compartilhar uma mensagem motivadora. As *selfies* de rosto na rua ou no trabalho também são comuns. Na parte da tarde partilham fotos de seus almoços e seus lanches para, à noite, postarem *selfies* corporais na academia. A temática das imagens é sempre alinhada à mesma questão: a rotina de alimentação e de exercícios físicos:

Eu gosto de postar fotos do meu dia a dia mesmo, não quero criar uma rotina que eu não seja minha ou que eu não possa cumprir (...) com relação às fotos, eu sempre posto do que eu como e de quando estou malhando ou correndo.

4.2.2

Dependência

Até agora percebemos o quão alto é o investimento destas entrevistadas na ferramenta virtual, tanto em termos de tempo quanto de imagens compartilhadas. A partir deste momento, analisaremos de que forma as *instafitness* percebem o seu grau de dependência desses diários virtuais. Como vimos, a proporção da energia despendida no IG é tão grande, que chega a ser comparada ao vício de uma droga. A associação feita por várias delas ao longo das entrevistas nos faz inferir que as *instafitness* são viciadas em uma espécie de *instadroga*, em alusão à gigantesca e desmesurada dependência do *Instagram*.

Se "*é impossível viver sem o IG, porque ele faz parte de mim e da minha história*" ou se "*é difícil deixar o IG de lado para viver a vida lá fora*", é porque a dependência da ferramenta é tão alta que o espaço virtual ganhou uma proporção de soberania em suas vidas, uma vez que "*eu não consigo respirar sem*

o meu IG". É impressionante o grau de compulsão, antes incorporado à comida e agora à ferramenta social, nessas mulheres: *"uma vez eu achei que tivesse perdido minha conta, porque não conseguia entrar de jeito algum, e fiquei desesperada, não conseguia fazer nada, eu precisava recuperar a minha vida dali, porque senão, o que seria de mim?"*.

Algumas vezes, a dependência é tratada como transitória *"olha, o IG se tornou o ar que eu respiro, enquanto eu não perder tudo o que eu quero, na minha vida só dá IG"*. Outras radicalizam e afirmam que o *Instagram* mudou suas vidas e que jamais iriam deixar de usá-lo. Isso nos conduziu à seguinte questão: elas conseguiriam existir fora da ferramenta virtual?

Apesar de o grau de dependência, maior ou menor, do IG estar presente na fala de todas as entrevistadas, visto que nenhuma delas deixa de postar ou de conferir diariamente as novidades apresentadas por suas seguidoras, nem sempre isso é assumido nas entrevistadas pacificamente. Como veremos adiante, seus argumentos foram surpreendentemente contraditórios, na medida em que muitas delas forneceram respostas diferentes para perguntas que ofereciam reflexão semelhante. Por exemplo, muitas entrevistadas diziam não se achar dependentes da ferramenta, porém diziam passar mais da metade do dia conectadas.

Identificamos dissonâncias entre as respostas das perguntas que foram colocadas em dois momentos diferente da entrevista: *"hoje, você imagina a sua vida sem o Instagram?"* e *"você se acha dependente do Instagram"*. Notamos que, embora 90% das moças não se vejam dependentes da ferramenta, 80% não conseguem se imaginar sem o IG. Apesar dessa relação uso x dependência, há quem negue a dependência: *"eu sei que passo o dia inteiro no IG, olhando e postando, mas eu não me considero dependente dele"*. E há quem negue essa relação, porque acredita ter controle sobre o uso excessivo: *"ia ser bem estranho ficar sem o IG, eu acho, porque virou um hábito mesmo, mas se amanhã eu tiver que cancelar, eu acho que consigo, porque não me acho dependente não"*. Outras chegam a se queixar do uso abusivo, mas admitem a impossibilidade de viver sem a ferramenta, já que é ali que existem: *"às vezes o IG enche o saco, mas eu não consigo pensar em desfazer a conta, fico com dó, porque faz parte da minha história, ali sou eu e eu não quero perder isso, mas também não acho que viva para o IG"*.

Destacamos, a partir das confissões, a importância crucial que a rede social exerce em suas vidas: *“eu acho que, hoje, o IG representa muita coisa na minha vida, porque ele foi o início de uma grande virada, tanto em termos de saúde quanto de estética”* ou *“ele se tornou algo que me ajuda a viver porque é meu grande apoio”*. É a partir desse lugar, que incita profundas transformações, que o IG passa a ocupar um espaço de soberania em suas vidas, o que, conseqüentemente, conduz a uma dependência significativa, mesmo quando temporária, como ilustra o seguinte depoimento: *“hoje, o IG me ajuda a viver, sem ele eu não conseguiria, porque eu recebo muitos elogios lá”*.

Essa discrepância de respostas para perguntas similares pode ser explicada da seguinte maneira: muitas delas não gostariam de se perceber dependentes de uma ferramenta virtual, o que seria sinônimo de uma subordinação ou servidão aos comentários e curtidas de suas seguidoras. Ao mesmo tempo, porém, admitem que é *“é impossível viver sem o IG”*, pois *“hoje, ele faz parte de mim e me deixa feliz!”* ou porque *“é ali que ganho ânimo pra seguir minha rotina”*.

4.2.3

Autovigilância

Uma preocupação levantada por uma entrevistada é a distanciar-se de um padrão de autoapresentação fabricado para maximizar o número de seguidores:

Gosto de ser real e não irreal. Tem muita gente por aí que posta uma rotina irreal. Eu sou gente como a gente. Sou normal e luto muito para emagrecer e não tenho a moleza que essas blogueiras têm. A minha vida é real.

Apesar dessa preocupação com uma “autoimagem real”, não se pode ignorar que a escolha *das imagens* que compartilham possibilita a arquitetura de um ideal de si, além da edificação do desenho corpóreo que gostariam que suas seguidoras visualizassem, ou seja, o seu ideal de mulher. Cada foto funciona como uma ilustração do modelo de ideal feminino que está sendo esculpido por meio do olhar do outro, que legitima seu caminho rumo à eliminação total de gordura. O seguinte depoimento corrobora nossa linha de pensamento: *“se eu quero ser total zero fat¹², é com as minhas seguidoras que eu consigo, com os*

¹²Expressão em inglês que significa gordura zero, ou seja, corpo sem nenhuma gordura.

seus comentários e curtidas”.

A ação corporal do ator social corresponde ao modo de se apresentar e se representar. Engloba a maneira de se vestir, de se pentear, de cuidar do corpo etc. A maneira de se expor socialmente para o mundo abarca a maneira de se colocar e o estilo da presença. Le Breton (2009 [1953]) aponta dois constituintes da aparência. O primeiro corresponde às modalidades simbólicas de organização sob a égide do pertencimento social e cultural. O segundo diz respeito ao aspecto físico (altura, peso e qualidades estéticas). É sobre este último que nos deteremos neste tópico.

Na prática da aparência, o sujeito expõe-se à avaliação de testemunhas, transformando-se em meio a uma verdadeira difusão de informações sobre si próprio. Na promoção da autopublicidade, o sujeito se submete ao exercício diário e metucioso de vigilância sobre si mesmo em relação ao que a mídia global promove. A aparência corporal ganha destaque no mundo contemporâneo e se transmuta para uma espécie de capital dos atores sociais. O capital da aparência deve ser gerenciada da melhor maneira possível para que um alto rendimento, no que tange à *performance*, seja alcançado.

Observa-se uma significativa similaridade entre a noção de capital da aparência do Le Breton e a do capital erótico proposta pela Hakim (2012). Notamos o quanto é essencial para as nossas entrevistadas a administração do corpo, que está 24 horas sob a vigília e o controle dos olhares de suas seguidoras pelo mundo inteiro. Especificamente no *Instagram*, a fiscalização política sobre a corporeidade se faz muito presente, uma vez que o ambiente propicia uma minuciosa inspeção do comportamento tanto de quem é seguido quanto de quem segue.

4.2.4

Performance e capital

Hakim (2012) estuda a força de trabalho feminino e a posição da mulher na sociedade. Para a teórica, as pessoas apresentam quatro tipos diferentes de capital. O capital financeiro, que atualmente se tornou um critério de meritocracia no mundo ocidental; o capital humano, que diz respeito aos benefícios oriundos de uma boa e razoável educação e experiência profissional; o capital social, que se

refere à posição e ao valor que contatos profissionais, amigos e parentes ocupam em nossa vida e, por fim, o capital erótico, ignorado até agora, que combina “*beleza, sex appeal, dinamismo e talento para se vestir bem, ter charme, habilidades sociais e competência sexual*” (2012, p.18).

É, portanto, uma mistura bem-sucedida de atratividade social e física. Isto quer dizer que mulheres cujo perfil físico é fascinante, sedutor, e, sobretudo, agradável, destacam-se frente às outras. Estar em forma, ser bonita, colocar-se bem-vestida e elegante induz o ambiente social a formar uma opinião positiva acerca do indivíduo. Na sociedade das imagens e do espetáculo, quanto maior a *performance* da feminilidade, fortemente associada à beleza, nos dias de hoje, maior valor recebe essa mulher. É um cuidar pormenorizado e infinito de cada parte do corpo. Da sua forma, do seu rosto, do seu cabelo, das suas unhas. O cuidar dos mínimos detalhes com a finalidade de se apresentar ao mundo como uma mulher legitimamente saudável e que busca estar de bem consigo mesma e com a vida. Sobretudo, que corresponda aos ideais sociais, cujos olhares a regulam 24 horas por dia.

Não há quem não seja afetado pelo capital erótico. É indubitável que pessoas consideradas atraentes tenham maiores habilidades sociais, pois são as que se sentem mais seguras narcisicamente, reduzindo a possibilidade de serem alvo de comentários negativos. A estética é, de fato, um bem valioso. Consideradas mais independentes e donas de seu destino, pessoas atraentes são vistas como mais bem-sucedidas em todas as áreas da vida. Não é isso, afinal, o que as *instafits* buscam? O reconhecimento do olhar alteritário da sua *performance*: “*quando vc posta uma foto toda suada, malhando na academia, você quer ser reconhecido como um exemplo a ser seguido*”, nos diz uma delas. Esse reconhecimento é dado através das curtidas e dos comentários positivos, sentidos como aplausos que legitimam o seu conjunto de atos.

4.2.5

Espelhos e visibilidades

A visibilidade é condição para existir na sociedade e, dentro deste contexto, a pior coisa é não ser visto. Assim sendo, compartilhar uma imagem de si própria e receber muitos reconhecimentos é uma forma de se fortalecer

narcisicamente e preencher um vazio interno de insegurança, angústia e dor. Quanto maior o número de comentários positivos, mais reforço narcísico a *instafit* recebe e mais motivação tem para continuar a trilhar o seu caminho de eliminar gordura, como revela a fala que se segue:

Quanto mais curtidas, mais feliz eu fico, porque mais gente aprova o que eu tô fazendo; é como se elas me dissessem que eu estou indo pelo caminho certo, era tudo o que eu precisava, acho que por isso que as dietas anteriores não deram certo.

Na era do instantâneo, em que tudo é fragmentado e serializado, tudo deve ser visto e compartilhado, caso contrário não teria sido realmente vivido. Isto significa que a experiência só ganha real sentido quando partilhada virtualmente, como explicita uma entrevistada em seu depoimento: “*se eu fui pra academia e não postei foto, eu fui literalmente à toa, porque como que as pessoas vão saber que eu fui?*”.

A fotografia congela a imagem do sujeito e, ao fazer isso, fixa o seu corpo no ideal imagético de que já emagreceu ou de que está em processo de eliminação de gordura. Esse é o caminho que conduzirá ao seu maior objetivo: fazer-se mestre de seu corpo. Isso significa controlar as suas mínimas dobras e rugas, expulsá-las ou transformá-las em um tecido liso e definido.

Acreditamos que a imposição de um modelo de corpo muito específico - fino, definido e de medidas muito reduzidas - é imposto por uma micropolítica violenta e coercitiva sobre o corpo do feminino. Como observamos ao longo das entrevistas, a grande maioria das mulheres é atravessada por esse ideal sem qualquer apreciação crítica ou autorreflexão.

Essa mais nova ferramenta social insere seus membros em uma malha apertada de um feixe de relações sociais que controla todos os seus movimentos no que tange à alimentação e ao exercício físico. Nesse linha, aquele ambiente virtual funciona como uma sociedade disciplinar virtual, na medida em que a restrição rígida molda um novo tipo de relação e um novo modo de exercitar o poder, convergindo para um sistema de obediência cega e de eficácia inatingível. Cada atriz social que é seguida no *Instagram* compartilha a *sua marca*, através do seu estilo de vida (rotina de alimentação e de exercício), favorecendo o seu controle no espaço e no tempo para, assim, atingir a finalidade de emagrecer (capital da aparência): “*Eu quero é perder medidas!*”

Para Foucault (1975), a microfísica imposta pelo poder faz com que o externo seja concebido pelo indivíduo como aquilo que lhe é próprio e de fonte interna. O grande efeito da dominação é quando o sujeito se apropria do comportamento ou da ideia como se esta lhe fosse própria desde sempre. Salientamos o quanto o controle da atividade implica o monitoramento do tempo e do espaço das atitudes sociais que, dentro desse universo específico, corresponde a mulheres que perderam uma quantidade muito grande de peso após a abertura de uma conta na rede virtual.

Observamos uma elaboração gestual de ação que é decomposta em elementos sucessivos e repetitivos (ritual da alimentação e do exercício físico) até que seja conseguida a mais completa correlação do corpo com o gesto (dieta e malhação conduzem ao corpo dos sonhos, ou seja, magro e definido) a fim de alcançar o seu melhor rendimento, com efeito, mas ilusório, tendo em vista que, para elas, jamais o corpo rende como elas verdadeiramente fantasiam. O seguinte depoimento nos ajuda a entender de que modo isso opera:

Eu preciso postar todo dia os meus exercícios e a minha comida, porque é uma forma de criar uma rotina e de ter controle do que eu tô fazendo; só assim consigo manter o meu autocontrole. Quanto mais eu posto, mais eu emagreço. Quanto mais eu emagreço, mais eu posto.

O *Instagram* funciona como um grande panóptico virtual em que os indivíduos são forte e subliminarmente encarregados de cuidar do bom andamento do dispositivo. Foucault (1975) define o conceito de panóptico como um conjunto de dispositivos que permitem uma vigilância e um controle social cada vez mais eficientes. Para o francês, *"aquele que está submetido ao campo da visibilidade retoma para si as imposições do poder; inscreve em si a relação de poder na qual mantém os dois papéis; torna-se príncipe da sua própria sujeição"* (Foucault , 1975, p.31). Essa linha de raciocínio ratifica a declaração a seguir:

Lá parece que você tem que provar para a pessoa que você consegue, mas quem é a pessoa? Você não sabe, são 5.500 pessoas, você não sabem quem são, não sabe nem se elas existem; é como se fosse um Big Brother mesmo, porque tem um monte de gente te vigiando.

O que percebemos é a instauração de uma vigilância profunda de si no tocante à alimentação e aos exercícios, o que resulta em um intenso trabalho sobre o corpo, conforme as seguintes declarações: *"se eu sáísse da rotina, as pessoas*

me cobravam e muito; eu tinha que me policiar mesmo” e “eu comecei a levar a minha dieta muito a sério e até evitava comer fora para não perder o meu autocontrole nem postar fotos jacando”. Tais confissões revelam o quanto o olhar vigilante da alteridade é introjetado, tornando-se, assim, o seu próprio olhar sobre o seu corpo. Em outras palavras, na medida em que *“quem mais me ajuda a manter a disciplina do comportamento e da alimentação são os meus seguidores”, “é como se eu tivesse mais controle do que eu estou ingerindo e do que eu estou fazendo”, pois “eu administro melhor as calorias e os nutrientes que eu como durante o dia”.*

Segundo Le Breton (2009 [1953]), os publicitários reforçam estereótipos amplamente compartilhados de eterno feminino para a mulher e o protetor e viril para o homem. A fotografia publicitária consiste na ritualização de ideais sociais. Tudo o que se manifesta como desvio do modelo construído é drasticamente extirpado ou suprimido. Isso fica muito em evidência nas mulheres com as quais conversamos, na medida em que seguem exclusivamente corpos sarados e enxutos. Nos referimos especificamente àquelas que postam *selfies* nos espelhos da academia e imagens de suas refeições diárias contendo não apenas as receitas, mas a quantidade de nutrientes de cada refeição. Notamos uma hiperritualização do seu dia a dia através das fotos excessivamente compartilhadas. Para Bourdieu (1979) a apresentação de si, os cuidados com a beleza e com o corpo correspondem a compleições físicas de traços interiorizados e incorporados ao comportamento.

Baudrillard (1970) assevera que, atualmente, o mais belo objeto de investimento individual e social é o corpo. A libertação do corpo, em suas palavras, conduziu à *“obsessão de juventude, de elegância, de virilidade/feminilidade (...) os cuidados, os regimes e as práticas de sacrifício a ele ligadas, o mito do prazer que o envolve - tudo testemunha hoje que o corpo tornou-se objeto de referência”* (p.200). Para o autor, a retórica da alma foi substituída pela do corpo sob a égide da moral do consumo. O imperativo do prazer e do gozo absolutos se impõem ao ator ao lado das intensas práticas de consumo, que visam aumentar o hedonismo. Dessa forma, o corpo recebe o significado de status social. O cuidado de si mesmo conduz à autovalorização, realizada através do controle do comportamento. Assim sendo, *“o narcisismo cumpre a missão de normatizar o corpo”* (Baudrillard, 1970, p. 172). Isso

significa que o interesse dedicado ao corpo não é de modo algum espontâneo e livre, mas uma a resposta aos imperativos sociais.

Vilhena & Medeiros (2006) contestam esta visão determinista uma vez que afirmam que onde há poder há resistência.

Não concordamos, portanto, com certa crítica que pensa o discurso da mídia como uma metáfora de todos os discursos capaz de estabelecer com os sujeitos uma relação de determinismo unilateral. Tal abordagem fragiliza o desejo, negando-lhe sua condição criativa enquanto ao outro das falas midiáticas e práticas televisivas, nada menos do que a completude é atribuída. Muito nos lembra o discurso do neurótico sempre pronto a completar – e responsabilizar – o outro (p.170).

4.2.6

A potência do grupo

Outro fator importante que favorece o alcance do objetivo de emagrecimento pretendido é a forte influência que o grupo exerce sobre essas mulheres. O fato de a conta ter um objetivo único favorece um ambiente de partilha do sentimento de ser igual ao outro e de ter que lidar com os mesmos fantasmas, tal como a seguinte *hashtag*: *#JuntasSomosMaisFortes*

Como lembra Anzieu (1983), o fantasma passa a ter uma identidade grupal interna. Assim sendo, o grupo passa a funcionar como um suporte importante para o desamparo, já que a compreensão da demanda de uma membra, seja corroborando-a ou contestando-a, proporciona uma situação de proteção e continente. Isto significa que, a partir da entrada no grupo, aquela mulher não estará mais sozinha, já que há outros que partilham um sofrimento semelhante.

Com efeito, o grupo funciona como uma espécie de suporte, abrigo ou “mãe” (grande mãe talvez?) que acolhe cada sujeito na uniformidade de sua dor e desamparo. No cenário das *#instafitness*, a possibilidade de ter com quem partilhar a sua angústia em virtude da gordura do corpo faz com que se crie um espaço de pertencimento que fornece um importante lugar de escuta da dor de cada uma.

O resultado vem aos poucos e através de uma contínua descarga do sentimento de exclusão e de impotência com relação ao próprio corpo. É por meio dessa descarga no ambiente virtual, que as membras do grupo conseguem sair da posição de passivas com relação às suas vidas e ao próprio corpo, abandonando o

lugar de perdedoras e feias. É no grupo e com o grupo que se reposicionam como ativas e donas do seu eu:

De acordo com Bion (1975), os grupos se organizam em torno de três tipos de Suposições Básicas: dependência (os membros do grupo se voltam para o líder do grupo), fuga-luta (um dos membros se destaca como líder, e o grupo elege algo ou alguém a ser combatido como inimigo) e acasalamento (dois membros do grupo direcionam o foco dos demais como se fossem “pais” dos demais). No caso das *#instafitness*, o que se nota é que existe uma busca de uma líder que possa ser seguida. Geralmente, essa líder ocupa o lugar de prestígio dentro da rede social em função da trajetória de emagrecimento que conseguiu trilhar. Quanto maior a quantidade de gordura eliminada, mais alto é o lugar que ela ocupará no pódio.

Mas observa-se, igualmente, esses três tipos de suposições básicas criadas por Bion (1975). Inicialmente uma das seguidoras é destacada como um exemplo a ser seguido e, com isso, todas, ou a maioria, se volta para ela. A sua trajetória é exaltada e ela passa a receber uma espécie de adoração. Porém, como a rede social tem a característica de ser interativa, os comentários e curtidas dessa suposta “deusa” passam a funcionar como uma mola propulsora para o emagrecimento de quem a segue. Afinal de contas, o seu olhar, um olhar especial de quem acredita na capacidade das suas seguidoras de emagrecerem é que passa a fazer toda a diferença. Por isso, o grupo é tão importante para essas mulheres. O emagrecimento parece ser possível na medida em que tem um outro ou, no caso específico da pesquisa, muitos outros virtuais, servindo como testemunhas afetuosas do processo de perda de gordura.

É interessante observar que existe um trabalho psíquico em torno da eliminação do peso que essas mulheres fazem sem se darem conta. Na medida em que falam incansavelmente, através dos *stories*, das fotos e suas legendas, dos vídeos e comentários, essas mulheres estão tentando subjetivar a gordura, significar o ganho excessivo de peso e a dificuldade que vivenciaram, até então, de emagrecer. Assim sendo, conseguem dar sentido à dor provocada por um corpo excessivamente acima do peso. Ao formar um grupo virtual em torno do objetivo de emagrecer, estas mulheres constroem inconscientemente um grupo psíquico que fortalece o seu objetivo por meio do compartilhamento diário da sua dor. Como resultado, ressignificam a gordura e o lugar que ela ocupa em suas vidas em virtude do peso mórbido.

Ao retornarmos para o tipo de grupo “fuga-luta”, observado por Bion (1975), entendemos que, com as *#instafitness*, um dos membros se destacam como líder em virtude de sua trajetória de emagrecimento, associada ao sucesso e felicidade. Ao mesmo tempo, esse mesmo grupo elege algo ou alguém a ser combatido como um inimigo que, no caso, é a gordura

Se o sujeito se sente despedaçado, o grupo molda em seus participantes um sentimento de unicidade com o intuito de fazê-lo passar a existir, como ratifica o seguinte depoimento de uma das *#instafitness* entrevistadas: “*só passo a existir na medida em que emagreço, até então eu me sentia invisível e isso foi graças ao IG*”. É no *sentir-se membro e ser reconhecido* pelas pessoas do grupo que a imagem do corpo enquanto persecutório pode, finalmente, ser superada. É a partir de uma subjetivação da sua angústia e de uma ressignificação da sua gordura, que essas mulheres conseguem, finalmente, sair do lugar de obesas mórbidas e emagrecer.

Como nos lembra Freud (1921), entregar-se tão abertamente às paixões e fundir-se na massa acarreta a perda do sentimento de delimitação individual, o que é vivido como uma enorme fonte de prazer. O contágio de sentimentos ocorre quando os sinais percebidos despertam automaticamente o mesmo afeto naquele que o percebe. A coação automática torna-se tanto mais forte quanto maior for o número de pessoas em que se nota a simultaneidade do mesmo afeto.

Facilmente percebemos esse mecanismo de funcionamento no universo das *#instafitness*. Através da inserção no grupo, cada uma delas passa a fazer parte de um todo muito maior, contagiando as seguidoras com um único sentimento: a capacidade de emagrecer. A perda de um sentimento individual, que, surpreendentemente, se dá através do compartilhamento singular de cada uma, faz com que elas construam uma trajetória em conjunto em que o sucesso de uma é vivido como o sucesso de todas. Portanto, a perda de cada quilo, semana após semana, é comemorado como uma vitória do grupo e não individual.

McDougall (1908) ratifica que a indução da reciprocidade afetiva produz no sujeito uma impressão de poder ilimitado, o que, conseqüentemente, pode ser um perigo indomável, porque pode conduzir as pessoas à posição de estarem extraordinariamente sugestionáveis. Este fenômeno social se dá em virtude de dois fatores: a mútua sugestão entre os indivíduos e o prestígio do líder. A influência sugestiva do afeto induz os seres humanos à obediência e à imitação

devido ao conjunto de vínculos afetivos que abarcam.

No caso das *#instafitness*, de fato percebemos a influência que a líder ou os seguidores exercem em seu comportamento. Entendemos, porém, que essa influência é positiva, já que traz um sentimento de pertencimento e amparo com relação à sua dor. Em um momento inicial, todas parecem atravessar o mesmo período de “lua de mel” com a ferramenta para, em um momento posterior, perceberem que é preciso ter outras fontes que não apenas o universo virtual para emagrecerem. Contudo, essa fase de apaixonamento logo no início parece ser extremamente importante, pois é ela que possibilita que essas mulheres saiam do lugar de passividade e passem a agir de forma mais ativa em suas vidas.

A formação do grupo funciona como um mecanismo *amortecedor de preocupações*, uma vez que produz a imediata sensação de prazer em virtude do sentimento ilusório de independência acerca do mundo. Isso faz com que os vínculos, estabelecidos nas relações grupais, adquiram certa tonalidade de intoxicantes à medida em que a luta pela felicidade e pelo afastamento da desgraça é tão altamente apreciada (Freud, 1969 [1929]).

Outro fator importante que observamos no universo das *#instafitness* é que o grupo promove uma indentificação com os seguidores e com o líder. Sobre isso, Freud (1969 [1921]) assevera que o mecanismo de identificação se baseia no ato de querer se colocar na mesma situação do modelo definido (líder virtual), já que o outro foi eleito enquanto padrão a ser seguido. O recurso identificatório é a forma mais primordial de ligação afetiva com o objeto. Cada indivíduo é um componente de muitos grupos, que tem múltiplos laços por identificação e que constitui o seu ideal do Eu, segundo os mais diversos modelos. Ao erigir um ideal dentro de si pelo qual mede o Eu atual, o Eu forma um modelo que serviria de base para suas futuras identificações, o que implica veneração e idealização do objeto assinalado como modelo. Assim sendo, o mecanismo de identificação coloca o objeto (líder) no lugar do ideal do Eu.

Ao teorizar a respeito dos mecanismos de formação da massa, Freud propõe um modelo de projeção coletiva da instância do ideal do Eu em um líder ou ideia dirigente, o que faz com que os diversos indivíduos que compõem a massa estabeleçam entre si elos de identificação. Conseqüentemente, o líder assume a função de continente das projeções grupais, fazendo com que os membros do grupo compartilhem com a mesma instância projetada.

O elo de ligação entre as *#instafitness* é o objetivo de emagrecer. O vínculo inicial se forma a partir desta única finalidade. No entanto, através do compartilhamento da dor em função desse propósito, verificamos que a identificação passa a se dar em virtude de muitos outros aspectos e situações de vida semelhantes por que passaram essas mulheres. O laço se forma e se solidifica a cada medo ou horror, vivido anteriormente, se for compartilhado. Viver novamente, mas em forma de grupo virtual, faz com que se crie uma possibilidade de ressignificação de uma situação que foi possivelmente traumática no passado.

Para Foucault (2014 [1969]), o trabalho em grupo envolve pessoas diferentes com modos de existências diversos, criando um vasto campo de confrontos e de interrogações que se propagam em meio às incertezas e ao conflito. De fato, constatamos, no universo das *#instafitness*, um amplo campo de confrontos e interrogações acerca de diversos assuntos: sua posição no mundo, sua função no meio familiar, o confronto com um corpo, que é vivido enquanto persecutório, lugar de exclusão social em virtude de uma obesidade mórbida, do qual não conseguem se desvencilhar, Esse significado de corpo traz como consequência um lugar de menos valia, por ser menos feminina, desleixada etc. Tudo isso pode ser dito, externalizado, ressignificado e modificado. Surpreendemos o quanto a posição subjetiva parece se transformar.

Para Barros (2007), estar em grupo propicia a experiência de ouvir o outro, de forma a entrar em contato com modos de subjetivação, de existência, de afetos e de universos diferentes. Ao incitar um espaço para viver as angústias, penetramos em campos fluidos, “*criando contato com outros-de-si e abrindo canais de contato com o coletivo*” (p.189). Com isso, o trabalho dos grupos se dá por meio do desembaraçamento das linhas que o compõem. Não há sentidos a serem relevados e sim sentidos a serem criados, já que é o processo de transformação que conduz ao conhecimento.

Desembaraçar as dores, tecer novos significados... “ouvir quem sofre e dizer o que eu sinto ao escutar aquele que me diz que sofre pela mesma coisa que eu sinto”. Ao invés de estarem fechadas dentro de uma sala com quatro paredes, essas mulheres estão imersas em um ambiente aberto e de grande exposição, que é o universo virtual. O afeto de cada comentário cria o laço; os grupos de trabalho se solidificam a cada elogio ou atenção dada a um sofrimento mostrado na tela do celular; os sentidos são criados a cada imagem virtual da balança com um número

menor. Enfim, tudo isso conduz a uma transformação e uma nova forma de viver a angústia. Essas mulheres podem, finalmente, levar a uma vida com menos dor e sofrimento.

Os grupos de trabalho permitem que as dores, que insistem em ter volume, intensidade, altura, comprimento, espessura e densidade, sejam compartilhadas, promovendo um grande alívio com relação à angústia que suscitam. Se cada sofrimento é associado a um rótulo, há que se fazer um trabalho urgente de recuperação dos *eus*, para que, assim, sejam retiradas as etiquetas do comportamento ou os estereótipos do corpóreo, cada qual assimilado na falsa perspectiva ilusória de uma melhor adequação ao mundo (Corbisier, 2011).

A operação virtual do grupo das *#instafitness* cria condições de possibilidades de resgate dos muitos Eus por meio dos grupos de trabalho, em que as pessoas se reúnem para partilhar suas dores e suas angústias, seus fracassos e suas vitórias, gerando impulsos de cooperação e sentimentos de pertencimento. Para que se sinta acolhido, é essencial que o sujeito seja inserido no espaço e no tempo, para que essa experiência crie alguma relação com a sua corporeidade. O sofrimento encontra-se justamente no anseio do encontro com o outro. Se isso não se dá no mundo físico, as *#instafitness* encontraram uma outra estratégia para se chegar até esse outro: o universo das redes sociais.

O outro possibilita que o sujeito descubra uma oportunidade de pertencimento, de comunicação e de convivência, a fim de que possa novamente se iniciar. A condição do narrar oferta uma possibilidade de se apoderar das experiências que lhe são próprias, mas que não são vividas desta maneira. Na medida em que compartilha uma vivência, concedendo-lhe um saber tácito, a narrativa cria a possibilidade de presentificação. Assim sendo, fornece continuidade ao existir, assinalando caminhos possíveis para que o percurso, isto é, o devir humano, possa acontecer, fato este que só se dá a partir do encontro com o outro. É o encontro com o outro que presentifica as condições fundamentais do ser humano (Vilhena, 1984).

4.2.7

Reflexos e imagens

Se é no IG que são vistas e ouvidas, entendemos que fora do ambiente virtual, a sua existência é diferente. O universo virtual está repleto de olhares que comentam e curtem suas imagens. Esse tipo de olhar serve à legitimação do comportamento e, principalmente, do corpo dessas mulheres. É nesse espaço que elas sentem a possibilidade de escuta e a oportunidade de narração da sua dor. É aí que passam a se sentir vivas e dando um sentido a sua existência. Muitas relatam que passaram a existir somente após a criação dessas contas virtuais, pois é a partir daí que iniciam o processo de emagrecimento, tornando-se assim, *mulheres de verdade*.

O olhar do outro pode ser entendido como uma função especular humana (Winnicott, 1975). A partir de observações acerca do comportamento e do afeto refletidos pelo espelho humano, ocorrerá uma identificação com esse olhar que o outro me devolve acerca de mim mesmo. Se a superfície lisa e polida do espelho físico reflete a nossa imagem, o espelho humano, de um modo bastante semelhante, funciona igualmente como um sistema de espelhos paralelos que reflete o que o outro “pensa” e “sente” sobre a imagem diante de si. Esse nível especular é inerente às relações humanas, ao mesmo tempo em que é sede de importantes funções psicossomáticas, terapêuticas, criativas etc., como aponta Doin (2001).

Segundo Winnicott (1975), ao olhar-se no espelho, o sujeito busca respostas acerca de si mesmo, como, por exemplo, quem ele é. Portanto, assim como no mito do Narciso, ao ver-se refletido na imagem diante de si, o sujeito identifica-se com ela, como se esta espelhasse uma verdade sobre o seu ser. A função especular humana resulta de uma relação bi ou multipessoal, em que pelo menos um dos participantes espelha a imagem do outro. Na maioria dos casos, ocorre uma permuta da ação especular, ou seja, cada participante exerce o papel de espelho para o outro, com maior ou menor predominância.

Em comparação com o espelho físico, o espelho humano, por mais realista que seja, está sujeito a deformações em virtude das suas características pessoais, anseios e expectativas, angústias e defesas. Assim sendo, a função especular humana depende ativamente de ambos os participantes, o que inclui tanto os que

observam quanto os que são observados, tendo em vista que ambos integram um sistema de transmissão-recepção de imagens e informações responsáveis pela autorregulação e *feedback* (Doin, 1987).

O espelho reflete o conjunto bem organizado (ou não) de respostas do outro, que pode ser materno, paterno ou, como no caso das *instafitness*, um outro virtual. As respostas se dão através de expressões verbais, não-verbais, mímicas, gestos e atitudes, condizentes com as demandas e peculiaridades do ser diante de si (bebê, criança, adolescente ou adulto) (Doin, 2001). No caso específico das *instafitness*, o olhar do outro ratifica o quanto uma mulher se tornou um modelo a ser seguido. É justamente esse olhar virtual que, ao acreditar em seu potencial, faz com que aquela acredite nela mesma e continue em sua luta para eliminar gordura.

Observa-se o quanto o olhar do outro, ainda que desconhecido e representado por curtidas, comentários positivos acerca de sua *performance*, altera radicalmente o olhar que a *instafitness* tem sobre ela mesma (Madureira, 2015). No caso do bebê, é justamente esse conjunto de respostas que fornecem ao sujeito uma imagem somato-psíquica integrada do seu ser, ainda que muito incipiente. Isso se dá através de atos delicados e afetuosos para consigo, que refletem um olhar cuidadoso, carinhoso e amoroso (Doin, 1987). No caso das *instafitness*, esse conjunto de respostas fornece uma possibilidade, ainda que muito embrionária, de construir internamente sentimentos sólidos, como a segurança e autoestima, há muito dilacerados em virtude do excesso de gordura, que representa uma forma de exclusão social na contemporaneidade (Madureira, 2015).

Em ambos os casos, no entanto, esse olhar alteritário, seja ele virtual ou não, cria possibilidades de um processo identificatório. Isto é, o sujeito é capaz de identificar-se com essa imagem que vê refletida diante de si e vai ao encontro de sua disposição profunda, que resultará na definição de sua própria identidade. Se a mãe, através do seu afeto e empatia, funciona como se fosse um espelho suficientemente regular e polido, no qual o seu bebê obtém de si mesmo uma imagem pessoal crescentemente diferenciada e integrada (Doin, 1987), o olhar virtual, igualmente através da ternura e dedicação, também funciona como um espelho virtual no qual a *instafitness* reconhece a sua imagem refletida, construída passo a passo através da interação com esse outro virtual, tendo como base a crescente confiança que se estabelece através do vínculo que é feito (Madureira, 2015).

Portanto, a estruturação da identidade é alcançada através do jogo de identificações entre emissor e receptor da imagem. É por meio da percepção da imagem projetada e refletida na mãe com certa veracidade que persiste apesar de inevitáveis distorções e flutuações psíquicas de ambos os lados, o bebê, lenta e oscilantemente, desenvolve a sua autopercepção e autoestima, graças a uma capacidade de autenticação do seu ser através do olhar do outro que legitima a sua existência, sentimentos, dores, alegrias, etc (Doin, 2001).

No cenário das *instafitness*, o que se percebe é que esse olhar que autentica a sua existência parece estar ausente, ao menos em seu mundo físico. Com isso, elas recorrem ao universo virtual com a finalidade de encontrar um ambiente que acolha as suas dores e angústias relativas à obesidade. Se a vivência especular humana opera desde o início da vida infantil e, portanto, na aquisição do *self*, o que se nota nessas mulheres é um *self* muitas vezes destruído, em virtude de suas experiências dentro de um corpo gorduroso que reflete sofrimento psíquico como consequência da exclusão social: menos valia, falha de caráter, menos feminina, incapaz de seduzir ou dar prazer ao sexo oposto, redução da produção profissional, etc. (Novaes, 2010).

Sublinhamos o quanto que, apesar de semelhante, a função especular humana se diferencia do espelho físico. O espelho humano é bilateralmente ativo, ou seja, emissor e receptor da imagem interagem entre si e, através dessa comunicação, orientam e modificam o comportamento ou olhar do outro. Na relação mãe-bebê, por exemplo, o bebê guia a mãe no que se refere a erros e acertos de sua conduta materna em sua maneira de vê-lo e lidar com ele. Isso significa que é o bebê quem ensina a mãe a tratá-lo e, posteriormente, retratá-lo. Como consequência, o bebê pode, ainda, funcionar como um espelho integrador da pessoa da mãe (Doin, 1987).

Entendemos que isso também se aplica às *instafitness* que, excessivamente fragilizadas e vulneráveis, utilizam a rede social, ainda que inicialmente de forma anônima (sem identificação de rosto ou de nome) para compartilharem a sua dor. No universo virtual, selecionam os seus seguidores e, de certa forma, também os ensinam sobre como gostariam de ser tratadas, o que se reflete na inclusão de determinados seguidores. São justamente esses seguidores virtuais que positivam a sua existência, a sua capacidade ou potencial de emagrecimento ou, de maneira

análoga, dedicam o seu tempo a tecer exclusivamente comentários negativos acerca do seu formato corpóreo (Madureira, 2015).

Se, em um primeiro momento, o bebê vê a si mesmo e se sente da maneira como os pais, especialmente a mãe, o vê e sente, em um segundo momento, o que se percebe é a busca por uma autonomia gradativa. Se o ambiente facilitador permite a esse bebê crescer em seu ritmo próprio, com o auxílio materno (que inclui as suas falhas), o bebê vai, gradativamente, reduzindo a sua dependência absoluta face ao espelho materno e, automaticamente, aumentando a sua própria função especular interna, isto é, a sua capacidade de autorreflexão. Isso significa refletir e manter a sua identidade e autoestima com relativa independência de objetos espelhadores externos. Como resultado, a criança constrói um caminho para a autonomia interna (Doin, 2001).

No contexto das *instafitness*, verificamos uma dependência inicial muito significativa com relação ao olhar do outro virtual, o que parece fazer todo o sentido na medida em que o mesmo era inexistente em suas vidas antes da criação da conta *fitness* virtual. Então, o que se constata é que esse olhar do outro virtual ganha uma dimensão essencialmente importante na vida dessas mulheres, uma vez que reflete com cuidado e afeto a sua experiência como obesa em um mundo cada vez mais lipofóbico. Porém, após um intenso trabalho de eliminação de gordura que, no caso da presente pesquisa, durou cerca de um ano, o que se observa como resultado é uma redução da dependência absoluta do olhar virtual, como consequência da construção de uma função especular interna, ou seja, a capacidade de autorreflexão. O resultado é o uso cada vez menor e menos intenso da rede como função especular da sua existência (Madureira, 2015).

Sublinhamos que as funções de integração e reintegração se complementam e frequentemente andam juntas. Ao aparecerem nas relações humanas, significa que pelo menos um dos membros tem condições de maturidade e disponibilidade para funcionar como veraz e confiável, de modo a se tornar apto a reconhecer e revelar traços de qualidades reais do outro, graças ao afeto, interesse e atenção individualizada que lhe dedica. Nesse sentido, se o espelho humano é integrador, ele consegue organizar e transmitir, consciente ou inconscientemente, uma imagem razoavelmente fiel, equilibrada e definida da outra pessoa. Essa, por sua vez, pode identificar-se autenticamente com tal imagem, capturada por via consciente ou inconsciente (Doin, 1987).

Capítulo V - Considerações finais

Na contemporaneidade, a internet se oferece como um novo território a ser explorado e, por isso, passou a ser habitado por pessoas que começaram a fazer uso de seus recursos e descobrir utilidades. A leitura da internet como lugar ou não lugar dependerá do uso que o sujeito faz de seus recursos e da relação que estabelece com a tecnologia e consigo mesmo (Vilhena, 2018a), conforme pudemos observar ao longo desta pesquisa ao investigar a relação do sujeito feminino com o mundo virtual.

Para Marc Augé (1994), os “lugares” são fundamentais porque fornecem a base para a construção identitária, relacional e histórica de cada um. Os sujeitos ligam-se aos lugares e os reconhecem no curso de sua vida. É a partir de um lugar que falamos e que somos ouvidos; que respeitamos e somos respeitados, que nos sentimos incluídos ou à margem. O espaço torna-se, então, um campo de construção da vida social onde se entrecruzam, no tempo plural do cotidiano, os fluxos dos acontecimentos (Vilhena, 2003a).

Certeau (1998) assevera que é justamente a prática que faz o lugar, ou seja, as formas como os sujeitos o modificam a partir de suas apropriações, ocupações e vivências transformam-no em um “lugar praticado”. As práticas se constituem em significados e discursos enquanto produtos das interações entre o sujeito e o mundo diferenciando lugares e espaços pela forma de apropriação dos sujeitos.

Seguindo a definição de Augé (1994), a internet poderia ser facilmente lida como um não-lugar em momentos nos quais, imersos nessa nova realidade, nos perdemos no universo das nuvens: e-mails do trabalho, compras, jogos, quando criamos avatares nas redes sociais. Enfim, um leque de possibilidades infinitas se abre à nossa frente em apenas uma tela virtual. Podemos ser quem desejarmos e estarmos em muitos lugares simultaneamente.

As histórias e as relações parecem estar diluídas e fragmentadas em aplicativos de redes sociais, blogs e canais de *YouTube* que, surpreendentemente, nos permitem expandir a informação e a experiência para espaços antes considerados inconcebíveis. Porém, ainda que esse não-lugares tragam novidades e vivências inimagináveis para a rotina do homem pós-moderno, em uma visão

pessimista, a internet transformou “o mundo em um espetáculo com o qual mantemos relações a partir de imagens” (Sá, 2014, p.211).

Entretanto, acreditamos que o sujeito não se encontra passivamente frente às tecnologias que surgem na sua frente. Ao falarmos de sujeito, falamos de singularidade, de diferentes apropriações e usos do objeto e de potencialidades múltiplas. Nesse sentido, nos indagamos se é possível transformar o não-lugar virtual em território propício para novas construções subjetivas tendo em vista que, apesar de sermos seres singulares, nossa maneira de nos colocarmos no mundo não está separada do contexto no qual estamos inseridos. Nesse contexto, construímos a hipótese de que a criação ou o processo criativo pode funcionar como um possível facilitador para determinados sujeitos ao longo da sua trajetória (Vilhena, 2018b).

Lévy (1996) nos ajuda a ampliar o conceito de virtual para além da alienação e espetáculo ao definir a tecnologia não como irreal, mas como uma realidade que tem suporte no tempo perceptivo e cognitivo, ainda que independa da fisicalidade do espaço. Para o autor,

O virtual, rigorosamente definido, tem somente uma pequena afinidade com o falso, o ilusório ou o imaginário. Trata-se, ao contrário, de um modo de ser fecundo e poderoso, que põe em jogo processos de criação, abre futuros, perfura poços de sentido sob a platitude da presença física imediata (p. 12).

Assim sendo, o virtual pode ser um lugar de identificação e de criação do indivíduo que vive experiências, cria e produz informações e que o conduzem a alcançar localidades surpreendentes. Com a tecnologia, os territórios não desaparecem, mas mudam de lugar, adquirindo novos contornos e novos sentidos relacionais. Se as relações estabelecidas pelas novas tecnologias são desterritorializantes, elas também fomentam novas reterritorializações. O resultado não é o desaparecimento do território e do espaço, mas a sua multiplicação, o que, por sua vez, facilita o reconhecimento e o sentimento de pertencimento das pessoas a novos territórios, ainda que sejam virtualizados (Haesbaert, 2006, citado por Dias, 2016).

Costa e Rocha (2010) afirmam que “o lugar é aquele em que o indivíduo se encontra ambientado, no qual está integrado. O lugar não é toda e qualquer localidade, mas aquela que tem significância afetiva para uma pessoa ou grupo de pessoas” (p.37). Por isso, o lugar, ainda que virtual, é o espaço vivido e

carregado de afetividade e significados. Ainda segundo os autores, o conceito de ambiente deriva do latim *ambiens* e é aquilo que tem propriedade de envolver algo. De modo geral, podemos entender ambiente fala de diferentes espaços nos quais somos envolvidos ou enlaçados. Essa palavra aqui nos parece importante, pois estamos falando de espaços nos quais é possível criar laços. São os espaços sociais. O universo virtual se tornou um espaço social no qual onde é possível criar laços.

Winnicott (1975) nos ajuda a pensar na importância do lugar e da cultura no acolhimento e na constituição do sujeito. Para o autor, “*quando se fala de um homem, fala-se dele juntamente com a soma de suas experiências culturais. O todo forma a unidade*” (p.157). A cultura se refere à tradição herdada, ou seja, alguma coisa que é lote comum da humanidade para o qual os indivíduos e grupos podem contribuir e de onde cada um de nós poderá retirar alguma coisa (Vilhena, 2018b).

Winnicott (1975) também fala de um lócus desterritorializado, regido por uma temporalidade própria que se localiza entre a realidade interna e externa, entre o sujeito e seu ambiente. É justamente este o lugar da experiência cultural, isto é, no espaço potencial entre o indivíduo e o meio ambiente. O conceito de experiência cultural é uma extensão das ideias dos fenômenos transicionais e do brincar.

Sobre o fenômeno de transicionalidade, o autor se refere a processos que se dão a partir de uma relação. O importante é o que se dá no “entre” e que não se localiza em nenhuma das extremidades constituídas pelos extremos da relação, sendo, por isso, um lugar não localizável. Por isso, é denominado de espaço potencial. A partir deste não-lugar, o que importa não são os termos da relação (extremos), mas sim o que se dá como produção de sentido entre os objetos (ou sujeitos).

Inicialmente, esse ambiente está localizado na figura da mãe ou de quem estiver responsável pelos cuidados com o bebê. Com o passar do tempo, o ambiente também se transforma e passa a se localizar na experiência cultural de cada sujeito. Se o ambiente influi diretamente nos processos criativos, é justamente a experiência cultural que funciona como aquilo que ativa o processo de criação. O viver criativo dá sentido à existência e assegura que a vida vale a pena ser vivida. Sem o viver criativo, viver ou morrer não faz diferença, já que

tudo que é real, pessoal, original e criativo permanece oculto sem qualquer sinal de existência. Nesse contexto, é o viver que se encontra destituído de seu poder de criação (Winnicott, 1975).

Se o cenário se delineia com uma impossibilidade de criação, o indivíduo sente que a vida não vale a pena ser vivida. Assim, se encontra em um relacionamento de submissão com a realidade externa, no qual o mundo em todos os seus pormenores passa a ser reconhecido como algo ao qual se deva se ajustar ou se adaptar. Essa mesma submissão traz um sentimento de inutilidade que se associa à ideia de que nada importa. É como se estivesse preso à criatividade de outrem ou de uma máquina (Winnicott, 1975). Se o ambiente e o olhar são tão fundamentais para a constituição subjetiva, a falta deles conduz a um cenário de desesperança e terror.

A tecnologia, em especial a rede social, pode se configurar como um território que fornece um olhar que pode ajudar a encontrar uma esperança em meio a tanto terror. Se, afim de olhar criativamente e ver o mundo, o indivíduo, antes de tudo, deve ter internalizado a experiência de ter sido olhado, o olhar virtual parece atuar exatamente neste buraco. Ao ser olhado é possível especular sobre si e sobre o mundo, mas, para isso, a pessoa deve, primeiro, ter sido olhada com interesse por alguém. Alguém deve ter olhado para essa pessoa com a sua alma para poder permitir ao outro a possibilidade de perceber em si mesmo a alma que nele habita.

Se na vida do bebê o olhar de quem exerce a função materna é essencial para dar um lugar de existência ao sujeito (Winnicott, 1969), no universo das *instafitness*, o que se nota é que é justamente o olhar virtual contínuo de suas seguidoras que possibilita construir um caminho rumo à visibilidade. Se o bebê empreende um penoso esforço no sentido de ser visto por seu cuidador e ser reconhecido em sua presença (Winnicott, 1969), um movimento muito similar ocorre nas vidas dessas mulheres ao postarem diariamente a sua vida fitness no formato de tela nas redes sociais. Existe aqui uma intenção muito clara em se fazerem serem vistas por um outro, que ganha uma dimensão primária em suas vidas, na medida em que, através do seu olhar, cria condições que asseguram um lugar para que elas (*instafitness*) existam no mundo.

Esse lugar, ainda que virtual, parece oferecer mais simpatia e ternura do que o mundo *off-line*. Portanto, se trata de um olhar que propicia a criação de um

espaço seguro para que elas possam ser quem são e, ao mesmo tempo, errarem quantas vezes forem necessárias, sem o julgamento alheio, até concretizarem o objetivo que as une na rede: emagrecer. Portanto, a rede social passa a ocupar um lugar de proteção e estabilidade. Se o olhar materno reflete o contorno corpóreo do bebê, conferindo-lhe existência no mundo, é interessante notar o quanto o olhar do outro virtual confirma a existência de uma vida dentro do universo dessas mulheres assoladas pelo sofrimento de exclusão e invisibilidade social em virtude do aspecto gorduroso.

Ao serem curtidas, comentadas e compartilhadas, essas mulheres obesas são notadas, contempladas e, em certa maneira, assistidas por esse outro. Com isso, retornamos à ideia winnicottiana de que, ao ser visto com cuidado, isto é, alimentado biológica e emocionalmente, o bebê torna-se vivo (1969). No universo das *instafitness*, ao serem olhadas com zelo, dedicação e afeto, o que se percebe é que isso se torna um combustível poderoso, na medida em que lhes confere uma existência no mundo. Consequentemente, ao receberem olhares tenros e afetivos na rede social, que refletem o cuidado de quem olha, observa e testemunha o seu sofrimento e a sua transformação, essas mulheres se permitem olhar para si mesmas com o mesmo sentimento e percepção.

Quando olho, sou visto; logo, existo. Posso agora me permitir olhar e ver. Olho agora criativamente e sofro a minha apercepção e também percebo. Na verdade, protejo-me de não ver o que ali não está para ser visto (a menos que esteja cansado) (Winnicott, 1967, p. 180).

Isso faz com que elas ganhem uma nova forma de ser e existir no mundo, muito mais afetuosa para consigo mesmas, pois existe um outro que as percebe, contempla e, sobretudo, está ali, ainda que no ambiente virtual, para que possam projetar as suas dores, angústias e sofrimentos com relação à gordura. Isso significa que esse outro virtual “está ali para o que der e vier” ou que “pode contar com eles” (expressão usada pelas próprias *instafitness*). Em uma sociedade cada vez mais lipofóbica, cuja anorexia branda ganha um status de positivo, que associa gordura à falha de caráter (Novaes, 2010), encontrar um espaço de compreensão que fornece uma possibilidade de diálogo e continente acerca da impossibilidade de se enquadrar nesse imperativo de modelo social de corpo magro, torna-se não apenas um alívio, mas uma forma de escoamento da sua intensa e dolorosa aflição.

É interessante notar o quanto o espaço virtual ganha uma dimensão de espelho que reflete o que o outro observa acerca da imagem que é compartilhada de si, cujos conteúdos mais frequentes são *selfies* corporais e fotos da rotina alimentar e de exercícios físicos (na academia ou em espaços públicos). Assim sendo, esse olhar que me observa retrata as minhas próprias aflições, medos relacionados à solidão, fracasso, humilhação, ameaça e morte subjetiva. É fundamental observar o quanto o olhar do universo *off-line* reproduz um ambiente hostil e repleto de ameaças inomináveis que ecoam no mundo interno do sujeito como catastróficos. Já o universo online em estudo, pode refletir um lugar muito mais caloroso, hospitaleiro e cuidadoso para com a sua dor.

Nesse sentido, a provisão ambiental virtual parece ser muito mais positiva do que a *off-line*, na medida em que produz um cuidado acerca do sujeito. Winnicott (1967) nos lembra que, nas primeiras fases do desenvolvimento emocional do bebê humano, o papel desempenhado pelo ambiente é fundamental. Isso significa que se ninguém está ali para desempenhar a função do cuidado materno, a tarefa de desenvolvimento do bebê torna-se infinitamente mais complicada. Em outras palavras, a função ambiental de segurar (*holding*), manejar (*handling*) e apresentar os objetos de forma parcial e cuidadosa, que reflete uma preocupação na integração subjetiva do bebê com relação ao ambiente e aos objetos que lhe são apresentados, fornece uma possibilidade de integrar subjetivamente o mundo que o cerca de modo muito mais consistente e seguro. A sua experiência necessária e legítima de onipotência não é violada.

Paralelamente, no universo das *instafitness*, se o ambiente virtual exerce uma função de acolhimento ao invés de retaliação, um espaço seguro é criado, como uma espécie de continente protegido que permite a projeção de diversos sentimentos que permeiam a vida dessas mulheres em constante sofrimento por estarem acima do peso e, principalmente, pelas implicações subjetivas que isso suscita em suas vidas. Se o olhar virtual se adapta às necessidades dessas mulheres, relacionadas à insegurança com relação ao seu corpo e, conseqüentemente, ao seu eu, o que se nota é que esse mesmo olhar virtual passa a exercer uma função de *holding* (em suas devidas proporções) em suas vidas. Ao cuidar dessas mulheres, através de contínuas curtidas e comentários tecidos em suas fotos, cujo teor reflete incentivo, admiração e torcida, o olhar virtual positiva as suas (in)existências e, com isso, lhes confere um lugar de existência no mundo.

Ainda que em uma outra dimensão, o que se percebe é que as seguidoras exercem uma função de ambiente acolhedor que não fere ou machuca essas mulheres, tal como é o ambiente *off-line*. Longe disso, elas parecem exercer um papel de *holding*, na medida em que recebem e correspondem à enxurrada de sentimentos angustiantes projetados pelas *instafitness*, principalmente porque suas atitudes estão ausentes de julgamento ou crítica com relação ao corpo obeso dessas mulheres. Nesse sentido, parece-nos que, como as mães, elas se tornam *seguidoras suficientemente boas*, uma vez que se colocam como continente seguro para que se possa projetar infinitamente, e quantas vezes mais forem necessárias, os sentimentos de aflição e agonia da exclusão social que reflete o corpo do sujeito obeso, visto como defeituoso, incontrolável, vil e indecoroso (Novaes, 2006).

É justamente o olhar materno que confere sentido à sua existência e acarreta uma organização psíquica do mundo interno caótico do bebê, então ele se torna essencial para a fundação da subjetividade do sujeito humano (Winnicott, 1969). Ainda que as *instafitness* já tenham-se constituído subjetivamente, o que se percebe é que o universo *off-line* não cria condições que possam espelhar a sua subjetividade de uma forma positiva. Por isso, o espelho acaba se constituindo como algo a ser olhado e não examinado, o que reflete um sentimento de dificuldade com relação aos espelhos, sobretudo com o que ele tem a oferecer, frequentemente da ordem da deslegitimação e do negativo. Assim sendo, o espelho funciona como desorganizador, de modo a induzir a construção de uma barreira defensiva para com o mundo que hostiliza a existência desse sujeito.

Ao investigar o seu rosto, ou melhor, o seu corpo no espelho metaforizado pela vitrine virtual, o sujeito obeso finalmente adquire tranquilidade ao sentir que existe alguém (ou muitos) – seguidoras suficientemente boas – que refletem a sua imagem, reconhecem a sua dor e, como resultado, positivam a sua existência. Ao verem a sua imagem refletida no espelho, conseguem, pela primeira vez em suas vidas, acreditar que é possível emagrecer e construir uma outra narrativa que retrate os seus momentos de alegria e conquista. Ou seja, somente através do vínculo que estabelecem com as suas *seguidoras suficientemente boas*, essas mulheres conseguem mudar o rumo da sua história (eliminar uma grande quantidade de gordura) e, finalmente, ocupar um outro lugar em suas vidas familiares, profissionais e sociais.

Dessa maneira, percebe-se que a rede virtual ganha uma dimensão de espaço potencial pois, ao compartilharem as suas vidas no *Instagram*, as *instafitness* constroem um espaço de brincadeira adulta. O brincar implica confiança e pertence especificamente ao espaço potencial que se configura na relação entre mãe e bebê, em um estado de dependência quase que absoluta e, por isso, com a função adaptativa da figura materna, que ganha contorno de previsível para o bebê (Winnicott, 1975, p.63).

É no brincar, e somente no brincar, que a criança, ou o adulto, fruem a sua liberdade de criação. A importância desse conceito reside na diferença entre duas realidades, ainda não apreendidas subjetivamente pelo bebê: realidade psíquica, isto é, interna, e uma realidade externa, localizada no ambiente que circunda o sujeito. O espaço potencial é uma terceira área extremamente valiosa que se localiza entre o bebê e a mãe. O brincar localiza-se nessa área entre os sujeitos e é essencial porque nele o sujeito manifesta o seu potencial criativo (Winnicott, 1971, p.79-80).

No cenário das *instafitness*, certas condições se fazem necessárias para que se possa exercer adequada e satisfatoriamente o potencial criativo. Alcançar o sucesso em sua busca pela eliminação de gordura nos parece que implica exercer a sua criatividade através do jogo simbólico de espelhos e vitrines das redes sociais. Se é no brincar, e somente no brincar, que a criança ou adulto consegue exercer o seu potencial criativo, isso se dá em virtude da utilização da sua personalidade integral, o que significa dizer que é somente sendo criativo que o sujeito descobre o seu eu (*self*) (Winnicott, 1969, p. 80).

Na postagem diária de imagens de si, o que essas mulheres fazem nada mais é do que utilizar a rede social como um espaço potencial de brincadeira (adulta) entre ela e o outro(s) que a segue(m). Nesse contexto, me parece que o jogo simbólico de fotografias partilhadas consiste justamente no brincar adulto, que só ganha potencialidade na medida em que se dirige e é correspondido positivamente por esse outro virtual, que dá um sentido a esse jogo de imagens. Por meio desse jogo criativo, essas mulheres exercem a sua potencialidade de tal modo que conseguem eliminar uma grande quantidade de gordura de forma inesperada, inclusive para elas mesmas, em um curto espaço de tempo.

É interessante notar o quanto a brincadeira adulta permite a construção de uma ponte para a liberdade de criação. No caso das *instafitness*, a brincadeira

localiza-se no cenário virtual, que cria condições para que elas exerçam, a partir do compartilhamento diário e intenso de sua dor de ser obesa, a sua liberdade criativa. É fundamental sublinhar que a potencialidade criativa dessas mulheres só pode ser operada na medida em que esse ambiente virtual se comporta de maneira a receber sem retaliar a projeção de sentimentos dolorosos acerca da implicação que a gordura tem em suas vidas, sobretudo no que tange à sua feminilidade. Afinal de contas, ser feminina no mundo contemporâneo é ser magra e jovem (Vilhena e Novaes, 2012). Portanto, a possibilidade do brincar na rede se torna essencial para que essas mulheres consigam manifestar a sua criatividade e, conseqüentemente, modificar a sua forma de ser e estar no mundo. Essa radical mudança em suas vidas reflete um eu (*self*) que se edifica através do olhar das *seguidoras suficientemente boas*, que ratificam a sua nova forma de ser, através da busca pelo emagrecimento partilhada e pela *performance* imagética.

A partir do somatório das experiências positivas que ocorrem sucessivamente dentro do ambiente virtual, que ganha status de suficientemente bom, uma base para o eu (*self*) enfraquecido se erige. Esse eu frágil ganha robustez e vitalidade na medida em que uma comunicação efetiva pôde se estabelecer entre as *instafitness* e as *seguidoras suficientemente boas*. É justamente essa comunicação, manifestada na possibilidade da brincadeira virtual (compartilhamento de *selfies* do corpo e da alimentação), que se pode criar condições para se fortalecer o eu do sujeito obeso, caracterizado por insegurança e ausência de vitalidade, em virtude do excesso de exclusão social de que foi alvo ao longo de sua vida.

É importante frisar que esta é apenas uma das infinitas possibilidades que cada sujeito pode ter para buscar o emagrecimento. O que se nota, entretanto, é que essa é uma opção que se oferece na contemporaneidade e que se dá, especificamente, através do uso de uma ferramenta virtual. Além disso, faz-se importante esclarecer que nem todas as mulheres que exploram esse espaço virtual, cuja potência é significativamente alta, conseguem emagrecer ou fortalecer o seu eu. Cada trajetória em busca da eliminação de gordura é única, na medida em que cada sujeito reflete as suas marcas singulares e os seus traços psíquicos. O uso que será é feito do *Instagram*, portanto, é igualmente ímpar e representa resultados que refletem a subjetividade e labuta de cada uma em busca desse objetivo.

Capítulo VI - Bibliografia

ANZIEU, D. **Eu-pele**. Rio de Janeiro: Casa do psicólogo, 1988.

ANZIEU, D. **Grupo e o inconsciente: o imaginário social**. Rio de Janeiro: Casa do Psicólogo, 1983.

AUGÉ, M. **Não-lugares: uma introdução a uma antropologia da supermodernidade**. São Paulo: Papyrus, 1994.

AULAGNIER, P. **O nascimento de um corpo, origem de uma história**. Revista latino-americana de Psicopatologia Fundamental. Vol. 2, N. 14, p. 9-45, 1999.

BARROS, R.B. **Grupo, afirmação e simulacro**. Porto Alegre: Salina, 2007.

BARTHES, R. **Encore le corps**. Paris. Critique, 1982.

BAUDRILLARD, J. **La société de consommation**. Paris: Gallimard, 1970.

BAUMAN, Z. **Tempos líquidos**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

———. **Vida para consumo. A transformação das pessoas em mercadoria**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BION, W.R.. **Experiência com grupos**. São Paulo: EDUSP, 1975.

———. **Atenção e interpretação**. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

BOURDIEU, P. **La distinction - critique sociale du jugement**. Paris: Minuit, 1979.

BUCHAN, G. **Médecine domestique**. Paris: Gallimard. 1778 [1772].

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia. História de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CASTELLS, M. **A galáxia da Internet: Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, R. **Les origines culturelles de la révolution française**. Paris: Du Seuil, 1991.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

———. **Espinoza, uma filosofia da liberdade**. Moderna: São Paulo, 1995.

CORBIN, A.; COURTINE, J.J. & VIGARELLO, G. Introdução. In: **A história**

do corpo - da Renascença às Luzes. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [2005].

CORBISIER, C. **Grupos e criatividade: para uma clínica mais humana e humanitária.** Tese de Doutorado, PUC-Rio, 2011.

COSTA, F.E. & ROCHA, M.M. *Revista de Geografia, Meio Ambiente e Ensino*, Vol. 1, N. 2, 2010.

COSTA, J.F. **Violência e Psicanálise.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

COSTA, V.M.C.M. **Corpo e história.** *Revista ECOS*. N. 10, 2011. Disponível em: http://www.unemat.br/revistas/ecos/docs/v_10/245_Pag_Revista_Ecos_Vol_10_N-01_A-2011.pdf. Acesso em 09.03.2014.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo. Comentários sobre a sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997 [1992].

DEL PRIORE, M. Corpo a corpo com a mulher. In: **Pequena história da transformação do corpo feminino no Brasil.** São Paulo: SENAC, 2009.

DELEUZE, G. **O que é um dispositivo? Michael Foucault. Philosophe Rencontre Internationale.** Paris: Deux travaux Seuil 9, 10, 11 janvier. 1988.

DIAS, V.C. **“Morando na rede”: novos modos de constituição de subjetividades de adolescentes nas redes sociais.** Curitiba: CRV, 2016.

DOIN, C. O espelho e a pessoa. In: **O ser e o viver: uma visão na obra de Winnicott.** Org: Filho, J.M. Casa do Psicólogo, 2001.

———. **Reflexões sobre o Espelho.** Apresentado na reunião científica da SBPRJ, 12 jan.1987.

DOLTO, F. **L’image inconscient du corps.** Paris: Seuil, 1984.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. **Corpo.** Rio de Janeiro: Record, 1984.

DUKHEIM, E. **Regras do método sociológico.** São Paulo: Presença, 1998 [1895].

DURIF, C. **Perceptions et representations du poids et des formes corporelles: une approche psychoethnologique. Informations sur les sciences sociales.** Vol. 29, Paris, 1990.

ECO, U. **A história da beleza.** Rio de Janeiro: Record, 2002 [1932].

———. **A história da feiúra.** Rio de Janeiro: Record, 2007.

ENRIQUEZ, E. **O homem do séculos XXI. Sujeito autônomo ou indivíduo descartável.** *Revista Réfractations*. RAE-eletrônica, Vol. 5, N. 1, Art. 10, jan./jun. 2006.

ENTWISTLE, J. & SLATER, D. **Models as brands: critical thinking about bodies and images**. Entwistle, Joanne and Wissinger, Elizabeth, (eds.) Fashioning Models: Image, Text and Industry. Berg, Oxford, UK, 2012.

FEITOSA, C. **Alteridade na estética: reflexões sobre a feiúra**. In: Katz, C.S., Kupermann, D. & Mosé, V. (orgs). Beleza, feiúra e psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

FERENCZI, S. **Reflexões sobre o trauma**. In: Obras completas. ESB. Vol. IV, São Paulo: Martins Fontes, 1992 [1934].

FOUCAULT, F. **Vigiar e Punir. História da violência nas prisões**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1997.

———. **Surveiller et punir**. Paris: Gallimard, 1975.

———. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 [1969].

———. **Sexualidade e solidão**. São Paulo: Perspectiva. 1994.

FREUD, S. **A dissolução do complexo de Édipo**. As obras completas. ESB. Vol. XIX, Imago: Rio de Janeiro, 1969 [1924].

———. **Introdução ao narcisismo**. Obras completas. EBS. Vol. VII. Imago: Rio de Janeiro, 1969 [1914].

———. **Mal-estar na civilização**. Obras completas. EBS. Vol. XXI. Imago: Rio de Janeiro, 1969 [1930].

———. **Moisés e o monoteísmo**. IN: Obras completas. ESB. Vol. XXIII. Imago: Rio de Janeiro, 1969 [1939].

———. **O ego e o id**. As obras completas. ESB. Vol. XIX. Imago: Rio de Janeiro, 1969 [1923].

———. **O instinto e suas vicissitudes**. Obras completas. ESB. Vol. XIV. Imago: Rio de Janeiro, 1969 [1915].

———. **Psicologia das massas e análise do eu**. Vol. XV. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1921].

FURET, F. **Penser la révolution française**. Paris: Gallimard, 1978.

GÉLIS, J. O corpo, a igreja e o sagrado. In: **A história do corpo - da Renascença às Luzes**. Orgs: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [2005].

GILMAN, S. **Making the body beautiful: a cultural history of aesthetic surgery**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

GOUBERT, P. & ROCHE, D. **Les françaises e l'Ancien Régime**. Paris: Armand

Colin, 1984.

HAKIM, K.C. **Capital Erótico. Pessoas Atraentes são mais bem Sucedidas.** A Ciência Garante. São Paulo: Best business, 2012.

HOLANDA, C.B.F. **Dicionário de língua portuguesa.** São Paulo: Nova Fronteira, 1986.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo.** Rio de Janeiro: Vozes, 2009 [1953].

LEBOYER, F. **Shantala: uma arte tradicional, massagem para os bebês.** São Paulo: Ground, 1995 [1976].

LEO, A. & VILHENA, J. **A dimensão psíquica da experiência corporal.** Tempo psicanalítico, Rio de Janeiro, Vol. 42. N. 1, p.151-170. 2010.

LÉVY, P. **Cibercultura.** São Paulo: Editora 34, 1999.

———. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

LEWIN, K. **Problemas da dinâmica de grupo.** São Paulo: Cultrix, 1970 [1935].

LIMA, N.L.; SOUZA, E.P.; REZENDE, A.O. & MESQUITA, A.C.R. **Adolescentes na rede: uma reflexão sobre as comunidades virtuais.** Arquivos Brasileiros de Psicologia. Vol. 64. N.3; Rio de Janeiro; Dezembro; 2012.

MACHADO, R.N.; FÉREZ-CARNEIRO, T. & MAGALHÃES, A.S. **Parentalidade adotiva: contextualizando a escolha.** Psico (Porto Alegre) [online]. Vol. 46, N. 4, pp. 442-451. 2015.

MADRESSI, R. Dissecção da anatomia. In: **A história do corpo - da Renascença às Luzes.** Orgs: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello. Rio de Janeiro: Vozes. 2008 [2005].

MADUREIRA, B. **As Barbies do Varejo: um estudo acerca dos padrões estéticos dos processos de seleção do comércio da moda carioca.** Revista Eletrônica Polêm!ca, 2015. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/16007/12058>>. Acesso em: 28 jul. 2017.

———. **Qualificação de Doutorado.** Departamento de Psicologia da PUC-Rio, 2015.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia.** Vol. 1, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009 [1974].

———. **Sociologia e antropologia.** Vol. 2, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009 [1974].

MCDougall, W. **An introduction to social psychology.** 1908. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/introductionto020342mbp#page/n1/mode/2up> Acesso em 20.10.2014.

NICOLACI-DA-SILVA, A.M. **Internet: a negatividade do discurso da mídia versus a positividade da experiência pessoal. A qual dar crédito?** Estudos de Psicologia (Natal), 2002b. Vol. 7, N. 1, pp. 25-36.

NICOLACI-DA-SILVA, A.M. **Na malha da rede: os impactos íntimos da Internet.** Rio de Janeiro: Campus, 1998.

NISBET, R.A. **The sodological tradition.** Londres: Heinemann, 1973.

NOVAES, J.V. **Com que corpo eu vou?: Sociabilidade e usos do corpo nas mulheres de camadas mais altas e populares.** Rio de Janeiro: PUC-Rio e Pallas, 2010.

———. **O intolerável peso da feiúra. Sobre as mulheres e os seus corpos.** Rio de Janeiro: PUC-Rio e Garamond Universitária, 2006.

ORTEGA, F. **Práticas da ascese corporal e constituição da bioidentidades.** Cadernos de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, pp. 50-77, 2003.

PELLEGRIN, N. Corpo comum, usos comuns do corpo. In: **A história do corpo - da Renascença às Luzes.** Orgs: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [2005].

PEREZ, S.R.S.M. **Te “vejo” na Internet! Reflexões sobre os laços humanos na contemporaneidade.** Revista Técnica IPEP, São Paulo, Vol. 7, N. 1, p. 17- 24, jan/jun, 2007. Disponível em: http://www.ipep.edu.br/portal/publicacoes/revista/rev07_01/art2_tevejo.pdf. Acesso em 03.05. 2016.

PERROT, P. **Le corps féminin: le travail des apparences, XVIII – XIX siècle.** Paris: Editions du Seuil, 1984.

PICHON-RIVIÈRE, E. **O processo grupal.** São Paulo: Martins Fontes, (2005 [1986]).

PORTER, R. & VIGARELLO, G. Corpo saúde e doenças. In: **A história do corpo - da Renascença às Luzes.** Orgs: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello. Rio de Janeiro: Vozes, 2008 [2005].

REMAURY, B. **Le beau sexe faible. Les images du corps féminin entre cosmétique et santé.** Paris: Grasset & Fasquelle, 2006.

RHEINGOLD, H. **A comunidade virtual.** Lisboa: Gradiva, 1996.

ROSA, C.M. **Aqui eu posso até ser eu mesmo. Sobre a psicoterapia de grupo no Centro de Atenção Psicossocial (CAPS).** Dissertação de Mestrado. PUC-Rio, 2012.

SÁ, T. **Lugares e não lugares em Marc Augé.** Tempo social: revista de sociologia da USP, 26(2), 209-229, 2014.

Safra, G. **A po-ética na clínica contemporânea.** São Paulo. Ideias e Letras. 2006.

SAFRA, R. **A face estética do self**. São Paulo: Unimarco, 1999.

SCHWAD, G. **As mais belas histórias da antiguidade clássica**. São Paulo: Paz e Terra, 1995 [1974].

SIBÍLIA, P. **O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

———. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

———. **O universo doméstico na era da extimidade: Nas artes, nas mídias e na internet**. Revista Eco Pós. Vol. 18, N. 1, 2015.

———. Os diários íntimos da internet e a crise da interioridade psicológica. In: Lemos, A. & Cunha, P. (Orgs). **Olhares sobre a cibercultura**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2003.

SIMMEL, G. **Problemas Fundamentais da Filosofia**. Coimbra: Atlântida, 1970 [1910].

TROTTER, W.B.L. **Instincts of the Herd in Peace and War**. New York: MacMillan, 1919.

VERDIER, Y. **Façons de dire, façons de faire**. Paris: Gallimard, 1979.

VIGARELLO, G. & PORTER, R. Corpo, saúde e doença. In: **A história do corpo - da Renascença às Luzes**. Orgs: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello. Rio de Janeiro: Vozes. 2008 [2005].

VIGARELLO, G. **História da beleza: o corpo e a arte de se embelezar, do Renascimento aos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

VILHENA, J. & NOVAES, J.V. **Marquer le corps: l'auto-mutilation comme écriture**. Revue Française de Psychanalyse. LXXXII. 4, p. 1198-1209, 2018.

VILHENA, J. Marcar o corpo. Novas narrativas dos tempos sem palavras. Novaes, J.V. & Vilhena, J. (orgs). **O corpo que nos possui. Corporeidade e suas conexões**. Curitiba: Appris, p. 211-223, 2018a.

———. **Lugar e não-lugar no mundo virtual. Notas sobre criatividade e territórios de existência na rede**. Tempo Psicanalítico, Vol. 50, N. 2, 2018b.

———. **“Viver juntos nos mata. Separarmo-nos é mortal”. A ilusão grupal e a incapacidade de ficar só**. In: Vilhena, J. Escutando a família: uma abordagem psicanalítica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1991.

———. **Psicoterapia familiar: por que e para quem?** Anais do II Encontro Latinoamericano de Psicologia Marxista e Psicanálise. Universidade de Havana. Cuba. Vol. III, p.107-111. 1988.

VILHENA, J. & MEDEIROS, S. **A estética e o valor econômico** – Rudge, (org)

Traumas, São Paulo: Escuta, p. 157-174. 2006.

WINNICOTT, D. A criatividade e suas origens. In: Winnicott, D.W., **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago (Original de 1975, p. 95-120), 1971.

———. **O uso de um objeto e relacionamento através de identificações**. In: Winnicott, D.W., **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, (1975 [1969]).

———. O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. In: Winnicott, D.W., **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago (1975 [1967]).

Referência das imagens:

Imagem I - Afrodite Capitolina, 300 a.C., Roma (Musei de Capitolini).

Imagem II - <https://www.dailydot.com/irl/instagram-fitness/>.

Imagem III - <http://blogmeuemagrecimento.blogspot.com.br/2015/01/antes-e-depois-emagrecimento.html>.

Imagem IV - @*simplynatalia* (*Instagram*).

Capítulo VII - Anexos

ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Qual seu nome, idade, estado?
2. Quanto você já pesou e quanto pesa hoje? Qual seu manequim anterior e qual atual?
3. Qual a sua altura e IMC (antes e depois)?
4. Em quanto tempo perdeu?
5. Como perdeu todo esse peso?
6. O que te fez entrar para o *Instagram*?
7. Qual *hashtag* você usa?
8. Você teve ou tem alguma fonte de inspiração? Tem algum modelo?
9. Você segue alguma blogueira? Quem? Há quanto tempo?
10. O que a motivou a buscar essa blogueira?
11. Ela a ajudou a mudar o seu estilo de vida?
12. Ela a motivou a perder ou manter o peso?
13. Qual a quantidade de fotos você posta por dia? De que tipo são (alimentação, malhação, seguidoras e dizeres)?
14. Qual a relação que você mantém com a blogueira?
15. Segue outras (quais)? Qual mais gosta?
16. O que a rede social representa pra você?
17. Você se imagina sem *Instagram*?
18. O que as suas seguidoras representam pra você?
19. O que as curtidas e os comentários representam pra você?
20. Quantas horas você fica no *Instagram*?

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Rio de Janeiro, 10 de setembro de 2014.

Prezada Senhora,

Esta tese de doutorado está sendo desenvolvida por Bruna Madureira do Curso de Pós Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob a orientação da professora Junia Vilhena. O objetivo do presente estudo é analisar qual o uso da ferramenta social *Instagram* por parte das mulheres que almejam perder peso sem passar por processos cirúrgicos.

Solicitamos a sua colaboração para responder o questionário de pesquisa, como também sua **autorização** para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Psicologia e publicar em revista científica. Por ocasião da publicação dos resultados, **seu nome será mantido em sigilo.**

Esclarecemos que sua **participação no estudo é voluntária** e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não haverá qualquer consequência.

A pesquisadora estará à sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecida e dou o **meu consentimento para participar da pesquisa** e para publicação dos resultados.

Assinatura da Participante da Pesquisa

Contato com o Pesquisadora Responsável. Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor entrar em contato com a pesquisadora pelo e-mail bruna.madureira@hotmail.fr.

Atenciosamente,

Assinatura da Pesquisadora Responsável



Capítulo VIII – Anexos (imagens das mulheres)





yesmagrela • Seguindo

yesmagrela Este post é só para relembrar um dos motivos de estar aqui, de ter criado este perfil. Eu esperei ansiosamente para renovar a minha carteira de motorista e fiz questão de sair sorrindo na foto atual. Tudo isso porque eu busquei e ainda busco a minha melhor versão. O passaporte a mesma coisa. Estava irreconhecível no anterior. Numa viagem ao Uruguai, não acreditaram que era eu na foto... Vejo essas coisas e fico sorrindo. É bom estar bem com você mesmo! #antesedepois #beforeandafter #emagrecimento #emagrecer #weightloss

Carregar mais comentários

wandawlag Que legal. !!!

josioliveiranunes Ai sim!! Gata!!! 🥰🥰



Curtido por receitasbypaulinha e outras 960 pessoas

18 DE DEZEMBRO DE 2016

Adicione um comentário...