



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM PSICOLOGIA

BRUNO NAEGELI DE SOUSA

**ESTUDO PSICOLÓGICO DAS NARRATIVAS DE WEBLOGS PRÓ-ANOREXIA
(PRÓ-ANA)**

**SEROPÉDICA – RJ
2014**

BRUNO NAEGELI DE SOUSA

Estudo psicológico das narrativas de weblogs pró-anorexia (pró-ana)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia (PPGSI) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), como parte das exigências acadêmicas para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva

BRUNO NAEGELI DE SOUSA

Estudo psicológico das narrativas de weblogs pró-anorexia (pró-ana)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia (PPGPSI) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), como parte das exigências acadêmicas para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. : Nilton Sousa da Silva (UFRRJ)
(Orientador)

Prof^a. Dr^a. : Lilian Miranda (UFRRJ)

Prof. Dr. : Cláudio Paixão Anastácio de Paula (UFMG)

Dedico a minha Avó. Ela partiu, mas continuará sempre presente.

AGRADECIMENTOS

Aos Deuses;

A minha família: Mãe, Pai, Irmã;

A minha Esposa;

A todos que estiveram presentes me auxiliando nesta caminhada: Amigos e Mestres. Especialmente a Prof^ª. Dr^ª. Lilian Miranda, ao Prof. Dr. Cláudio Paixão Anastácio de Paula e ao Prof. Dr. Gustavo Correa Matta, pelas contribuições valiosas, e ao grande amigo Takashi Nakazima, pela ajuda com a revisão da língua inglesa;

Ao meu Orientador, Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva;

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

“Aprender a ver – habituar o olho à calma, à paciência, a deixar que as coisas se aproximem; adiar o juízo, aprender a envolver e cercar o caso particular por todos os lados”. - Nietzsche.

RESUMO

Sousa. B. N. (2014). *Estudo psicológico das narrativas de weblogs pró-anorexia (pró-ana)*. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Este estudo investiga as narrativas encontradas nos weblogs pró-anorexia, ou “pró-ana”, como são chamados pelos autores e leitores dos mesmos. Tais weblogs, ou simplesmente blogs, são diários virtuais cujos autores narram um cotidiano atravessado por práticas, ideias, sentimentos e comportamentos, enfim, por um imaginário que se assemelha àquele encontrado em portadores de anorexia nervosa. A ideia central das narrativas é que tais práticas – jejuns, dietas rigorosas, uso de fármacos, dicas para burlar a atenção de médicos e responsáveis – configuram um caminho válido e desejoso para alcançar um estado considerado de “perfeição”, representado por um corpo extremamente magro. Apesar de nem sempre os autores se considerarem anoréxicos ou identificarem o termo pró-ana com o distúrbio alimentar, a mídia, a opinião pública e a instituição médica tendem a rapidamente os classificar como portadores de anorexia nervosa e os acusam de propagar e incentivar a referida patologia. Surgidos por volta do ano 2000, os blogs pró-ana são um fenômeno relevante. Nascido numa modalidade espacial especificamente contemporânea – o ciberespaço – o fenômeno pró-ana mescla a tecnologia comunicacional com a cultura vigente que incentiva espécie de culto ao corpo e à aparência. Este estudo objetiva compreender as narrativas pró-ana principalmente através do instrumental teórico e metodológico da psicologia analítica de Carl Gustav Jung. Isso significa lidar com a dimensão simbólica das narrativas, sempre consideradas em sua polissemia e indispensavelmente correlacionadas, de maneira dinâmica, com o panorama social e cultural no qual estão inseridas. Portanto, não é feita uma leitura psicopatológica, visto que tal caminho tem sido o mais comumente trilhado por aqueles que até então se debruçaram sobre este objeto de estudo. Ao permitir que as narrativas pró-ana fossem compreendidas sem as barreiras impostas por rotulações apriorísticas, foram obtidos sentidos, valores e implicações que ultrapassam àqueles derivados do simples diagnóstico. A sombra pró-ana se relaciona com o substrato social como espécie de caricatura que, ao forçar o traço de características comumente aceitas e almejadas a ponto de torná-las bizarras, convoca a consciência coletiva à reflexão a respeito de seu próprio paradigma.

Palavras-chave: psicologia analítica, anorexia, ciberespaço, cibercultura.

ABSTRACT

Sousa. B. N. (2014). Psychological study of pro-anorexia (pro-ana) weblogs' narratives. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

This study investigate the narratives found in weblogs pro-anorexia, or “pro-ana”, as the same authors and readers call them. Such weblogs, or blogs, are virtual journals whose authors narrate a quotidian full of practices, ideas, feelings and behaviors, that in short, resembles the one found in patients with anorexia nervosa. The main idea on these narratives is that practices such as - fast, rigorous diets, use of drugs, tips to evade the responsible and doctor’s attention - configure a valid and eager path to achieve a state described as “perfect”, represented by an extremely thin body. Although the authors not always consider themselves as anorexics or identify the term pro-ana with eating disorder, media, public opinion and the medical institution tend to quickly classify them as suffering from anorexia nervosa and accuses them of spreading and encourage such pathology. Arising around the year 2000, pro-ana blogs are a relevant phenomenon. Born into a specifically contemporary spatial modality – the cyberspace - the pro-ana phenomenon merges communication and technology with current culture, which encourages a kind of a cult of the body and appearance. This study aims to understand the pro-ana narratives, manly through theoretical and methodological instruments of Gustav Jung's analytical psychology. That means dealing with the narrative's symbolic dimension, always considered in its polysemy and indispensably correlated, dynamically, to the social and cultural environment in which they operate. Therefore, a psychopathological reading is not been made, since such path has been commonly the one most trodden by those whose so far have pored over into this subject matter. By allowing pro-ana narratives to been understood without the barriers imposed by labels, meanings, values and implications beyond those derived from simple diagnosis were obtained. The pro-ana shadow relates to the social substrate as a kind of caricature that, by forcing the characteristics trait commonly accepted and aspired to the point of making them bizarre, summons the collective consciousness to reflection about its own paradigm.

Keywords: analytical psychology, anorexia, cyberspace, cyberculture.

SUMÁRIO

1 INTRODULÇÃO	10
2 OBJETIVOS	16
3 METODOLOGIA	17
4 SANTA, JEJUADEIRA, ANORÉXICA, PRÓ-ANA: A PRÁTICA DO JEJUM AO LONGO DOS SÉCULOS	28
4.1 Quadro Geral	28
4.2 Jejum ao longo dos séculos	30
4.3 Saber médico e a anorexia no século XIX	37
4.4 Família burguesa em meados do século XIX	39
4.5 Jejum no século XX	43
4.6 DSM-IV	46
4.7 Pró-Ana	52
5 ESPAÇOS DE EXPERIMENTAÇÃO	60
5.1 Mundos Possíveis	62
5.2 O fim da interioridade e o corpo como laboratório	64
5.3 Ciberespaço	69
5.4 Espaço Mítico	73
5.5 Mito ciberespacial	76
6 DIMENSÕES SIMBÓLICAS DAS NARRATIVAS PRÓ-ANA	80
6.1 Ana como ente personificado	80
6.2 Cultos marginais	90
6.3 Corpo quantificado	94
7 REPERCUSSÕES SOCIAIS	98
7.1 Cientificismo, “saudísmo” e o culto à Ana	101

7.2 A (re)invenção dos corpos	105
7.3 Negação do consumo	111
7.4 Cibertribo	114
8 CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS	119
ANEXOS	124

1 INTRODUÇÃO

O século XX foi pródigo no desenvolvimento tecnocientífico, em especial em dois campos: o das biociências e o das telecomunicações. A compreensão do ser humano em relação à si mesmo e à natureza que o cerca passou por imensa dilatação. Descobriu-se o código informacional básico que compõe todos os seres vivos, o DNA (sigla para *desoxy ribonucleic acid*, ou ácido desoxi-ribonuclêico), que então, através de um projeto científico ímpar na história, o Projeto Genoma, foi extensamente mapeado. Com o alfabeto da vida em mãos, a ciência passou a criar “neologismos biológicos”, isto é, novos seres a partir da combinação dos códigos genéticos de duas ou mais espécies de forma jamais sonhada pela natureza. Surgiram assim os seres transgênicos. O vitoriano Dr. Victor Frankenstein, que manipulava grosseiras peças anatômicas em sua tentativa de criar a vida, é hoje artigo de museu.

Paralelamente ao desenvolvimento das biociências, a tecnologia de telecomunicação ultrapassou os analógicos telefones e atingiu níveis literalmente cósmicos. Satélites foram colocados em órbita de nosso planeta para captar e transmitir mensagens para todo o globo terrestre e além dele: o ser humano se tornou capaz de trocar informações com artefatos tecnológicos catapultados aos confins do sistema solar. Ondas invisíveis substituíram em grande parte os emaranhados de cabos e fios. Com tais ondas é possível acessar, num intervalo de tempo relativamente curto, fotos produzidas por sondas robôs que estão deslizando na superfície de Marte.

Em 1969 o Departamento de Defesa dos Estados Unidos da América desenvolveu uma nova maneira de comunicação à distância mediada por computadores: a ARPANET, embrião da atual internet. “Em outubro de 1969, técnicos da firma Bolt Benarek and Newman, sediada em Boston, conectaram, através de linhas telefônicas especialmente instaladas, dois computadores separados por centenas de quilômetros” (WERTHEIM, 2001, p. 164). Os computadores, inicialmente máquinas enormes e extremamente onerosas, rapidamente foram se tornando menores, menos complexos de se usar e mais baratos de serem adquiridos. Ao longo de vinte anos desde sua aparição, a internet foi deixando de ser uma tecnologia restrita ao meio militar, acadêmico e empresarial e ingressou no ambiente doméstico. Hoje ela se infiltra por todo espaço humano, e o *médium* utilizado para a conexão com essa rede invisível e mundial, o computador, se fundiu com os portáteis telefones celulares (WERTHEIM, 2001).

Em 1984 o escritor William Gibson publicou seu primeiro livro de ficção científica, chamado *Neuromancer*. O livro se tornou um clássico do gênero e também “profetizou” diversos avanços na área da computação. Em *Neuromancer*, Gibson cunhou um termo que hoje é lugar-comum: ciberespaço. Na trama ficcional, o ciberespaço é a expressão de dados digitais na forma de uma paisagem gráfica tridimensional na qual os *cowboys* do ciberespaço o adentram através do uso de uma aparelhagem especial. Neste “Novo Mundo” virtual o protagonista da trama, Case, vivencia experiências ímpares (GIBSON, 1991).

O termo ciberespaço foi criado pela fusão do prefixo “ciber”, até então utilizada no termo cibernética, com a ideia de espaço, neste caso, um espaço de informação. A interface homem-máquina, proporcionada pela até então ficção do ciberespaço, era mais um reflexo da perene fantasia científica do ciborgue, isto é, criatura meio homem meio máquina, irmão mais jovem do Frankenstein de Mary Shelley (1797-1851), ou mesmo do mítico *golem*, criatura feita de barro e insuflada de vida por meio de segredos cabalísticos. Da interação dos avanços biotecnológicos com os telecomunicativos e computacionais no século XX se tem, portanto, dois produtos fundamentais, um material e outro imaginativo, isto é, por um lado a possibilidade concreta da união do corpo biológico com o aparato tecnocientífico, na forma de próteses mecânicas, marca-passos, aparelhos de audição etc. Por outro, as possibilidades imaginativas de se habitar um novo espaço, o ciberespaço. Este possui leis próprias e é capaz de proporcionar novas possibilidades de ser e estar. (ARAÚJO, 2006).

Hoje, com a popularização da internet, uma parte significativa da população mundial tem acesso ao ciberespaço em suas diversas modalidades, da mais simples, representada pelos programas chamados “navegadores” (Google Chrome, Internet Explorer, etc.), passando pelos jogos digitais, por exemplo o *Second Life* e o *Lord of the Rings Online*¹ e galerias de artes *online* como a Saatchi², até os mais complexos, como os simuladores de voo das companhias aéreas e os simuladores de cenários bélicos utilizados por diversos países no treinamento militar.

As particularidades do ciberespaço têm proporcionado o surgimento de novas maneiras de expressão e relacionamento entre indivíduos e grupos ao redor do mundo (LEMOS, 2002; LIRA 2006; TURKLE, 1995). Um exemplo são os weblogs (junção dos termos da língua inglesa *web* e *log*) ou simplesmente *blogs*, diários virtuais nos quais o autor, utilizando textos, imagens, vídeos e material sonoro, narra seu dia a dia.

No advento do século XXI surgem no ciberespaço blogs autointitulados “pró-

¹ Em ambos os jogos o indivíduo cria um personagem singular e percorre cenários virtuais onde é capaz de interagir com personagens de outros jogadores de todas as partes do mundo.

² <<http://www.saatchionline.com>>

ana”, abreviação de “pró-anorexia”, ou seja, blogs cujos autores apresentam narrativas³ *aparentemente* favoráveis à anorexia nervosa. Destaca-se o “aparentemente” pois, como será demonstrado neste estudo, muitas vezes a anorexia nervosa dos blogs não é sinônimo daquela descrita nos manuais de psicodiagnóstico. O fenômeno⁴, inicialmente localizado na Inglaterra e nos Estados Unidos da América, rapidamente se espalhou para diversos países do globo, inclusive o Brasil. Os autores desses diários virtuais costumam ser mulheres pré-adolescentes e adolescentes habitantes de regiões urbanizadas onde computadores conectados à internet são facilmente acessíveis (LIRA, 2006; REIS & SILVEIRA JR., 2009).

Quando a consciência coletiva – a sociedade em geral – se deu conta da existência de tais blogs, sua atitude foi, de modo geral, a de condená-los. No ciberespaço, quando os leitores dos referidos blogs não concordam com as ideias expostas nas narrativas, tendem a fazer comentários bastante hostis aos *posts* (“postagens”, ou blocos de texto) publicados pelos autores. Órgãos públicos e privados publicam críticas e condenações em diversos meios: livros, revistas físicas e digitais, artigos científicos. Servidores que hospedam em seu sistema tais blogs tendem ou são compelidos a os encerrar (ver Anexos C e D). Muitas dessas críticas têm como argumento central a ideia de que as jovens autoras dos blogs — considerando a pessoa e o gênero do sujeito da narrativa — são de fato portadoras de anorexia nervosa e que, por exaltarem tal patologia a ponto de tratá-la não como uma doença, mas como um modo de vida voluntariamente praticado, influenciam negativamente – patologicamente – outras jovens a buscarem este mesmo estilo de vida pró-ana (AHLERS-SCHMIDT *et al*, 2009; GILES, 2006; LIRA, 2006; OVERBEKE, 2008; RECUERO, 2005).

Observa-se que até hoje essa tem sido a maneira mais comum de abordar e compreender o fenômeno dos blogs pró-ana (REID & WILLIAMS, 2010). Circunscritos quase que aprioristicamente numa categoria nosológica – anorexia nervosa – os autores e seus blogs são combatidos pelo saber médico, midiático e popular. Definidos como indivíduos doentes e de influência perniciososa aos demais, pouco ou nada restaria a ser compreendido a respeito do fenômeno que representam. É justamente neste ponto que a presente dissertação se inicia. Pensa-se que encapsular um fenômeno, seja ele qual for, restringe e empobrece a compreensão do mesmo. Com isso não se nega a possibilidade das interpretações mais em voga, isto é, que os blogs pró-ana são mantidos por jovens anoréxicas e que produzem

³ Entende-se por “narrativa”, nesse caso, tudo aquilo que é capaz de organizar o contato do sujeito com o mundo de modo que este produza experiências inteligíveis e significativas (Vieira, 2003).

⁴ Importante esclarecer que por fenômeno entendemos a ideia mais próxima daquela que é expressa pela origem etimológica da palavra. “Do grego *phainómenon*, participio passado de *pháinesthar*, 'aparecer' [...] aquilo que aparece ou se manifesta a partir de si mesmo” (Pieri, 2002, p. 205).

influência negativa em outros indivíduos, que veriam na patologia um caminho para alcançar seus ideais sociais e estéticos. No entanto, esta dissertação busca explorar que outros possíveis sentidos podem ser elaborados a partir das narrativas pró-ana, levando em conta sua imbricação com a cultura ocidental na qual se insere.

Para tal, apoia-se no referencial teórico e metodológico da psicologia analítica de Carl Gustav Jung (1875–1961), mantendo interlocuções teóricas com pensadores da filosofia, da mitologia e da sociologia para embasar a dimensão epistemológica da aplicação dos conceitos no corpo da dissertação. Neste contexto, Edgar Morin (1921-), Gaston Bachelard (1884-1962), Mircea Eliade (1907-1986) e Michel Maffesoli (1944-) são fundamentais, pois oferecem ferramentas capazes de desdobrar as narrativas pró-ana de modo que possam ser compreendidas não apenas como um diagnóstico médico. Espera-se poder contribuir para um melhor entendimento de como as novas tecnologias afetam e são afetadas pelos indivíduos e pela sociedade. O presente estudo almeja ampliar e enriquecer a consciência coletiva se esta for capaz de integrar em si o objeto estudado. Sendo ele um produto da sociedade carrega elementos que podem de alguma forma revitalizá-la.

Considera-se o tema relevante visto que, de acordo com a ferramenta de busca Google, existem aproximadamente 378.000 blogs pró-ana espalhados pelo mundo, 3.130 no Brasil. Um fenômeno deste porte marca a cultura, prova disto é que na última década ele tem sido objeto de estudos antropológicos, sociológicos, psicológicos e médicos por todo o mundo. Porém, como alguns autores já apontaram, por ser um fenômeno relativamente recente, estudos de cunho qualitativo a respeito do mesmo ainda são escassos, principalmente aqueles que visam compreender o sentido das narrativas dos blogs (LIRA, 2006; OVERBEKE, 2008; REID & WILLIAMS, 2010).

Eis a maneira como este estudo está organizado. No capítulo chamado “Santa, mística, jejuadeira, anoréxica, pró-ana: a prática do jejum ao longo dos séculos”, são abordadas diversas modalidades da prática do jejum em diferentes contextos histórico-culturais, tendo como ponto de partida o fim da Idade Média. Neste sentido, o apoio histórico é o trabalho de Brumberg⁵, chamado *Fasting Girls: The History of Anorexia Nervosa* (2000). Apesar do que o nome possa sugerir, a autora não equaliza à anorexia nervosa as diversas práticas cujo núcleo comum é o jejuar; pelo contrário, o que ela mostra (e está de acordo com a perspectiva deste estudo) é que embora análogas, as práticas descritas possuem *sentidos* diferentes, únicos, sempre relacionados ao espaço e tempo sociocultural no qual se

⁵ Historiadora social e acadêmica, professora emérita da Universidade de Cornell (Ithaca, Nova York, Estados Unidos da América).

desenvolvem. Por isso, o trabalho de Brumberg vem justamente ao encontro da presente dissertação, isto é, refletir a respeito do sentido das narrativas pró-ana, visto que podem ser entendidas como uma nova e singular variação do tema do jejum. Na sequência do capítulo, são abordados os blogs pró-ana propriamente ditos e diálogos são travados com artigos referentes às pesquisas realizadas sobre tal objeto de estudo. Isto possibilita organizar as narrativas em categorias de análise, que então são comparadas com os resultados encontrados por outros autores e exploradas nos capítulos subsequentes.

No capítulo chamado "Espaços de experimentação", propõe-se uma reflexão do fato deste objeto de estudo existir no ciberespaço. Que modalidade de espaço é esta? Mais que isso, como diferentes conceitos de espaço configuram modos de ser e de estar no mundo? Entende-se que a psique, devido a sua natureza imaginativa e poética, cria novos espaços ou "coloniza" os já existentes. Tais espaços se tornam espécie de laboratório existencial, onde indivíduos são capazes de experimentar a si mesmos de diferentes maneiras que não aquelas vividas no espaço ordinário. Aborda-se também a ideia do "ocaso da interioridade" e consequente manifestação da subjetividade na superfície do corpo (BEZERRA JR., 2002); parte-se da ideia de que este corpo é também um espaço de experimentação e que, quando virtualizado no ciberespaço conforme as narrativas pró-ana, pode ser entendido como uma espécie de "exoesqueleto", uma simulação imaginativa do que poderá ou não vir a ser concretizado (TURKLE, 1995). Especula-se que há uma relação de mútua influência entre uma determinada cultura e a ideia de espaço que a permeia. Sendo assim, investiga-se alguns dos desdobramentos culturais provocados pelo surgimento do conceito contemporâneo de ciberespaço. O livro *Cibercultura* de Lemos (2002) e *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, de Turkle (1995), servem de referencial teórico neste sentido.

Gibson (1984), Lemos (2002) e Turkle (2000) apontam para certas características do ciberespaço que remetem à ideias encontradas nos estudos sobre o espaço mítico e sagrado, tal como estudados por Eliade (2012). Durante esta pesquisa se percebeu que certos conteúdos da narrativa pró-ana possuem aspectos semelhantes àqueles encontrados no imaginário mítico e/ou religioso. É interessante, portanto, compreender as narrativas pró-ana não apenas via o imaginário proporcionado pelo contemporâneo ciberespaço, mas também pelo imemorial espaço mítico. Aqui, o trabalho *No ângulo dos mundos possíveis*, da filósofa Anne Cauquelin (2011) e *A Poética do Espaço*, de Bachelard (2008), são de grande apoio.

No capítulo "Dimensões simbólicas das narrativas pró-ana", submete-se o material encontrado nas narrativas dos blogs estudados ao método hermenêutico-constutivo conforme entendido pela psicologia analítica. Isto é feito pelo desdobramento analógico de

elementos centrais de categorias de análise definidas no capítulo 4. Alguns pontos de interesse: a forte tendência a personificar a “ana” das narrativas como uma amiga ou como entidade ora benévola, ora temível; as ideias de contorno quase religioso de que se modificando o corpo é possível atingir um estado compreendido como “perfeição”; o forte sentimento de solidariedade e companheirismo entre as pró-ana; um imaginário prenhe de imagens aéreas (borboletas, anjos, fadas) em contraposição ao forte repúdio a um imaginário “denso” (gordura, banha, massa). A abordagem que Richard Tarnas faz sobre o cristianismo em sua obra *A Epopeia do Pensamento Ocidental* (1999) e o estudo sobre o imaginário da Grécia Antiga realizado por Jean-Pierre Vernant (1914-2007) em seu *Mito e Religião na Grécia Antiga* (2006) servem de suporte neste sentido.

No capítulo “Repercussões sociais”, busca-se compreender a dinâmica existente entre o material estudado e a cultura e sociedade na qual se encontra. Procura-se observar a partir de qual substrato cultural o fenômeno pró-ana emergiu, e que modificações no mesmo ele pode vir a provocar caso seja integrado – e aqui está em foco a ideia de integração proposta pela psicologia analítica – à consciência coletiva.

2 OBJETIVOS

Objetivo geral é investigar, a partir do referencial teórico da psicologia analítica, as narrativas encontradas em weblogs pró-ana, localizados no Brasil, analisando as mesmas através de uma perspectiva simbólica.

Objetivos específicos são (1) Investigar a polissemia – as múltiplas possibilidades de significação – das narrativas dos weblogs pró-ana; (2) Investigar implicações culturais e psicológicas surgidas a partir do advento do ciberespaço no que diz respeito ao imaginário em torno da anorexia; (3) Investigar, a partir dos desdobramentos simbólicos das narrativas, o quê delas pode ser inferido a respeito da paisagem cultural na qual se inserem.

3 METODOLOGIA

Esta pesquisa tem como objeto de estudo as narrativas de blogs pró-ana localizados no Brasil, analisadas através de observação não participante. Para a seleção dos mesmos foi utilizada uma ferramenta chamada “Alertas do Google”, disponível em <http://www.google.com.br/alerts>. Esta ferramenta envia, por e-mail, todos os resultados encontrados na internet a partir da configuração aplicada. A configuração utilizada para compor o presente trabalho foi a seguinte: “consulta de pesquisa” → “pro ana”; “tipo de resultado” → “blogs”; “frequência” → “sempre que disponível”; “quantos” → “todos os resultados”. Com o “Alertas do Google” foram obtidos e analisados trinta e três blogs.

A análise foi feita sobre o conteúdo textual e visual de cada um dos trinta e três blogs, ou seja, levou-se em conta o material escrito, fotos, imagens e vídeos. Todas as postagens dos blogs analisados foram lidas. O início da leitura, direcionada para a construção do presente trabalho, foi em março de 2012 e o término em julho de 2013, embora o contato com o tema seja anterior a data inicial. O número total de postagens por blog é muito variável, mas se pode pensar em uma média de quarenta postagens. A partir desta análise e com base na leitura de artigos atuais sobre o tema, as narrativas foram organizadas, no capítulo 4, em categorias analíticas (Personificação, Quantitativa, Repúdio a gordura, Solidariedade e Motivacional). Além da definição de categorias analíticas o estudo dos blogs permitiu a coleta de dados como “idade” e “gênero” de alguns autores. A exposição dessas informações não é uma obrigatoriedade no sistema de blogs. Além disso, um fato a considerar é que tais dados podem ser ou não verídicos, visto que neste caso o sistema de blogs não tem como regular as informações concedidas; o que os autores revelam na internet pode não passar de uma construção fictícia (REIS & SILVEIRA JR., 2009).

O fato de ser um grupo comumente hostilizado pela mídia, pela população em geral e por profissionais da saúde ratifica a necessidade do engodo por parte dos autores no que diz respeito a seus nomes e idades reais (AHLERS-SCHMIDT *et al*, 2009; OVERBEKE, 2008). Como bem indicou Lira (2006, p. 21): “[...] nos grupos pró-ana, os participantes são frequentemente alvo de censura por parte dos sites hospedeiros, que consideram o conteúdo das discussões 'ofensivo' e excluem esses grupos. Por essa razão, neste tipo de grupo o anonimato é especialmente desejável”. Aparente problemático, tal fato não interfere nos objetivos desta pesquisa pois, da maneira como se compreende o comportamento humano (individual e/ou coletivo) à luz da psicologia analítica, a relevância de um fenômeno está

menos em sua realidade concreta do que em seus efeitos e sua eficácia: sua realidade simbólica e psíquica. Essa ideia será abordada adiante.

Quanto aos objetivos, parte-se do princípio que pesquisar e/ou compreender as narrativas pró-ana *apenas* via nosologia⁶ é reduzi-las. Busca-se, portanto, justamente aquilo que é perdido quando tal fenômeno sofre uma redução nosológica. Para isto é utilizado um referencial teórico e metodológico que permite uma elaboração do objeto de estudo de maneira simbólica e imaginativa. Neste sentido, C. G. Jung (1986) afirma: “no que tange à psicologia analítica, cumpre dizer que se trata tanto de um método como de um modo de conceber” (p. 53).

Com tais ferramentas almeja-se compreender o valor das narrativas pró-ana por via simbólica e construtiva. Dessa maneira, pode-se perguntar: quais são seus efeitos, o quê estão indicando, quê outros sentidos podem ser delas extraídos? Há, portanto, um olhar pragmático implicado. Como afirma Gavin e Riley (2009): “O que é importante, portanto, não é a 'verdade' da descrição, mas que realidade particular a fala está criando naquele momento e as consequências ou função de construir essa realidade particular” (p. 352, TN)⁷. Neste sentido, no presente trabalho, o domínio da medicina, da psiquiatria ou da psicologia, em seu viés estatístico, não foi adentrado. A compreensão sobre o campo pesquisado, como já mencionado, parte do referencial teórico e prático da psicologia analítica: ciência que entende que todos os fenômenos que vivenciamos são psíquicos e, por isso, estão na psique e só podem ser compreendidos pela psique. Para ratificar isto, Jung diz: “Todas as expressões possíveis e imagináveis, quaisquer que sejam, são produtos da psique” (1981, p. 302).

A psicologia analítica entende que as fantasias, sejam elas individuais ou coletivas, podem ser abordadas teórica e metodologicamente da mesma forma que sonhos, visões, devaneios, obras de arte ou inspirações. Isto se deve ao fato de compartilharem uma mesma realidade: a psíquica. Jung segue, em parte, os passos do filósofo alemão Immanuel Kant (1724–1804) ao postular a realidade psíquica. O psiquiatra e psicólogo suíço entende que tanto o mundo “externo”, isto é, aquele que é experienciado através dos sentidos, quanto o mundo “interno”, aquele entendido como o do inconsciente, nos são inacessíveis por via direta. Tudo que se sabe a respeito deles chega à consciência através de “imagens psíquicas”. Dessa maneira, a única realidade a qual o ser humano tem acesso é a realidade proporcionada por essas imagens, portanto, uma realidade psíquica. É o que Penna (2010) esclarece na seguinte passagem:

⁶ Ciência que trata da classificação das doenças.

⁷ “What is important, therefore, is not the ‘truth’ of the account, but what particular reality the talk is creating at that moment and the consequences or function of constructing that particular reality”. TN: tradução nossa.

Por mundo entende-se, de um lado, o ambiente imediato em torno do indivíduo como realidade fenomenológica vivenciada, estendendo-se no tempo e no espaço até incluir a história e a cultura em que o indivíduo está inserido [...] Por outro lado, mundo refere-se também ao inconsciente [...] incluindo o mundo das imagens, da imaginação e dos sonhos na esfera pessoal, e o mundo arquetípico na esfera coletiva (p. 74).

Complementando, conclui que: “Para Jung, a realidade é considerada em seu aspecto psicológico, por isso sua concepção do real está referida à noção de realidade psíquica” (PENNA, 2010, p. 75). Não se deve, no entanto, entender o postulado da realidade psíquica como se esta fosse uma coisa ou substância, muito menos como uma espécie de lugar mapeável ou localizável. Jung sempre foi avesso às construções metafísicas, privilegiando uma atitude empírica e pragmática. Assim, a finalidade conceitual é que o postulado da realidade psíquica *funcione eficazmente* na leitura dos fenômenos abordados, sejam eles quais forem. Pode-se dizer o mesmo a respeito de outros conceitos encontrados na psicologia analítica, como: inconsciente, complexo, imagem arquetípica, etc. O valor de tais ferramentas conceituais está em sua eficácia teórica e prática. Nas palavras de Pereira (2010):

Assim, quando Jung fala na realidade psíquica [...] está indicando uma realidade que se constata pela sua atividade ou desempenho e não por um tipo de substancialidade (coisa). Esta ênfase sobre o desempenho do fator atuante revela uma faceta da psicologia de Jung que poderíamos qualificar de “pragmática” (p. 77).

O fenômeno psíquico pode ser tomado como dado empírico desde que se conceba a experiência humana como algo inevitável e invariavelmente psíquico. Se uma ideia existe, ela é real para o indivíduo no qual ela surge. Se é compartilhada por um grupo – ou pela sociedade – sua realidade se torna objetiva. É justamente isso que Jung (1978) expressa na seguinte passagem: “A existência psicológica é subjetiva, porquanto uma ideia só pode ocorrer num indivíduo. Mas é objetiva, na medida em que mediante um *consensus gentium* é compartilhada por um grupo maior” (p. 8). Tratar as narrativas pró-ana como fenômeno psíquico resolve a questão sobre a realidade *literal* das mesmas; elas serão consideradas reais a partir do momento em que são experiências de seus autores, experiências que provocam efeitos não apenas nos próprios autores, mas também nos leitores e na sociedade de maneira geral. Sua realidade, portanto, poderá ser verificada em sua repercussão micro e macrocós mica. Ainda com Pereira (2010) se tem a ratificação que: “As fantasias não são literalmente reais em sua concretude, mas em sua ação” (p. 170).

A realidade psíquica também deve ser levada em conta quando se busca compreender a relação do indivíduo com a sociedade. Esta última é chamada por Jung de consciência coletiva e representa o conjunto de ideias e práticas socialmente aceitas e compartilhadas. A psique coletiva está sujeita à dinâmica de funcionamento semelhante à individual. Diz Jung (2011): “A psique de um povo tem uma configuração apenas um pouco mais complexa do que a psique do indivíduo” (p. 96). Sendo assim, a psique individual e a coletiva podem ser analisadas a partir dos mesmos postulados. Isso implica na possibilidade de utilizar a mesma metodologia ao lidar tanto com as “imagens” (ideias, práticas, fantasias, etc.) produzidas por um indivíduo quanto aquelas “imagens” produzidas pela cultura em sua coletividade. Nesse sentido, afirma Jung (2011) que “[...] em suma todos fazemos parte de *uma única psique*” (p. 98).

Empregar o arcabouço teórico e metodológico da psicologia analítica ao estudo de fenômenos sociais é uma prática que remonta à análise que Jung fez da psicologia e imaginário do povo alemão antes, durante e após as Grandes Guerras Mundiais. James Hillman (1926–2011) fez algo semelhante em relação ao estudo da guerra, da psicologia e imaginário dos Estados Unidos da América. No Brasil, tem-se, por exemplo, o trabalho de Walter Boechat sobre o “racismo cordial”⁸. No que diz respeito ao presente estudo, pode-se inferir que a narrativa e o imaginário pró-ana são passíveis de uma análise psicológica que abarca suas relações tanto com o indivíduo que narra, quanto com a sociedade na qual ele se insere.

Vem-se afirmando que a abordagem interpretativa às narrativas dos blogs pró-ana se dará de maneira simbólica. Faz-se necessário, portanto, esclarecer o que se quer dizer com isso. Primeiramente, é importante ter em mente que nenhum fenômeno possui uma essência simbólica, algo que beiraria a metafísica. O que torna ou não algo simbólico é a disposição daquele que aborda este algo. Logo, nada é automaticamente um símbolo, mas tudo pode ser lido simbolicamente desde que esta leitura seja a proposta e que tal proposta seja “rentável”, isto é, produza efeitos. Diz Jung (2011):

Para desvendar seu caráter simbólico, é necessária uma disposição simbólica consciente bem específica, a saber, a vontade de entender o conteúdo do sonho como simbólico. De início, como mera hipótese, deixando que a experiência da vida venha a decidir se é útil ou necessário, ou recomendável entender simbolicamente os conteúdos (p. 28).

⁸ Para mais detalhes, ver o vol. 10/2 das Obras Completas de Jung, editora Vozes, “Aspectos do drama contemporâneo”; a obra *A Terrible Love of War*, de Hillman, ainda sem tradução em português; o artigo de Walter Boechat “*Cordial Racism: Race as a Cultural Complex*”, publicado no *journal Spring: Listening to Latin America: Exploring Cultural Complexes in Brazil, Chile, Colombia, Mexico, Uruguay, and Venezuela*.

O entendimento do que é o símbolo para a psicologia analítica está fundamentalmente atrelado à ideia de que há sempre um componente desconhecido na psique – individual e/ou coletiva – capaz de produzir efeitos na mesma. Este componente desconhecido, ou inconsciente, pela natureza do próprio desconhecimento, sempre será uma lacuna que pode ser preenchida de múltiplas formas. Tal preenchimento, ou criação de sentido, será sempre uma atividade da consciência, visto que só ela é capaz de conhecer. Um símbolo é justamente aquilo que proporciona a ligação entre essas duas instâncias de outra forma incomunicáveis – o que é conhecido e o que é desconhecido – visto que possui em sua constituição elementos conscientes e um espaço lacunar que remete ao inconsciente⁹. O símbolo, portanto, é capaz de sustentar antinomias e paradoxos de outra forma inconciliáveis (PIERI, 2002).

Um bom exemplo do que pode ser considerado símbolo é a imagem do experimento conceitual conhecido como “O Gato de Schrödinger”. Criado pelo físico austríaco Erwin Schrödinger (1887-1961), o experimento imagina, resumidamente, uma caixa opaca na qual são colocados um gato, uma substância radioativa e um frasco contendo veneno letal. A caixa é fechada. Há uma mesma probabilidade da substância radioativa decair (liberar átomos) ou não. Caso decaia, o frasco de veneno letal quebra e o gato morre envenenado. Como não se pode observar o que está ocorrendo dentro da caixa, enquanto ela permanecer fechada o gato está, teoricamente, vivo e morto. No momento que a caixa é aberta apenas uma possibilidade se manifesta, e o paradoxo se desfaz. A caixa fechada é um símbolo; a caixa aberta, por outro lado, é um sinal ou signo. Pereira (2010) explica que

Diferentemente da redundância semântica do sinal, o símbolo não tem seu significado esgotado por qualquer definição que seja, porque “não está ainda claramente apreendido pela consciência”. Por estender-se no desconhecido, isto é, no inconsciente, está sempre revestido de incerteza e indeterminação (sem as quais, aliás, não seria símbolo). Um símbolo produz diferenças, um sinal não. Jung explica que o método construtivo trata as imagens principalmente como símbolos (p. 166).

Tratar o fenômeno pró-ana como um símbolo desfaz o sentido unívoco proporcionado pelo signo “anorexia nervosa”. Tomado como símbolo, o objeto de estudo estará aberto à “produção de diferenças”, diferenças essas que poderão enriquecer a consciência coletiva com novos conteúdos. Uma maneira de investigar se o tratamento simbólico é válido (eficaz) para um determinado fenômeno é observar se este provoca a

⁹ Na psicologia analítica isto é chamado de função transcendente do símbolo.

consciência, atraindo fortemente sua atenção. “O símbolo é sempre algo intrigante e instigante para a consciência que o vivencia [...]. A relevância do fenômeno é dada pelo valor simbólico deste, tanto no nível individual quanto coletivo/cultural” (PENNA, 2010, p. 81). O fenômeno pró-ana tem provocado, em seus treze anos de existência, efeito palpáveis na sociedade: banimento de blogs, produção de artigos acadêmicos, discussões no meio médico e midiático (ver Anexos). Esta repercussão ratifica a possibilidade de trabalhar tal fenômeno por via simbólica.

A psicologia analítica dispõe de um método específico para o tratamento simbólico, chamado de construtivo-sintético ou hermenêutico-construtivo. O método exige, primeiramente, que o fenômeno a ser estudado seja respeitado em sua idiosincrasia, ou seja, não seja aprioristicamente enquadrado em qualquer tipo de esquema conceitual. Esta atitude hospitaleira para com o desconhecido é fundamental, visto que sem ela o “novo” inevitavelmente seria reduzido ao “mesmo”. Considerando que sempre há uma lacuna polissêmica num símbolo, a psicologia analítica entende que se deva seguir algum tipo de parâmetro para preenchê-la, e este é dado por comparações analógicas e metafóricas. Como se trata de um fenômeno coletivo, a busca por tais comparações imagéticas almejará outras expressões igualmente coletivas: o imaginário mítico, religioso e artístico (JUNG, 1986). A respeito do uso das metáforas no método construtivo, diz Romanyshyn (2008):

uma metáfora é sempre uma alusão a algo que permanece esquivo. Como tal, uma metáfora é uma abertura de possibilidade. É uma perspectiva que oferece uma visão ou um modo de ver e entender as coisas, e ela nos diz tanto de quem faz a metáfora quanto daquilo a que a metáfora se dirige [...]. Seu veículo é a imagem, e é através da imagem que a metáfora abre um mundo. Uma metáfora convida a um modo de pensar sobre o mundo e de estar no mundo que requer o jogo criativo da imaginação. Como tal, ela alarga as fronteiras de nossos dois modos tradicionais de pensar em termos de fatos empíricos ou ideias da mente (p. 83, TN)¹⁰.

Foram apresentados, portanto, os principais instrumentos teóricos e metodológicos com os quais o objeto de estudo é abordado: a utilização da ferramenta “Alertas do Google” configurada especificamente para a seleção dos blogs a serem analisados; a organização das narrativas dos mesmos em categorias; o postulado da realidade psíquica; a abordagem interpretativa simbólica; o método hermenêutico-construtivo.

¹⁰ “a metaphor is always a allusion to something that remains elusive. As such, a metaphor is the opening of a possibility. It is a perspective that offers a vision or a way of seeing and understanding things, and it tell us as much about the one who makes the metaphor as it does about what the metaphor address.... Its vehicle is the image, and it is through the image that a metaphor opens a world. A metaphor invites a way of thinking about and being in the world that requires the creative play of imagination. As such, it stretches the boundaries of our two traditional ways of thinking in terms of either empirical facts or ideas of mind”.

Apresentar-se-á agora um panorama geral das ideias do sociólogo Michel Maffesoli, que complementam a abordagem psicológica de Jung. Alguns pontos-chave para entender a proposta sociológica de Maffesoli são: compreender, em vez de negar, aquilo que é estranho/estrangeiro, e que portanto costuma ser temido pelo *establishment*; a relativização das certezas, que também são inerentemente relacionais; tratar um fenômeno como ele “é”, e não como ele “deveria ser” (o não enquadramento em esquemas pré estabelecidos); a ideia de apresentação em vez de representação; entendimento de que o empírico é polissêmico e seus sentidos surgem no devir; enraizamento no ordinário e não nos “ideais impositivos e universais”; metáforas como elementos capazes de abarcar afeto e pensamento (MAFFESOLI, 2005).

Assim como Jung, Maffesoli propõe que um dado fenômeno deve ser compreendido da maneira como se apresenta, sem a aplicação instantânea e irrefletida de conceitos apriorísticos que anulariam sua originalidade. Alerta para a importância de “[...] não se fazer o jogo de demiurgo que manipula, ao seu bel-prazer, aquilo que convida a ser visto, em favor daquilo que se desejaria que fosse” (MAFFESOLI, 2005, p. 20). A postura de abertura ao original exige trabalhar o objeto de estudo desvinculado, ao menos a princípio, de diagnósticos psicopatológicos. Há aqui completa concordância com a conduta da psicologia analítica, pois ambas abordagens visam ver além daquilo que Maffesoli chama de “endogamia do instituído”: a alienação do fenômeno em prol dos saberes apriorísticos. Busca-se acompanhar o fenômeno em vez de imobilizá-lo num conceito. Assim, quando o termo “anorexia nervosa” surgir nas narrativas pró-ana, é importante manter um movimento duplo em relação ao mesmo: a) afastamento do sentido já estabelecido e abertura para o novo; b) atenção ao sentido já estabelecido, pois não se pode ignorar a repercussão imaginal do mesmo.

De acordo com Maffesoli, nossa cultura e sociedade se fundaram no racionalismo¹¹ positivista. O racionalismo, ao privilegiar os processos de abstração e generalização, desperdiça o potencial polissêmico inerente à vida em sua complexidade. Esta, em seu constante movimento e mutação, “[...] não se acomoda, ou bem pouco, às ideias gerais e outras abstrações de contornos assaz mal definidos” (MAFFESOLI, 2005, p. 29). Abstrair, selecionar e generalizar são operações mentais úteis, mas seu uso radical aleija o fenômeno. “Nesse sentido, as explosões não racionais, de que a atualidade é pródiga, podem ser compreendidas como outros tantos sintomas, indício da união dos contrários, isto é, do fato de

¹¹ Entender o racionalismo como espécie de “culto à Razão”, isto é, tomá-la como única ferramenta do espírito capaz de compreender o mundo; diferente de racionalidade, que seria o uso da razão como uma entre outras formas de compreender o mundo.

que cada elemento da vida social afeta o seu contrário” (MAFFESOLI, 2005, p. 30). Seriam os blogs pró-ana um exemplo desta manifestação do “irracional”, de um aglomerado de ideias e afetos que há muito foram exilados da luz da consciência coletiva¹²? Em caso afirmativo, deve-se buscar compreender à que complexo social tal fenômeno diz respeito, e a que contrário presente em nossa cultura ele visa se unir.

A característica-chave do racionalismo é a classificação. Esta toma a vida, que é essencialmente plural e inquieta e “desbastando ou acrescentando” busca acomodá-la numa certa categoria explicativa e geral. Um exemplo: ser pró-ana somente como sinônimo de possuir anorexia nervosa. O que o racionalismo capta é, então, qualquer coisa menos a vida. Por vida, aqui se entende aquilo que pode haver de original e criativo num fenômeno, aquilo que pode ser integrado à consciência coletiva, revigorando-a. Com a classificação ganha-se eficácia, mas uma eficácia desencarnada. Fechado em si mesmo, o mundo tal como percebido pelo racionalismo pouca atenção dá a “originalidade existencial”. “Ao perder contato com o que havia servido de suporte, o racionalismo trancou-se numa fortaleza vazia” (MAFFESOLI, 2005, p. 32). Uma das consequências disto é que o impulso vital, criador, se torna uma instância marginal e passa a buscar caminhos pouco ou nada usuais para se expressar – por exemplo, através de narrativas no ciberespaço que dizem respeito à práticas semelhantes às aquelas encontradas num distúrbio alimentar.

Maffesoli relaciona o ocaso do racionalismo com o fato dele não ter sido sensível àquilo sobre o qual ele mesmo se fundou: o irracional (o imaginativo, o lúdico). Tornando-se hegemônico, o racionalismo deveria ter procurado contrabalançar seu modo de experienciar a vida com àquela tomado como seu oposto, isto é, o irracional. Ao invés disso, cristalizou sua postura como um dogma: a “Razão”. Uma consequência do racionalismo é a construção de um muro entre aquilo que é considerado ciência – e, portanto, digno de valor – e o que pertence ao conhecimento do povo, “vulgar”. A ciência deveria, nesta perspectiva, esclarecer e corrigir a experiência tal como compreendida pelo senso comum. Entenda-se que, nesta visão, senso comum se equipara ao irracional, aquilo que vem sendo não só ignorado como também menosprezado. Esse panorama é o que Maffesoli pensa como sendo o mito de nossa época. “Cada época necessita de um mito em torno do qual agregar-se. O mito fundamental do burguesismo é bem o da Razão, com todas as suas consequências: fé no progresso, tensão frente ao futuro, exacerbação da ciência” (MAFFESOLI, 2005, p. 35).

Para contrabalançar o racionalismo, o sociólogo se apoia na ambiguidade da vida social, que tanto permeia quanto é permeável. Isto é, entende que é possível pensar a vida

¹² Nos termos da psicologia analítica, um complexo cultural.

social pela metáfora do que é orgânico. A essa visão de organicidade se contrapõe os estanques mecânicos da abstração. Embora as duas modalidades de pensar o mundo sejam complementares, à primeira foi dada pouca atenção. Agora, porém, com a saturação do racionalismo se faz necessário a tomada de uma postura firmada na visão orgânica. Ao se pensar através da metáfora orgânica “[...] não se está de modo algum preconizando qualquer abdicação do intelecto, mas, sim, prevenindo contra um estreitamento da faculdade de compreender” (MAFFESOLI, 2005, p. 41).

Uma maneira de se perceber a vida em sua expressão não aprisionada em abstrações seccionadoras é através dos mitos. Os mitos, como expressões da vida, escapam à categorização crua e à unicidade de sentido. Seriam, na linguagem da psicologia analítica, abordados como símbolos capazes de sustentar em si conteúdos que, de outra forma, seriam entendidos como díspares. A visão simbólico-mitológica é útil no presente estudo, pois as narrativas pró-ana remetem tanto à ideia de patologia quanto a de um estilo de vida desejável. Através do olhar simbólico-mitológico se pode entender como ideias a princípio tão opostas surjam entrelaçadas. Seguindo este caminho, Maffesoli propõe estender a dinâmica desenvolvida por Jung “[...] à vida social como um todo” (MAFFESOLI, 2005, p. 115), de forma a constituir uma epistemologia capaz de abarcar a globalidade dos processos sociais. Tal extensão da teoria permitiria considerar na dinâmica social os fatores que até então haviam sido excluídos da e pela Modernidade: o irracional e o ilógico, incluindo aqui o imagético e lúdico.

À semelhança do método hermenêutico-constutivo da psicologia analítica para o tratamento da abordagem simbólica, Maffesoli entende a necessidade de um pensamento analógico para lidar com o aspecto orgânico/irracional dos fenômenos sociais, isto é, com a polissemia da organicidade que transgride a unilateralidade do pensamento moderno. O pensamento analógico é, de acordo com o autor, aquele atento às formas expressas na sociedade. É a partir desse entendimento que desenvolve a ideia de “formismo”, ou de lógica da forma. Resumidamente, o formismo propõe, através do uso de analogias e metáforas, identificar as formas que fazem sobressair os fenômenos, as relações e as manifestações figurativas da socialidade contemporânea. Diz Maffesoli (2005):

[...] nossas sociedades são animadas, de modo orgânico, pelo jogo das imagens, e que podemos caracterizá-las, de várias maneiras, por um estilo que acentua ao mesmo tempo a estética, o cotidiano e o comunicacional, ou, caso não se aprecie este termo um tanto bárbaro, o simbólico. Em suma, coisa que os observadores sociais tendiam a considerar como quantidades desprezíveis ou, para dizer o mínimo, como indignas de uma reflexão

sociológica (p. 81).

A lógica das formas “forma” e “informa” o corpo social. Não provém do exterior, mas sim do equilíbrio dinâmico proveniente da contradição das partes, de seu “efeito de composição”, ou razão interna. Algumas dessas “formas formantes” da sociedade são veículos de identificação por analogia. Projetar-se ou se identificar com estas formas (exemplo: a estrela do cinema ou da novela, a modelo anoréxica, o rapaz do *Big Brother Brasil*) pode ser parte da construção da própria personalidade, por ressonância da forma da qual participa o indivíduo ou grupo que a ela se identifica. A adesão a uma dessas formas liga um indivíduo a outros que participam da mesma identificação, e é nesse sentido que, coletivamente, as formas compõem o corpo social (MAFFESOLI, 2005).

O formismo é o oposto de uma fórmula. A última diz respeito à aplicação de certezas visando soluções. A forma, de acordo com Maffesoli, é “cheia de dúvidas”. Permite que haja reversibilidade entre o que é verdade e o que é ficção, como tudo mais que é caracteristicamente humano. A forma está permanentemente aberta às possibilidades (MAFFESOLI, 2005). Neste estudo, propõe-se que o sentimento tribal ou comunitário que existe e une solidariamente os autores e frequentadores dos blogs pró-ana, e os faz gravitar em torno de certos ícones sociais e culturais, pode ser compreendido a partir do formismo. Outra questão que é percebida nas narrativas dos blogs pró-ana, a do excesso (dietas extremas, excesso de atividades físicas, excesso de contagem e regulação de calorias, medias corporais, etc.) também pode ser examinada pela ótica do formismo. De acordo com Maffesoli, a forma incita a pensar a partir do excesso. É pelo contraste do irreal que o real se consolida. Como uma caricatura, faz sobressair o não visto.

A noção de “caricatura” trabalhada por Maffesoli e Romanyshyn, como aquilo que revela por exacerbação de determinados conteúdos, ajuda a compreender dois pontos-chave do imaginário que cerca as narrativas pró-ana. São eles: a caricatura da busca por um ideal estético partilhado cultural e socialmente (um corpo feminino consideravelmente magro), e a caricatura de uma sociedade que vê no cuidado quase obsessivo com a saúde e com o corpo uma via de realização e de felicidade, remetendo inclusive a uma espécie de moralismo: é imoral não cuidar de si. Expressando de maneira exagerada aquilo que o corpo social vive de forma irrefletida (mais adiante será abordado, nesse sentido, a noção de *healthism*, ou “saudismo”) o fenômeno pró-ana é capaz de instigar reflexão sobre práticas consideradas ordinárias.

4 SANTA, JEJUADEIRA, ANORÉXICA, PRÓ-ANA: A PRÁTICA DO JEJUM AO LONGO DOS SÉCULOS

4.1 Quadro geral

O termo "anorexia nervosa" passou a ser utilizado oficialmente por médicos dos Estados Unidos, França e Inglaterra pouco antes de 1870. A anorexia nervosa pode ser um diagnóstico moderno, mas a prática do jejum, especialmente o praticado pelas mulheres, remonta ao menos até à Idade Média. No entanto, a prática do jejum na Idade Média não tinha o mesmo caráter moderno de identificação com a anorexia nervosa, oriundo do início da segunda metade do século XIX. (BRUMBERG, 2000). Equalizar categorias nosológicas modernas com comportamentos e atitudes que em outros locais e épocas eram entendidos por outro viés pode ser — e geralmente é — uma violência epistemológica. O jejum medieval não é anorexia nervosa, assim como os santos que falavam com anjos não eram esquizofrênicos e os gregos que mantinham relações sexuais com indivíduos do mesmo sexo não eram homossexuais. O que a perspectiva histórica revela é que certas práticas a respeito da alimentação e controle do corpo existiam antes da preocupação contemporânea com dietas e do padrão de beleza feminino calcado num corpo esguio. É o que nos diz Brumberg (2000):

A anoréxica de hoje faz parte de uma longa linha de mulheres e garotas através da história que têm usado o controle do apetite, da comida e do corpo como foco de sua linguagem simbólica [...]. Só porque um comportamento ocorre através de culturas ou do tempo não significa necessariamente que ele tem a mesma causa ou que é biologicamente baseado (p. 5, TN)¹³.

A autora entende que durante a Idade Média certas práticas alimentares que hoje são associadas a um transtorno alimentar eram vinculadas à religiosidade porque o discurso e o imaginário social prevalecente naquele momento era o religioso, que assim servia de substrato para entender, explicar e experienciar tais práticas. O que vem ocorrendo desde a modernidade até hoje é a substituição do discurso religioso pelo biomédico, com consequentes modificações na maneira de experimentar tais práticas alimentares. Em todo

¹³ “Today anorectic is one of a long line of women and girls throughout history who have used control of appetite, food, and the body as a focus of their symbolic language [...]. Just because a behavior occurs across cultures or time does not necessarily mean that it has the same cause or that it is biologically based”.

caso, a cultura participa na maneira como um fenômeno se apresenta. Na sociedade contemporânea a anorexia nervosa seria como um “vício a um novo tipo de perfeccionismo, um que liga a salvação pessoal a alcançar uma configuração corporal externa em vez de um estado espiritual interno” (BRUMBERG, 2000, p. 10, TN).¹⁴ Como será visto no decorrer deste trabalho, discorda-se da ideia de que exista uma completa desvinculação do ideal do corpo “externo” com o do estado espiritual “interno”, mas se compartilha o pensamento de que há algo de contornos que beiram ao sentimento mítico-religioso em tal conduta.

Nos Estados Unidos, o número de casos de anorexia nervosa começou a aumentar após 1960; antes disso, devido a Crise de 1929 e dos primeiros anos do pós-guerra, a privação alimentar não era incomum e portanto não deveria ser associada a uma patologia (embora já existisse a nosologia: “anorexia nervosa”). Na década de 1970, a anorexia já trazia em si um sentido de alarme, urgência e até mesmo de risco epidêmico. A popularização da anorexia se deu na década de 1980, com as primeiras aparições em jornais e revistas populares. Desde então, a maior incidência da anorexia (90-95% dos casos) sempre foi de mulheres jovens, brancas, de classe média alta.

Foi observado que a maioria dos casos se concentra nas áreas mais ocidentalizadas do mundo (BRUMBERG, 2000). A autora aponta ainda para uma questão interessante no que diz respeito a influência da moda no aumento dos casos de anorexia nervosa. Foi dito que a cultura influencia a forma como fenômenos são vividos e interpretados, e que os atuais padrões de beleza e o mercado da moda privilegiam o corpo magro. Mas Brumberg (2000) não restringe sua análise à moda das vestimentas; pensa também na moda dos diagnósticos. Pensa que

O número cada vez maior de anoréxicas de fato reflete um “desvio diagnóstico” – ou seja, a maior probabilidade de que um clínico que vê uma adolescente muito magra com hábitos erráticos de alimentação e uma preocupação com o peso descreverá e rotulará essa paciente como um caso de anorexia nervosa, em vez de citar algum outro distúrbio mental [...]. Essa situação reflete uma realidade médica básica – que existem modas no diagnóstico (p. 16, TN)¹⁵.

A existência de modismos e diagnósticos rápidos não é uma novidade. O

¹⁴ “addiction to a new kind of perfectionism, one that links personal salvation to the achievement of an external body configuration rather than a internal spiritual state”.

¹⁵ “Rising number of anorectics do reflect 'diagnostic drift' – that is, the greater likelihood that a clinician who sees a very thin adolescent female with erratic eating habits and a preoccupation with weight will describe and label that patient as a case of anorexia nervosa, rather than citing some other mental disorder.... That situation reflects a basic medical reality – that there are fashions in diagnosis”.

transtorno do deficit de atenção com hiperatividade (TDAH), a depressão e o *bullying* costumam ser apontados como os grandes modismos da psiquiatria e da psicologia atuais. A anorexia nervosa é também uma forte candidata a esse grupo de “astros do psicodiagnóstico” da contemporaneidade.

4.2 O jejum ao longo dos séculos

Na Europa medieval, entre os séculos XIII e XVI, muitas mulheres que jejuavam por longos períodos eram consideradas miraculosas. Exemplos dessas personagens são Catherine de Siena (1347-1380), Maria de Oignies (1177-1213) e Beatriz de Nazareth (1200-1268). A partir do século XVII, médicos cientificamente orientados passaram a classificar o jejum prolongado como *inedia religiosa* e *anorexia mirabilis*, mas tal classificação não estava isenta do caráter religioso e inexplicável do fenômeno. No imaginário medieval, o próprio corpo das mulheres podia ser simbolicamente associado ao alimento. Há relatos de mulheres “santas” que secretavam óleo da ponta dos dedos, curavam doenças com a própria saliva e produziam leite mesmo sendo virgens.

Porque a cultura medieval associava as mulheres e o corpo feminino com o alimento, a espiritualidade feminina era expressa na linguagem e imageria do alimento e em práticas de alimentação, assim como no jejum. Algumas mulheres devotas negavam a si mesmas comidas ordinárias de forma a se tornarem receptáculos para o alimento que era Deus (BRUMBERG, 2000, p.47, TN)¹⁶.

Nos séculos XVII e XVIII, com o advento da Reforma Protestante, o jejum tal como praticado e entendido na Idade Média perdeu a força, visto que o novo dogma religioso desestimulava certas práticas medievais, dentre elas o jejum e o culto aos santos. Jejuar passou a ser considerado um ato mais ligado ao Diabo que à Deus. A abstinência prolongada de alimentos, em meados do século XVII, passou a ser cada vez mais associada à causas orgânicas e à doenças. O ônus da prova cabia, então, aos céticos, que deveriam encontrar explicações biológicas para a sobrevivência prolongada sem comida ou demonstrar a fraudulência de tal alegação, isto é, que o indivíduo se alimentava secretamente. No século

¹⁶ “Because medieval culture associated women and the female body with food, female spirituality was expressed in food language and imagery and in eating and feeding practices, as well as in fasting. Some pious women did deny themselves ordinary food in order to become receptacles for the food that was God”.

XVII, portanto, começa-se a identificar os primeiros contornos de uma tradição de *desconfiança* a respeito daqueles que praticavam o jejum prolongado. No século XIX o termo “garotas jejuadeiras” (no original em inglês, “fasting girls”) passou a ser usado por estudiosos do Novo e Velho Mundo para descrever casos de jejum prolongado de etiologia¹⁷ e propósito ambíguo ou desconhecido (BRUMBERG, 2000).

Assim como se pode observar hoje nas narrativas pró-ana, até aproximadamente a primeira metade do século XIX a afirmação de que uma mulher “não comia” podia significar “comer irregularmente”, “comer em pequenas quantidades” ou “ingerir alimentos considerados fora das categorias normativas de comida”. Da segunda metade daquele século em diante, observa-se uma literalização (isto é, o entendimento no sentido literal, denotativo, concreto) cada vez mais frequente da afirmação do “não comer”, por parte não apenas do público geral, mas também do saber médico. Dificilmente se cogita o fato de que tal afirmação possa ser uma hipérbole¹⁸.

Um outro fator que entra na equação da prática do jejum no fim do século XIX é o espiritualismo, então um movimento religioso influente tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Uma parcela significativa do público que frequentava as sessões espiritualistas era composta por mulheres. Apesar da crescente visão científica do mundo e interpretação biológica do jejum prolongado, as “garotas jejuadeiras” eram frequentemente interpretadas e compreendidas como modelos da busca espiritualista pela transcendência sobre o corpo material. Ora, ser capaz de viver sem comida era negar a necessidade do corpo humano ter suporte material e a conexão do mesmo com as leis físicas que regiam o mundo e eram a base do saber científico positivista/fisicalista emergente (BRUMBERG, 2000).

Tal afronta à ciência intensificou um debate já acirrado da cultura vitoriana: a relação entre corpo e mente, reflexo de um conflito ideológico ainda mais amplo representado pela ciência de um lado e a religião de outro. Os médicos tomavam as alegações de abstinência alimentar como um desafio pessoal e de classe: se fossem capazes de comprovar a fraudulência de um caso, a ciência se elevaria sobre a religião. Neste sentido, o caso de uma garota jejuadeira chamada Sarah Jacob é paradigmático. Inglesa, filha de fazendeiros pobres, Sarah começou a jejuar em outubro de 1867, com 12 anos de idade. Alimentava-se apenas de um pequeno pedaço de maçã, e em pouco tempo, de absolutamente nada. Seu pai alegou que, a partir de dezembro do mesmo ano, ela havia parado de urinar e defecar. A garota era intermitentemente visitada por médicos locais, que buscavam restos de alimentos e de

¹⁷ Estudo das causas das doenças.

¹⁸ Hipérbole é uma figura de linguagem utilizada para expressar exagero.

excretas escondidos em seu quarto. O vigário da região também visitava a menina e costumava atestar seu bom caráter (BRUMBERG, 2000).

O jejum de Sarah ficou conhecido por toda Inglaterra e mesmo pelos Estados Unidos. Em 1869, Sr. Jones, o vigário, escreveu uma carta para um jornal popular confirmando a veracidade da jovem Sarah e ao mesmo tempo desafiando o saber médico. No mesmo ano, Sarah ficou sob vigília constante de dois homens locais, vinte e quatro horas por dia, por um mês. Os homens se diziam céticos, mas no fim do período de vigília atestaram a veracidade do caso. De 1869 à 1870, a garota foi visitada por centenas de viajantes que a presenteavam com bens e dinheiro. Um pequeno comércio se desenvolveu nas redondezas; os artigos vendidos eram *souvenires* cujo tema era a garota jejuadeira. “Alguns visitantes vinham apenas para tocar a garota, sentir suas mãos e seu rosto, ou esfregar suas palmas com óleo [...].O fato de peregrinos virem vê-la impulsionou a ideia largamente difundida de que Sarah tinha *anorexia mirabilis*” (BRUMBERG, 2000, p. 66, TN)¹⁹. Isto é, de que era uma mulher milagrosa.

Médicos de reputação considerável começaram a debater o caso. O saber médico repudiava a ideia da possibilidade de sobrevivência sem comida – um ataque direto a tudo que se conhecia sobre a fisiologia não só humana, mas dos seres vivos de modo geral. Ao se sentir provocado pelo fenômeno Sarah Jacobs, o saber médico deixava de considerar uma questão mais simples, que foi comentada anteriormente: o exagero ou hipérbole. A narrativa a respeito do jejum foi tomada literalmente. “Esses médicos falharam considerar que a abstinência total podia ser hiperbólica; para eles hipérbole era equivalente a fraude” (BRUMBERG, 2000, p. 67, TN)²⁰.

Em 1869, Robert Fowler, médico membro do Colégio Real de Cirurgiões, visitou e examinou Sarah Jacobs. Fowler concluiu que Sarah, apesar de apresentar sinais de boa saúde, era histérica e que para ser curada deveria ser movida para um local mais apropriado, como um hospital. Em dezembro do mesmo ano, quatro enfermeiras foram enviadas do Guy's Hospital para iniciarem uma vigília ferrenha junto à jovem. As enfermeiras foram instruídas pelos pais de Sarah a jamais oferecer comida à filha. Nas primeiras 36 horas de vigília, as enfermeiras descreveram Sarah como uma menina alegre e vivaz, e observaram urina e um pijama sujo de fezes. Após dez dias, Sarah Jacobs morreu de inanição. “A tensão entre a crescente autoridade da medicina profissional e a persistente crença do povo no milagroso foi

¹⁹ “Some visitors came only to touch the girl, to feel her hands and face, or to rub her palms with oil.... The fact that pilgrims came to see her bolstered the widespread notion that Sarah had *anorexia mirabilis*”.

²⁰ “These doctors failed to consider that the total abstinence claim might be hyperbolic; to them hyperbole was tantamount to deceit”.

demonstrada no caso Jacob, onde a paciente literalmente foi morta pelo modelo empírico” (BRUMBERG, 2000, p. 68, TN)²¹.

O caso Jacob apresenta a história de uma menina que possuía hábitos alimentares bastante reduzidos – a existência de urina e fezes o comprovam – mas não inexistentes. Sua família provavelmente se beneficiava (ou mesmo incentivava) tais práticas para tornar a filha um fenômeno local, espécie de virgem milagrosa da Idade Média. Os habitantes locais se beneficiaram igualmente da situação, seja pelo implemento de um pequeno “comércio da fé”, seja pelo sentimento de fé e devoção provocado pela jejuadeira. Aparentemente todos ganham com a ficção de ascese de Sarah. Se este caso fosse analisado a partir de uma lente pragmática, a verdade “Sarah Jacobs é uma jovem miraculosa” seria mais eficaz – e conseqüentemente mais “real” – do que a verdade “Sarah Jacobs é uma farsante que se aproveita da crença alheia”.

Por outro lado, se o caso for analisado pela lente do modelo científico, indubitavelmente todo o circo armado ao redor da jovem não passou de um disparate ou embuste, culminando inclusive com o óbito da mesma. A dicotomia “ou – ou” poderia ser, se não resolvida, ao menos amenizada, caso a “alegação hiperbólica” da jejuadeira fosse compreendida como tal: um exagero, uma ficção. Quando a ficção é literalizada por uma visão monocular, as possibilidades inerentes a metáfora à qual fazia referência são suprimidas. A esse respeito, diz Romanyshyn (2008):

O que é preocupante aqui é o modo pelo qual uma metáfora que é tomada literalmente funciona automaticamente como uma declaração do modo como as coisas verdadeiramente e realmente são [...]. Essa qualidade mágica que adere a metáfora que se tornou inconsciente dá a ela um caráter sintomático [...]. Uma metáfora que se tornou um sintoma identifica sua visão com a realidade e então requer uma negação massiva de tudo que perturbaria essa identificação (p. 83, TN)²².

Obviamente, havia uma série de forças culturais em ação que dificultavam uma forma de resolução que não fosse cientificamente unilateral em sua interpretação. Pode-se aprender com o caso Jacob a lição de que todo fenômeno produz repercussões em mais de um plano social e cultural, e que por isso é igualmente importante procurar compreendê-lo a partir de múltiplas e variadas óticas.

²¹ “The tension between the growing authority of professional medicine and lingering folk belief in the miraculous was demonstrated in the Jacob case where patient literally was killed by empirical design”.

²² “What is worrisome here is the way in which a metaphor is taken literally functions automatically as a statement of the way things truly and actually are [...]. This magical quality that adheres to a metaphor that has become unconscious gives to it a symptomatic character [...]. A metaphor that has become a symptom identifies its vision with reality and thus requires massive denial of anything that would disturb that identification”.

Na segunda metade do século XIX os neurologistas anglo-americanos entendiam que falta de apetite e recusa à alimentação eram sintomas de distúrbios nervosos, especialmente de histeria (então, o diagnóstico “da moda”). Assim, sempre que uma mulher alegava ser capaz de sobreviver sem se alimentar, o círculo médico percebia ali uma forma de retorno do irracional: as trevas da Idade Média ameaçando encobrir a luz arduamente conquistada e mantida pelo saber científico. “Os neurologistas atacavam abertamente as garotas jejuadeiras como sendo histéricas, símbolos de superstição popular, e como perpetradoras de completa fraude” (BRUMBERG, 2000, p. 74, TN)²³.

Um outro caso retratado por Brumberg (2000) que traz à tona o conflito de base existente entre espiritualismo e materialismo é o de Mollie Fancher, “o enigma do Brooklyn”, datado de 1866. Mollie, uma bela jovem de 16 anos filha de um comerciante bem-sucedido teve a saúde abalada por algo diagnosticado como “dispepsia”. O mal-estar foi tão intenso que a jovem abandonou os estudos e se tornou semi-inválida. O caso foi mantido como assunto privado por dois anos, até que ganhou notoriedade após a publicação de uma reportagem a seu respeito no jornal *The Eagle*. O jornal dizia que Mollie tinha “prostração nervosa” e estava sem se alimentar há sete semanas. Sua aparência, de acordo com a reportagem, era a de um “pergaminho”. A causa, “hiperestimulação dos nervos por intenso estímulo das faculdades mentais”. À medida que sua enfermidade e invalidez avançavam, Mollie começou a apresentar “dons paranormais”. “No início de seus vinte anos ela foi transformada de colegial nervosa e dispéptica em uma mística e vidente cheia de poderes” (BRUMBERG, 2000, p. 80, TN)²⁴.

Por volta de 1878, espiritualistas apontavam Mollie como um exemplo de tudo aquilo que defendiam – a superioridade do espírito sobre a matéria – mas Mollie era mais simpática à fé presbiteriana e procurava não ser associada a ideias que pendiam para a mediunidade. Apesar de seu desdém pelos próprios feitos, Mollie alegava que, num período de seis meses, só havia se alimentado de algumas colheres de leite, uma banana e um pedaço de biscoito. Mollie Fancher se tornou bastante conhecida e sua abstinência de alimentos se estendeu por quatorze anos, durante os quais se tornou espécie de ícone da “ameaça espiritualista”. Querendo ou não, a jovem era atravessada pelo espírito de seu tempo, e este dizia respeito à querela entre espiritualismo e cientificismo.

²³ “The neurologists openly attacked the fasting girls as hysterics, as symbols of popular superstition, and as perpetrators of outright deceit”.

²⁴ “By her early twenties she was transformed from a nervous, dyspeptic schoolgirl to a fully empowered female mystic and clairvoyant”.

Porque o espiritualismo do final do século XIX tentava “vender a si mesmo” através de um vocabulário e façanhas como sendo uma empreitada científica, muitos de seus seguidores reconheciam Fancher como uma prova empírica de que as “leis da ciência” não eram de fato leis. Obviamente, essa interpretação incomodava os neurologistas somáticos [...] que reconheciam esses estados como distúrbios nervosos enraizados no mal funcionamento da coluna espinhal (BRUMBERG, 2000, p. 81, TN)²⁵.

Um médico famoso de Nova York, dr. William Hammond, sentiu-se incomodado a ponto de desafiar publicamente os supostos poderes de clarevidência de Mollie. O que mais chama atenção aqui, como no caso Jacob, não são os boatos sobre poderes sobrenaturais, mas sim o efeito que tais mulheres são capazes de provocar no meio científico (BRUMBERG, 2000). Se, conforme este alega, tais jovens não passam de um truque barato, por que se dar ao trabalho de desafiá-las? O que está em jogo é uma determinada visão de mundo que se sente ameaçada pela irrupção de um fenômeno estranho ao seu paradigma. Psicologicamente, o que subjaz tal embate de forças pode ser compreendido como a constante interação entre a consciência e o inconsciente, representada pela ideia existente na psicologia analítica de “autorregulação” ou “compensação”, a partir da qual é possível compreender consequências dessa dinâmica de forças presentes num sistema, no qual aquilo que procura manter suas estruturas inabaladas (consciência) deve lidar com deflagrações de tudo o que até então foi dele excluído (inconsciente).

Mollie não aceitou o desafio do dr. Hammond. Justificou sua postura dizendo que não confiava completamente em seus próprios poderes. Hammond, então – e isso sim poderia ter sido considerado uma fantástica demonstração de poderes sobrenaturais – realizou um diagnóstico bastante detalhado da jovem, e fez isso incrivelmente sem nunca a ter examinado. Casos de jejuadeiras continuaram ocorrendo e sendo destaque em jornais dos Estados Unidos até aproximadamente 1910, sendo muitos deles emoldurados pela aura do sobrenatural. “Onde quer que a manutenção da recusa à comida ainda fosse considerada como um evento sobrenatural em vez de distúrbio médico, garotas jejuadeiras eram uma possibilidade” (BRUMBERG, 2000, p. 91, TN)²⁶.

Uma possível inferência desses casos é que as jejuadeiras beiravam a santidade na medida em que o meio no qual se encontravam era capaz de fornecer os elementos culturais

²⁵ “Because late nineteenth-century Spiritualism attempted to 'sell itself by language and deed as scientific endeavour', many of its followers regarded Fancher as empirical proof that the 'laws of science' were not laws at all. Of course, this interpretation annoyed the somatic neurologists [...] regarded these states as nervous disorders rooted in malfunction of the spinal cord”.

²⁶ “Wherever sustained food refusal was still regarded as a supernatural event rather than a medical disorder, fasting girls were a possibility”.

necessários, o imaginário social, para a construção deste tipo de compreensão, fossem eles abertamente circulantes ou marginalizados. As jejuadeiras, como qualquer outro fenômeno social, remetem, espelham e/ou caricaturam o contexto cultural no qual se desenvolvem. Brumberg (2000) pensa que a aura mística recorrentemente imputada às jejuadeiras do fim do século XIX e início do XX ia ao encontro de um movimento anti-modernista, que se mostrava insatisfeito com o materialismo e com o avanço desenfreado do positivismo científico. Os anti-modernistas buscavam justamente um tipo de experiência religiosa que colocasse em xeque o discurso positivista, e as jejuadeiras seriam um exemplo concreto disto. O saber médico, apesar de algumas vezes assumir a incompreensão do caso²⁷, continuava buscando diagnósticos (hidropsia, histeria, problemas gástricos e mesmo a medieva dança de São Vito), mesmo que na maior parte das vezes desconhecesse em absoluto a causa da recusa à comida.

No início do século XX demonstrações atípicas de religiosidade foram se recolhendo à esfera privada, sendo fortemente desdenhadas caso adentrassem o espaço público. Na história do comportamento do jejum feminino, o século XIX forneceu uma divisão crucial.

Durante esses cem anos a recusa à comida foi transformada de um ato legítimo de religiosidade pessoal num sintoma de doença [...] Recusa à comida devido ao assim chamado poder divino se tornou tão infrequente que era facilmente tomado pelas especialidades psiquiátricas emergentes como uma fonte de comportamento aberrante (BRUMBERG, 2000, p. 98, TN)²⁸.

O discurso do jejuar se deslocava do plano religioso (*anorexia mirabilis*) para o secular (*anorexia nervosa*), pois cada vez mais o primeiro se tornava impróprio ao olhar sociocultural. A medida que tal deslocamento ocorria, a publicidade e a possibilidade de comercializar tal fenômeno se apropriavam da linguagem científica.

4.3 Saber médico e a anorexia no século XIX

²⁷ Por exemplo, Brumberg (2000) cita o caso de Kate Smulsey. A jovem morreu aos vinte anos de idade, em 1885, após um ano sem se alimentar. Na necropsia, para espanto dos médicos presentes, foi observado que os intestinos e estômago estavam completamente vazios.

²⁸ “In the history of female fasting behavior, the nineteenth century was a crucial divide. During these hundred years food refusal was transformed from a legitimate act of personal piety into a symptom of disease [...]. Food refusal because of the so-called divine empowerment became só infrequent that it was easily cast as a form of aberrant behavior by psychiatric specialties”.

Do século XIX em diante, a nosologia da anorexia foi progressivamente se estruturando, para o meio médico, não apenas como sendo um sintoma, mas como uma patologia singular. Nos sanatórios, a morte por inanição era algo a ser absolutamente evitado, pois além de ser terrível por si só, contribuía para manchar a imagem de tais instituições. Nesse sentido, circunscrever a anorexia como uma categoria patológica em si era um trabalho de grande valia: caso um paciente falecesse por inanição, o diagnóstico de anorexia nervosa de certa forma despotencializava a sombra asilar (BRUMBERG, 2000). “Como resultado, as primeiras classificações grosseiras para o que nós hoje chamamos distúrbios alimentares emergiram no meio deste século [XIX] entre os superintendentes de asilos americanos e os alienistas britânicos” (p. 102, TN²⁹).

Nesta fase, entre as práticas usadas para o tratamento, não era incomum a alimentação forçada na forma de procedimentos em que a comida era pulverizada e derramada, empurrada ou bombeada pela boca do paciente. Tal técnica era entendida também como maneira de intimidar os pacientes, superando sua resistência ao tratamento. “Eles [os médicos] repetidamente contavam casos em que a mera apresentação do aparato de alimentação aterrorizava o paciente, que então concordava em comer” (BRUMBERG, 2000, p. 103, tradução nossa). Nesta época não havia ainda um completo acordo sobre o lugar da anorexia na literatura e prática médica. Por exemplo, uma nomenclatura alternativa para a anorexia foi apresentada pelo médico norte-americano William Stout Chipley (1810-1880). Chamava-se *sitomania* ou *sitofobia*. *Sitos*, em grego, significa “grão”. Chipley entendia a sitomania como uma das fases da insanidade, e não como uma patologia isolada. Tal leitura da anorexia não vingou. Por outro lado, uma ideia extremamente relevante pode ser observada nos estudos realizados pelo proeminente médico inglês, *Sir* William Withey Gull (1816-1890)

Ele concebeu a anorexia nervosa como uma entidade patológica coerente distinta da inanição entre os insanos e doenças orgânicas não relacionadas, como a tuberculose, diabetes, ou câncer. Além disso, sua doença tinha uma clientela bastante específica: jovens mulheres com idade entre 16 e 23 anos (BRUMBERG, 2000, p. 110, TN)³⁰.

Gull descartou a associação da anorexia com a histeria, no sentido de que a primeira seria apenas um sintoma da última. Além disso, entendeu que desvinculando uma da outra retirava a limitação de gênero, pois histeria é uma palavra cuja etimologia remete ao

²⁹ “As a result, the first crude classifications for what we now call eating disorders emerged at midcentury from among the American asylum superintendents and the British alienists”.

³⁰ “He conceived of anorexia nervosa as a coherent disease entity distinct from starvation among the insane and unrelated to organic diseases such as tuberculosis, diabetes or cancer. Furthermore, his disease had a very specific clientele: young women between the ages of sixteen and twenty-three”.

útero e, portanto, ocorreria apenas em mulheres. Uma outra questão que merece ser apontada é o fato de que era prestigioso um médico ser capaz de identificar “novas doenças”. Gull estaria assim aumentando sua já estabelecida fama como médico capaz. Ele afirmava que a anorexia tinha relação com estados mentais mórbidos, ou com a “perversão da vontade”, e não com distúrbios gástricos ou diretamente relacionados à fisiologia feminina (BRUMBERG, 2000).

Percebe-se, portanto, diversos sentidos e pontos focais da prática do jejum nos últimos séculos. O que pode estar sendo observado, contemporaneamente, através das narrativas dos blogs pró-ana é um novo sentido e um novo *locus* de incidência do complexo imaginal relacionado a prática do jejum. Atualmente, ao lado do onipresente discurso médico, há aquele igualmente influente que fala acerca da importância de cultivar um corpo e uma saúde ideais. O fruto da hibridação desse discurso multifacetado pode ser imaginado como algo capaz de unir, num mesmo corpo narrativo, saúde, corpo, beleza e patologia.

É exatamente isso que pode ser observado nos blogs pró-ana. Diferente das práticas anteriores, as jejuadeiras pró-ana não buscam visibilidade no espaço social ou familiar *concreto*; seu nicho de incidência é o mercurial ciberespaço, espaço de experimentação cuja natureza garante a expressão das mais diversas formas de hibridismo: saúde-doença, real-virtual, evidência-sigilo (LEMOS, 2002). Esta nova forma e este novo espaço do jejuar desfazem a ideia de unicidade narrativa que enxerga apenas uma “verdade” em tal prática. Esta paisagem plural no que diz respeito às maneiras e possibilidades de ser e estar no mundo é um traço característico da “modernidade tardia”. De acordo com Hall (2011), o sujeito deste tempo é

conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...]. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções [...] somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (p. 13).

4.4 Família burguesa em meados do século XIX

Antes de entrar neste tópico, é proveitoso que uma pequena digressão seja feita no

sentido de recapitular o que foi visto até agora, a respeito das práticas de jejum através dos séculos. Primeiramente, até o século XVIII, encontra-se o jejum como uma prática mítico-religiosa. Seu impacto refletia na comunidade circundante e sua narrativa era constituída primariamente pelo imaginário cristão. Buscava-se Deus ou algum tipo de união com as forças divinas. Segundo, entre o final do século XVIII e meados do século XIX, com a presença cada vez mais forte dos discursos biológico e médico, o jejum, apesar de manter tons religiosos, já se mesclava a ascendente narrativa organicista.

Importante ressaltar que as jejuadeiras ainda permaneciam mais inclinadas às explicações e motivos derivados do discurso mítico-religioso, e a comunidade na qual se inseriam, onde sua prática incidia, tendia a apoiá-las neste sentido. O saber científico, por outro lado, procurava de todas as maneiras desmistificar tais interpretações. Num terceiro momento, na segunda metade do século XIX, os contornos religiosos do jejum desaparecem quase por completo. A prática do jejum passa a impactar na privacidade do núcleo familiar, e não mais na comunidade como um todo.

Isto posto, agora será abordado o tópico em questão: as famílias burguesas de classe média no final do século XIX. Nelas, os filhos costumavam viver com os pais até o casamento, e durante esta fase não era comum que trabalhassem. Como um resultado desta configuração familiar, houve uma intensificação da vida afetiva nas relações parentais. “Neste ambiente, crianças de classe média se tornaram 'emocionalmente sem preço' ao mesmo tempo que se tornaram economicamente inúteis” (BRUMBERG, 2000, p. 124, TN).³¹ Charles Laségue (1816-1883), um psiquiatra francês, em seu trabalho *L'anorexie hystérique*, datado de 1877, foi quem primeiro estudou as relações desta nova configuração familiar e o distúrbio alimentar até então sem uma nomenclatura específica. Nas famílias autocentradas, dizia Laségue, as jovens que recusavam a comida eram capazes de causar uma disrupção na estrutura familiar, se tornando assim o centro das atenções. “Laségue foi o primeiro psiquiatra do século XIX a sugerir que recusa à comida constituía uma forma de conflito intrafamiliar entre garotas adolescentes e seus pais” (BRUMBERG, 2000, p. 126, TN)³².

A respeito de Laségue e sua percepção da importância do jogo afetivo circulante nos lares privados das famílias burguesas do final do século XIX, Brumberg (2000) ressalta a importância que a comida desempenhava na economia emocional das mesmas. À medida que formas clássicas de punição (a cinta, a palmatória) eram abandonadas, os alimentos e a

³¹ “In this environment middle-class children became 'emotionally priceless' at the same time as they became economically useless”.

³² “Laségue was the first nineteenth-century physician to suggest that food refusal constituted a form of intrafamilial conflict between the maturing girl and their parents”.

privação dos mesmos se tornaram instrumento de recompensa e de castigo, ao mesmo tempo que constituíam, na forma dos rituais do almoço e janta, o centro gravitacional das reuniões de família. Os alimentos geravam um sistema simbólico que ia além do esquema recompensa-punição.

Algumas associações comumente feitas em relação a comida neste período eram as seguintes: o apetite como espécie de termômetro da sexualidade; carne vermelha produziria, no organismo feminino, calor, sangue e paixão; carne seria um alimento pesado e bruto, enquanto o organismo feminino seria algo delicado e sensível; apetite e caráter estariam relacionados: se entregar ao apetite seria como não ter controle sobre os próprios instintos – algo extremamente indecoroso; corpo esguio como sinônimo de “fineza moral e social”. “Negação de comida era uma arma parental fácil e acessível contra crianças desobedientes [...]. Essa estratégia disciplinadora caminhava junto com uma concepção do apetite como uma representação da vontade da criança” (BRUMBERG, 2000, p. 136, TN)³³.

Negar comida como sinônimo de negar a vontade, ou a expressão da mesma. E, inversamente, premiar os filhos com suas comidas prediletas como forma de ratificar suas atitudes. Esta via, no entanto, é dupla: filhos poderiam utilizar o mesmo código comunicativo como maneira de modular a vontade de sua família e, no limite, de sua sociedade. Em suma, o que Laségue havia entendido é que, no contexto do fim do século XIX e naquele ambiente sociocultural específico, “[...] para possuir anorexia nervosa a garota adolescente devia ser privilegiada por uma família tanto emocional quanto materialmente” (BRUMBERG, 2000, p. 138, TN)³⁴. Partindo dessa ideia do suporte familiar, os médicos da época entendiam que a recusa ao alimento era feita como um meio de atrair atenção. Família e paciente passavam a ser vistos como moralmente faltosos, no sentido de que eram duas partes de um mesmo mecanismo emperrado. Assim, para que o tratamento fosse mais eficaz, diziam os médicos, fazia-se necessário a retirada do paciente de seu ambiente familiar.

Um fato interessante é que, no que diz respeito a motivação, Brumberg (2000) encontrou em documentos da época relatos de jovens dizendo que tinham medo de se tornarem gordas. Apesar de tal achado, foi apenas no século XX que a sociedade ocidental e seus ditames estéticos em relação ao corpo feminino foram compreendidos como forças capazes de contribuir significativamente com o desenvolvimento e com o imaginário acerca da anorexia nervosa. Foi também no fim do século XIX e por todo o século XX que o

³³ “Denial of food was an easy, accessible parental weapon against misbehaving child [...]. This disciplinary strategy was in keeping with a conception of the appetite as a representation of the child's will”.

³⁴ “To have anorexia nervosa, the adolescent girl had to be privileged both emotionally and materially by her family”.

comportamento das jejuadeiras pendeu para o segredo. Ora, a partir do momento que a medicina deixou de considerar que o relato do paciente anoréxico era confiável, que os pais passaram a ser vistos como relapsos, coniventes ou, na melhor das hipóteses, aliados do médico, só restou ao paciente manter suas práticas alimentares pouco ortodoxas em sigilo.

Percebendo a lealdade do médico para com seus pais e a atitude suspeita dos mesmos em relação a ela, a anoréxica geralmente escolhia não revelar suas preocupações privadas [...]. Quando suas preocupações em relação ao corpo estavam enraizadas em ideias que o médico poderia achar infantis, inapropriadas, ou pouco agradáveis, seu silêncio se confirmava (BRUMBERG, 2000, p. 167, TN)³⁵.

Na transição do século XIX para o XX duas figuras se tornaram fonte de inspiração para as jejuadeiras: *Lord Byron* (1788-1824), um dos maiores poetas ingleses, e *Catherine de Siena* (1347-1380), uma Santa católica. Esses personagens históricos viam na negação ao alimento algo moralmente desejável. Byron “[...] existia de biscoitos e água gaseificada por dias e não comia alimentos de origem animal [...]. O poeta tinha um 'horror à gordura'; para sua mente, gordura simbolizava letargia, embotamento e estupidez. Byron temia perder sua criatividade se comesse normalmente” (BRUMBERG, 2000, p. 180, TN)³⁶. É possível fazer um paralelo entre Byron e Catherine com os ícones contemporâneos chamados “thinspirations” – modelos, atrizes e cantoras consideradas como exemplos de beleza e dedicação ao ideal do corpo magro pelas pró-ana. Cada época possui suas imagens proverbiais e, contemporaneamente, são essas figuras exibidas pela grande mídia que se prestam ao papel de incentivar a tomada de determinada postura em relação ao corpo e à saúde.

Há aqui ressonância com aquilo que Maffesoli (2005) entende como formismo, ideia apresentada anteriormente neste trabalho. De acordo com o formismo as sociedades são informadas e informam a partir de certas imagens (formas) que servem como sustentáculos imaginativos para modos de ser e estar, “[...] em torno das quais vão agregar-se os eventos, as situações, as personalidades, as maneiras de pensar de um dado tempo” (MAFFESOLI, 2005, p. 92). As formas são o substrato que dá coesão à socialidade e assim delimita as possibilidades de ser, mas esta delimitação não impede a originalidade presente na eclosão das

³⁵ “Sensing the doctor's loyalties to her parents and his suspicious attitude toward her, the anorectic usually chose not to disclose her private preoccupations [...]. When her bodily preoccupations were rooted in ideas that the doctor might find childish, inappropriate, or distasteful, her silence became confirmed”.

³⁶ “[...] existed on biscuits and soda water for days and took no animal food [...] the poet had a 'horror of fat'; to his mind, fat symbolized lethargy, dullness and stupidity. Byron feared that if he ate normally he would lose his creativity”.

personalidades individuais. Ela é “[...] uma categoria aglomerante que alia ao mesmo tempo a estática e a dinâmica [...] exprime efetivamente um contraste e suas modulações” (MAFFESOLI, 2005, p. 94). A forma é formante: é civilizadora. O aspecto simbólico da forma é vinculador; proporciona religião.

Tomar Catherine de Siena como ícone é especialmente relevante: há aqui um retorno da compreensão mítico-religiosa do jejuar, que como foi visto era comum nos tempos pré-modernos. Entrevê-se tal retorno do imaginário mítico-religioso nas narrativas dos blogs pró-ana, onde a “anorexia” é personificada como Ana; ser invisível para o qual são dirigidas confissões, pedidos de perdão, ajuda e mesmo preces (este ponto será melhor explorado mais adiante). Em suma, na virada do século XIX para XX, magreza era associada a status social, moral, boa educação e suas contrapartes; robustez, glotonice e gordura se tornaram insultos.

4.5 Jejum no século XX

O século XX trouxe novidades para o tratamento da anorexia nervosa. Retiros e alimentação forçada se tornaram pouco comuns enquanto o estudo dos hormônios, a psicanálise e a psicossomática ganharam espaço. Entre 1920 e 1930, a explicação hormonal era a mais aceita para a anorexia nervosa, mas o reinado das glândulas endócrinas durou pouco. Na década de 1940 o entendimento psicológico da anorexia nervosa se tornou predominante. “Por volta de 1940 explicações que culpavam a tiroide, os ovários, pituitária ou pâncreas eram menos que satisfatórias, pois a anorexia nervosa estava sendo reconstruída como um 'distúrbio psicológico' pela psiquiatria da metade do século 20” (BRUMBERG, 2000, p. 212, TN)³⁷.

É interessante assinalar que os praticantes do jejum, desde a Idade Média até o século XX, aparentemente não se incomodavam em explicar sua prática ou rotulá-la desta ou daquela forma. Era a sociedade como um todo ou os representantes de certa área do saber que buscavam e criavam explicações, deixando as jejuadeiras no fogo cruzado do debate. O que se observa entre os pró-ana é, de certa maneira, inédito: ali são os praticantes que explicam e justificam sua prática, desconsiderando as formulações imputadas pelos demais grupos sociais.

³⁷ “By 1940 explanations that 'blamed' the thyroid, ovaries, pituitary, or pancreas were less than satisfactory because anorexia nervosa was being reconstructed as a 'psychologic disorder' by mid-twentieth-century psychiatry”.

É comum encontrar nas narrativas pró-ana a formulação de que o ideal é ingerir apenas a quantidade de calorias necessária para a sobrevivência. Esta postura, hoje vista com suspeita por uma sociedade pautada no excesso, já fez parte do discurso médico oficial. Na década de 1920, Morris Fishbein, médico editor da revista da Associação Médica Americana, recomendava exatamente isso: que só se ingerisse o mínimo de calorias necessária para um dia de trabalho. Foi também nesta época que a pesagem e o acompanhamento das variações do peso corporal se tornaram práticas correntes da anamnese médica. Balanças começaram a ser comercializadas e adquiridas pela população geral. “Na sala de exame do início do século XX, pela primeira vez pacientes experimentaram o impacto direto da padronização do corpo humano” (BRUMBERG, 2000, p. 232, TN)³⁸.

Neste período, a responsabilidade pelos hábitos alimentares da família recaiu sobre as donas de casa de classe média e alta dos países ocidentais industrializados. Tornou-se uma exigência moral conhecer as regras da alimentação saudável. “Agora, em nome da ciência e da saúde, as regras de alimentação foram codificadas e as mulheres tinham a responsabilidade moral de aprender o catecismo. Dessa forma, a feminização da nutrição científica contribuiu para o aumento da sensibilidade das mulheres em relação ao corpo” (BRUMBERG, 2000, p. 235, TN)³⁹. Somando-se esta exigência com uma outra extremamente impregnada na cultura moderna – a do individualismo – cria-se a ideia de que uma mulher que não se mantém no peso ideal é completamente responsável por tal desastre; a ela falta *autocontrole*. A contagem de calorias e definição numérica do peso ideal contribuíram muito para a ideia de que o peso devia e podia ser controlado conscientemente, e que qualquer falha nesse sentido era sinônimo de vontade fraca, pouco empenho ou, no limite, um senso moral duvidoso.

Outra criação da primeira metade do século XX foi a padronização dos tamanhos disponíveis no vestuário. A indústria do “pronto-para-usar” (*prêt-à-porter*) se instalou com toda força na América, e assim as mulheres receberam mais um imperativo social: deveriam adequar seus corpos às roupas, sendo estas derivadas dos moldes saídos do mundo da moda francesa (BRUMBERG, 2000). Era necessário caber nas roupas. Caber: *to fit*, na língua inglesa. É daí que surgiu o termo *fitness*, hoje sinônimo de uma série de práticas para a “vida saudável”. Praticar *fitness*, portanto, é tentar caber em determinado molde imputado pela cultura. Enquadrar-se como sinônimo de saúde. À questão da vestimenta se soma o

³⁸ “In the early twentieth-century examination room, patients first experienced the direct impact of standardization on the human body”.

³⁹ “Now, in the name of science and health, the rules of feeding and eating were codified and women had a moral responsibility to learn the catechism. In this way the feminization of scientific nutrition contributed to women's heightened sensitivity to the body”.

desenvolvimento da fotografia de moda e de propaganda. “[...] modelos se tornaram mais delgadas para compensar as distorções da câmera e para acomodar o novo cânone do merchandising – moda moderna era melhor apresentada num corpo esguio” (BRUMBERG, 2000, p. 238, TN)⁴⁰.

Na década de 1920, todo esse imaginário ganha um corpo literário através do primeiro livro campeão de vendas sobre controle de peso, chamado *Diet and Health with a Key to the Calories* (Dieta e Saúde com uma Chave para as Calorias), de Lulu Hunt Peters. O livro articula “[...] o novo credo secular da negação física: mulheres modernas sofriam para serem belas (magras) em vez de devotas” (BRUMBERG, 2000, p. 240, TN)⁴¹. O livro é carregado de imaginário religioso, no sentido de associar alimentação com tentação e pecado. Esta ideia está presente nas narrativas pró-ana, e será explorada nos tópicos a seguir.

Ora, se contemporaneamente o senso moral, a clareza da consciência, a força de vontade e mesmo a virtude espiritual – ainda que num formato laico – se expressam na forma e nas medidas do corpo, a forma do corpo é sinônimo de tais ideias. Logo, a aparência supera a “interioridade” como *locus* do valor do indivíduo. “Muitos internalizaram a noção de que o tamanho e forma do corpo eram as medidas do valor próprio; muitos acreditaram que o processo de perda de peso traria transformação tanto espiritual quanto física” (BRUMBERG, 2000, p. 245, TN)⁴². O corpo esguio permaneceu como ideal pelas décadas de 1930 e 1940, mas devido às duas Guerras Mundias e à escassez de alimento que se seguiu, fazer dietas não parecia algo interessante. Mas foi logo após a Segunda Guerra que o mercado começou a instigar adolescentes a adotarem os mesmos hábitos de cuidado e controle com os corpos que eram vendidos às mulheres adultas. Foi também na década de 1940 que o medo da obesidade infantil, estimulado principalmente por jornais e revistas, se alastrou pela coletividade.

Em 1948, uma revista para adolescentes chamada *Seventeen* afirmou que sobrepeso era doença e trouxe textos “educativos” sobre controle de calorias. Nas revistas do gênero, apesar do alerta dado de que o controle do peso devia ser feito apenas com orientação médica, o tom tendia a exaltar e legitimar as práticas dietéticas como o caminho para uma vida saudável, feliz e responsável. Nesse período, ao padrão de beleza magro e longilíneo foi adicionado a necessidade de desenvolver a musculatura. “Muitos que são pegos no culto ao exercício equalizam *fitness* e magreza física com um estado moral mais elevado”

⁴⁰ “Models became slimmer both to compensate for the distortions of the camera and to accommodate the new merchandising canon – modern fashion was best displayed on a lean body”.

⁴¹ “[...] the new secular credo of physical denial: modern women suffered to be beautiful (thin) rather than pious”.

⁴² “Many internalized the notion that the size and shape of the body was a measure of self-worth; many believed that the process of losing weight would bring spiritual as well as physical transformation”.

(BRUMBERG, 2000, p. 251, TN)⁴³. Culto ao corpo não é mera expressão linguística; é uma prática realmente de contornos religiosos exercida nos mais variados graus de consciência.

Concluindo, o que se observa numa contemporaneidade recuperada dos danos causados pelas Grandes Guerras é um efeito dominó. Com a comida mais uma vez superabundante e com o consumo (no sentido mais amplo) super estimulado, constela-se um imaginário oposto que busca intenso controle do corpo e do peso. Além disso, esta superabundância intensifica o poder e importância da escolha individual - “prato cheio” numa sociedade individualista ao extremo. Mais do que nunca, imagina-se que o que se come reflete aquilo que se é. A subjetividade se plasma nos contornos do corpo e o valor do sujeito é inversamente proporcional a quantidade de calorias ingerida. Dieta e exercícios, beleza e magreza tornam-se objetos de culto.

O espírito do tempo contemporâneo produz consequências em todos os extratos da sociedade, de modo que talvez fosse mais correto falar de distúrbios de consumo, e não de distúrbios alimentares. “Numa sociedade onde consumo e identidade são intensamente ligadas, ela [a jovem anoréxica] faz do não-consumo a peça central perversa de sua identidade” (BRUMBERG, 2000, p. 267, TN)⁴⁴. Nesse sentido, Sibilia (2002) aponta para o fato de que nas sociedades contemporâneas tanto a noção de indivíduo quanto a de massa perdem força. O “consumidor” tem relevância cada vez maior. Este não é um, mas também não é a massa; faz parte de um nicho, um segmento (de mercado). Aqui o consumidor também vira produto, ao ser vendido como um perfil de mercado.

4.6 DSM-IV

Feito o percurso histórico sobre o jejum, é chegado o momento de observar uma das maneiras como esta prática é abordada na contemporaneidade, a partir do momento em que se associa a uma psicopatologia: a anorexia nervosa. O Manual Diagnóstico e Estatístico de Distúrbios Mentais, quarta edição (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, fourth edition – DSM-IV) é um dos manuais de diagnósticos mais utilizados no Brasil e no mundo. Se por um lado é sabido que a leitura apresentada pelo DSM-IV no que diz respeito à anorexia nervosa e outras psicopatologias é apenas uma entre diversas outras (psicanalítica,

⁴³ “Many who are caught up in the exercise cult equate physical fitness and slimness with a higher moral state”.

⁴⁴ “In a society where consumption and identity are pervasively linked, she makes nonconsumption the perverse centerpiece of her identity”.

cognitivo-comportamental, etc.), por outro se entende que tal discurso é paradigmático, no sentido que é um representante do pensamento hegemônico, isto é, aquele vinculado ao discurso biomédico-cientificista. É por esta razão que neste trabalho o DSM-IV é citado e analisado.

Antes de adentrar os critérios diagnósticos da anorexia nervosa conforme constam no DSM-IV, é válido que se entenda as premissas sobre as quais tal documento foi redigido. Na “Introdução” do referido manual lê-se que sua maior prioridade é ser um guia clínico prático e educativo com critérios breves e linguagem clara, utilizando uma nomenclatura oficial de modo que possa ser usado eficazmente por diversos profissionais da saúde (médicos, psicólogos, assistentes sociais, enfermeiras, etc.) que atuem nas mais variadas orientações teórico-práticas (biológica, cognitiva, psicodinâmica, etc.) e trabalhem em diversos ambientes (hospitais, clínicas, ambulatórios, etc.) (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000).

Talvez tal unificação e nivelamento de abordagens numa única linguagem e metodologia diagnóstica não provoque consequências conflituosas para algumas orientações teórico-práticas, mas para psicologia analítica este projeto anula justamente o que para ela é mais precioso: as idiosincrasias dos casos e a possibilidade de abordá-los fenomenologicamente. De certa forma esta perda por nivelamento é reconhecida pela equipe redatora do DSM-IV, pois esta afirma que:

Nenhuma classificação de distúrbios mentais pode ter um número suficiente de categorias específicas para abranger toda apresentação clínica concebível. As categorias “Não Especificado de Outra Forma” são fornecidas para cobrir as não infrequentes apresentações que estão na fronteira de definições categóricas específicas (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000, p. xxviii, TN).⁴⁵

Em outra parte o manual ainda nos adverte que “O clínico usando DSM-IV deveria portanto considerar que indivíduos compartilhando um diagnóstico são heterogêneos mesmo em relação às características definidoras do diagnóstico e que casos fronteirços serão difíceis de diagnosticar de todas as formas que não as probabilísticas” (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, p. xxxi, TN)⁴⁶.

⁴⁵ “No classification of mental disorders can have a sufficient number of specific categories to encompass every conceivable clinical presentation. The Not Otherwise Specified categories are provided to cover the not infrequent presentations that are at the boundary of specific categorical definitions”.

⁴⁶ “The clinician using DSM-IV should therefore consider that individuals sharing a diagnosis are likely to be heterogeneous even in regard to the defining features of the diagnosis and that boundary cases will be difficult to diagnose in any but a probabilistic fashion (DSM IV, p. xxxi)”.

Na sessão a respeito dos antecedentes históricos, fica-se sabendo que o manual entende que os distúrbios mentais estão presentes na humanidade pelo menos nos últimos dois milênios; há aqui a ideia de que a doença mental é uma espécie de ente natural, que vai sendo paulatinamente melhor identificado à medida que o saber científico avança, e assim recebe diferentes e mais acuradas nomenclaturas ao longo do tempo. Tal visão é oposta àquela apresentada, por exemplo, por Michel Foucault (1926-1984), que abre o capítulo V de sua obra “Doença Mental e Psicologia” com a seguinte frase: “Foi numa época relativamente recente que o Ocidente concedeu à loucura um status de doença mental” (1975, p. 75)⁴⁷. Percebe-se o mesmo tratamento reificador dos distúrbios mentais quando, em outra parte, o DSM-IV afirma que seu propósito não é classificar pessoas, e sim os distúrbios que as pessoas possuem (por exemplo, não se diz que um indivíduo é ou está deprimido; diz-se que o indivíduo tem depressão) (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000).

A respeito de seu uso, o manual adverte que este cabe a profissionais com treinamento clínico e experiência em diagnóstico, não devendo ser utilizado mecanicamente por indivíduos destreinados (seria possível acrescentar que não deveria ser utilizado mecanicamente por nenhum indivíduo, capacitado ou não). O documento em questão é um guia clínico, e não um “livro de receitas”. Muitas vezes é o julgamento clínico baseado na experiência profissional que decidirá por este ou aquele diagnóstico. Este julgamento se torna especialmente delicado quando culturas diferentes se encontram. O manual alerta sobre a dificuldade e cuidado que um clínico de um determinado grupo étnico ou cultural deve ter quando precisa diagnosticar um paciente pertencente a outro grupo étnico ou cultural (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000).

Um clínico que não está familiarizado com as nuances do arcabouço cultural de referência de um indivíduo pode julgar incorretamente como psicopatologia aquelas variações normais no comportamento, crença, ou experiência que são particulares à cultura do indivíduo. Por exemplo, certas práticas religiosas ou crenças (exemplo, ouvir ou ver parentes falecidos durante o luto) podem ser falsamente diagnosticadas como manifestações de Distúrbio Psicótico (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, p. xxxiv, TN⁴⁸).

Como será visto ao longo deste trabalho, contemporaneamente são vivenciadas

⁴⁷ Foucault, M. **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

⁴⁸ “A clinician who is unfamiliar with the nuances of an individual's cultural frame of reference may incorrectly judge as psychopathology those normal variations in behavior, belief, or experience that are particular to the individual's culture. For example, certain religious practices or beliefs (e.g., hearing or seeing a deceased relative during bereavement) may be misdiagnosed as manifestations of a Psychotic Disorder(DSM-IV, p. xxxiv)”.

novas modalidades de socialidade pautadas numa estrutura de estilo orgânico, fractal e polissêmico, e uma consequência desse modelo social é a produção de microculturas efêmeras, mas nem por isso menos revelantes (MAFFESOLI, 2005). Se já é um trabalho clínico complexo compreender culturas e etnias relativamente definidas e consolidadas no tempo e no espaço para só então procurar diagnosticar seus membros, só se pode imaginar as dificuldades que emergirão da tentativa de organizar nosologicamente os fenômenos de tais microculturas mutantes.

Consciente de que as categorias diagnósticas do manual não são capazes de dar conta de todos os fenômenos humanos que, de uma forma ou de outra, diferenciam-se do que é considerado sadio ou normal – ou em outras palavras, numa tentativa de cobrir todas as brechas possíveis causadas pela multiplicidade de manifestações que a vida (no sentido mais amplo da palavra) é capaz de provocar em sua relação com o mundo no qual se dá sua existência –, o DSM-IV criou uma categoria inespecífica e abrangente chamada de “Não Especificado de Outra Forma”. O perigo mais imediato aqui é a patologização da vida cotidiana, visto que qualquer fenômeno pode ser lido como sintoma. O DSM-IV diz que só se deve utilizar a categoria “Não Especificado de Outra Forma” em algumas situações, tais como:

- Quando a apresentação está de acordo com as diretrizes gerais de uma classe de distúrbios mentais, mas o quadro sintomático não se encaixa ao de nenhum distúrbio específico, seja por estar abaixo do limiar diagnóstico, seja devido a uma apresentação “atípica ou mista”;
- Não há certeza a respeito da etiologia;
- Há informação e/ou dados inconsistentes, insuficientes ou contraditórios, porém suficiente para alocar a apresentação em alguma classe de distúrbios.

De acordo com o DSM-IV, as características principais da anorexia nervosa são: medo intenso de ganhar peso; distúrbio significativo na percepção da forma ou tamanho do corpo e, em mulheres pós-menarca, amenorreia (ausência regular de menstruação). Diferente do que o nome da patologia sugere, a perda do apetite é rara. O indivíduo costuma ser levado até o médico após significativa perda de peso ou por não ganhar o peso esperado (devido ao aumento da altura, como ocorre na adolescência), apesar de não reclamar da perda de peso em

si. Costumam não ter *insight* algum a respeito da patologia e por isso seus relatos históricos sobre a mesma tendem a ser pouco confiáveis. A informação obtida de fontes externas – parentes e amigos próximos – é nesse caso valiosa (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000).

Para aprofundar e estabelecer os critérios necessários no diagnóstico da anorexia nervosa, dados mais específicos são encontrados no DSM IV, tais como:

- O “Critério A” é a recusa a manter um peso corporal minimamente normal em relação a idade e altura, o que implica ter um peso inferior a 85% daquele que seria considerado normal para sua idade e altura. O cálculo é feito usando uma das versões publicadas das tabelas da *Metropolitan Life Insurance* ou gráficos pediátricos de crescimento. Um outro modo de realizar tal cálculo, mais estrito, é o utilizado pelo CID-10⁴⁹ e requer que o indivíduo tenha um índice de massa corporal⁵⁰ igual ou menor que 17,5kg/m². Tais métodos para calcular qual seria o peso normal são apenas guias, visto que “[...] não é razoável especificar um único padrão para peso minimamente normal que se aplique a todos indivíduos de uma dada idade e altura” (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, p. 584, TN)⁵¹. De acordo com o DSM IV, cabe ao clínico a resolução final de tal questão, levando em consideração a constituição do corpo e história de ganho e perda de peso do paciente. O baixo peso é alcançado primariamente via redução do total de comida ingerida, o que costuma ser feito através de dietas extremamente rigorosas. Métodos adicionais incluem a prática excessiva de exercícios e a purgação por indução de vômito, uso de laxantes e diuréticos.
- O “Critério B”, que diz respeito ao medo intenso de ganhar peso e se tornar um indivíduo gordo, medo este que não é aliviado pela perda de peso e em muitos casos costuma ser inversamente proporcional a esta perda. A perda de peso é associada a uma extraordinária autodisciplina. Apesar de alguns pacientes se perceberem magros, todos negam a gravidade das consequências da má nutrição.
- A distorção da imagem e peso corporal constitui o “Critério C”. Alguns indivíduos se

⁴⁹ Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde.

⁵⁰ Peso em quilogramas sobre o quadrado da altura, em metros.

⁵¹ “is unreasonable to specify a single standard for minimal normal weight that applies to all individuals of a given age and height”.

sentem completamente acima do peso; outros se percebem magros, mas localizam o sobrepeso em áreas específicas do corpo, especialmente no abdome. Há, neste sentido, constante pesagem e obsessão pela medição de partes do corpo, como abdome e coxas.

- Amenorreia constitui o “Critério D”. Em mulheres antes da puberdade, a menarca pode ser adiada devido a patologia.

O DSM-IV divide a anorexia nervosa em dois subtipos, o restritivo e o purgativo. No primeiro predomina o jejum, a dieta e o excesso de exercícios; no segundo há excesso de alimentação seguido de indução ao vômito e/ou uso de laxantes e diuréticos. Alguns indivíduos não se alimentam em excesso, mas, mesmo assim, realizam algum tipo de purgação mesmo após ingestão de quantidades pequenas de alimento. Os distúrbios associados incluem depressão, isolamento social, irritabilidade, insônia e diminuição do interesse social. Características obsessivas compulsivas são comuns, estejam ou não relacionadas diretamente com a alimentação. Pode haver evitação de se alimentar em público, sentimento de inutilidade e perfeccionismo. A lista é extensa o suficiente para incluir distúrbios de personalidade em uma “quantidade substancial de indivíduos” (especificamente é citado o *borderline*). De acordo com o manual eles podem apresentar abuso de álcool e drogas, labilidade do humor e alta frequência de tentativas de suicídio. Há também uma lista considerável de sintomas físicos derivados da privação alimentar: constipação, letargia, intolerância ao frio, secura na pele, hipotensão, hipotermia, etc (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000).

O manual leva em conta fatores culturais, idade e gênero. Informa que a anorexia nervosa parece ser muito mais predominante em sociedades industrializadas onde há comida em abundância e a beleza, especialmente a feminina, está atrelada ao corpo magro. Pesquisas apontam para o fato de que imigrantes provenientes de culturas onde a anorexia é rara que se mudam para aquelas onde ela é prevalente passam a desenvolver a patologia à medida que os ideais de beleza são assimilados. O DSM-IV diz ainda que fatores culturais podem alterar a manifestação da patologia. Assim, ao invés do medo de ganhar peso, por exemplo, o indivíduo pode evitar a comida alegando desconforto epigástrico. No que diz respeito a prevalência, o manual informa que 90% dos casos ocorrem com indivíduos do sexo feminino, e que prevalência ao longo da vida neste gênero é de 0,5% (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000).

Os critérios encontrados no DSM-IV para o diagnóstico da anorexia nervosa foram apresentados porque é muito comum que o saber médico, a mídia e a população em geral rotulem os autores dos blogs pró-ana como sendo indivíduos que *de fato* possuem anorexia nervosa. Entretanto, o próprio manual que traz tal classificação mostra ser impossível a realização de qualquer tipo de diagnóstico a esse respeito, pois o material encontrado nos blogs se mostra completamente insuficiente. Este ponto será exposto no tópico seguinte.

4.7 Pró-Ana

Os websites pró-anorexia ou “pró-ana” dizem respeito a blogs (diários virtuais), fóruns de discussão, fotologs (diários virtuais onde a narrativa se dá principalmente por meio de fotos) e outros formatos de publicação virtual, cujos proprietários defendem a ideia de que é possível experienciar a anorexia nervosa (ou algo semelhante a ela) de maneira voluntária e desejosa. Assim, independente de possuírem ou não um diagnóstico médico ou psicológico formal, os autores produzem narrativas que se *assemelham* àquelas de indivíduos anoréxicos. Os autores e frequentadores partidários das ideias expressas nos blogs pró-anorexia fazem jejuns, contagem de calorias diárias ingeridas, utilizam fármacos inibidores de apetite e de efeito laxante, compartilham dietas, trocam dicas a respeito de como burlar a atenção de parentes, amigos e profissionais de saúde de forma a poderem manter suas práticas em segredo, repudiam a gordura corporal real ou imaginária.

O surgimento dos blogs pró-ana costuma ser identificado entre 2000 e 2001, principalmente nos Estados Unidos da América e na Inglaterra. No Brasil tais websites surgem por volta de 2002 (REIS & SILVEIRA JR., 2009). Esta datação, porém, deve ser tomada como uma aproximação para fins práticos, pois o fato de tal fenômeno ter como suporte um meio virtual – a internet – e uma organização informal, impossibilita qualquer tipo de exatidão nesse sentido. Contudo, é importante sublinhar o fato de o fenômeno pró-ana ser contemporâneo (LIRA, 2006). No que diz respeito a quantidade de websites e blogs pró-ana existentes, realizou-se uma busca utilizando a ferramenta “busca avançada” do Google. Na configuração, o *safesearch* (filtro de conteúdos considerados nocivos) foi desativado e, primeiro, delimitou-se a região como “qualquer país”. O resultado foi de 1.550.000 websites, dos quais 378.000 são blogs. Numa segunda busca, delimitou-se a região como “Brasil”, e foi

obtido o resultado de 48.900 websites, dos quais 3.130 são blogs. Tais números foram obtidos no dia 7 de fevereiro de 2013.

Característica pregnante a respeito dos blogs pró-ana é a rejeição e hostilização dos mesmos pela sociedade de maneira geral. Porém, um estudo realizado por Overbeke (2008) revela que a hostilização dos blogs pró-ana pela população, mídia e profissionais da saúde e a alegação destes de que tais blogs são perniciosos à sociedade é feita com pouca ou nenhuma reflexão prévia, o que apenas reforça o sentimento grupal e o anonimato por parte dos autores e leitores de tais blogs. Diz Overbeke (2008):

Apesar de ser fácil adotar a posição da mídia de que os websites são danosos porque eles explicitamente instigam mulheres a desenvolver anorexia, essa visão é simplista e falaciosa. Os estudos incluídos nesse artigo mostram que, além de não recomendar explicitamente a anorexia, a maioria dos sites têm avisos alertando os leitores do perigo potencial (p. 54, TN⁵²).

Foram analisados trinta e três blogs pró-ana. Para isso, o mecanismo utilizado foi o Alertas do Google, tendo como palavra-chave a expressão “pró-ana”. De todos os resultados obtidos, os trinta e três selecionados foram aqueles blogs que estavam ativos (isto é, aqueles nos quais o autor continuava produzindo postagens) ao menos por seis meses. O campo de pesquisa é, portanto, o campo virtual da internet. Após o estudo e da leitura de artigos sobre o tema e levando em conta os interesses do presente trabalho, foram definidas, a partir das narrativas encontradas, algumas categorias analíticas. São elas: *personificação*, *quantitativa*, *repúdio a gordura*, *solidariedade* e *motivacional*. Algumas dessas categorias foram igualmente utilizadas por outros estudiosos do tema, como será visto abaixo. Outras, no entanto, surgiram na medida em que este estudo se desenvolvia, de maneira que pudessem comportar outros sentidos ainda inexplorados, ou pouco explorados (modelo de grade mista). As categorias serão utilizadas como referências para análise das narrativas nos tópicos seguintes. Neste contexto, segue a descrição de cada uma delas acompanhada de um exemplo retirado dos textos dos blogs:

Personificação: inclui conteúdos nos quais a anorexia nervosa é chamada de “Ana” (substantivo próprio) e é sujeito dos próprios textos. Estes são escritos, portanto, na primeira pessoa do singular. Também entram nesta categoria textos nos quais Ana é tratada

⁵² “Although it would be easy to take the media’s stance that the websites are harmful because they explicitly urge young women to develop anorexia, this view is oversimplified and fallacious. The studies included in this review show that, beyond not explicitly recommending anorexia, the majority of sites have disclaimers warning viewers of potential danger”.

como sujeito pelos autores e frequentadores dos blogs, que se referem a ela como se fosse um ente real, consciente, e assim travam diálogos com a mesma. Gavin e Riley (2009) e Lira (2006) também perceberam que os frequentadores dos blogs costumam tratar Ana e Mia (Mia = bulimia) como se fossem “pessoas reais ou divindades”. Por exemplo: “E é claro que nunca vou largar a Ana. Ela sempre foi e será minha melhor amiga” (<http://afavordaanorexia.blogspot.com.br>, acesso em 18/10/12).

Quantitativa: inclui narrativas que dizem respeito à medidas corporais (altura, peso), contagem de calorias ingeridas e presentes em alimentos, cálculos de índice de massa/gordura corporal, *softwares* de gerenciamento de metas e dietas. Decompor o corpo e as substâncias orgânicas em números e matrizes passíveis de serem esquadrihadas e supervisionadas está de acordo com a mentalidade científica contemporânea, cujo imaginário permeia praticamente toda cultura (ROMANYSHYN, 1989). Exemplo: “Atualmente... 1,59 / 50 kgs IMC 19.78 = gorda. 1,59 / 44kgs IMC 17.4 = meu sonho e minha futura realidade” (<http://justmakemeskinandbones.blogspot.com.br>, acesso em 07/11/12).

Repúdio a gordura: inclui conteúdos que demonstram repúdio, raiva, nojo e sentimentos afins em relação à gordura corporal, ao peso acima do idealizado e às pessoas consideradas gordas. Rejeitar a matéria e aquilo que faz do ser humano um ser humano – sua viscosidade, sua perecibilidade, sua densidade – faz parte daquilo que Sibilia (2002) entende como o ideal do “homem pós-orgânico” e Romanyshyn (1989) como o “o corpo astronáutico”: a ideia de que partes indesejadas do ser humanos podem e devem ser descartadas em prol de uma “evolução programada” do indivíduo. Além de tais leituras, que podem ser entendidas como mais profundas, há nesta categoria a presença de um imaginário mais aparente: aquele incentivado pela mídia e pelo mercado da moda que diariamente enfatiza não só a beleza, mas o valor do corpo magro e esguio. Exemplo: “Eu me esforcei bastante essa semana e conto com vc's! Preciso perder essa pança que me dá nojo...” (<http://ana-miarock.blogspot.com.br>, acesso em 18/10/12).

Solidariedade: frases que dizem respeito ao apoio mútuo existente entre o autor do blog e seus frequentadores. Tal apoio se mostra bastante relevante para a autoestima dos autores e frequentadores. Exemplo: “To quase voltando para os 59... me ajudem meninas, preciso de uma força, me xinguem, me aconselhem, façam qualquer coisa mais não me deixem engordar de novo por favor! preciso da ajuda de vocês. Beijinhos” (<http://luar->

nomundodalua.blogspot.com.br, acesso em 03/01/13).

Motivacional: conteúdos conhecidos pelos pró-ana como *thinspiration* – neologismo de língua inglesa que une as palavras *thin* (magro) e *inspiration* (inspiração). Incluem principalmente fotos de modelos ou mulheres magérrimas, assim como músicas, livros, poemas que tem como foco o tema do corpo magro. Exemplo:

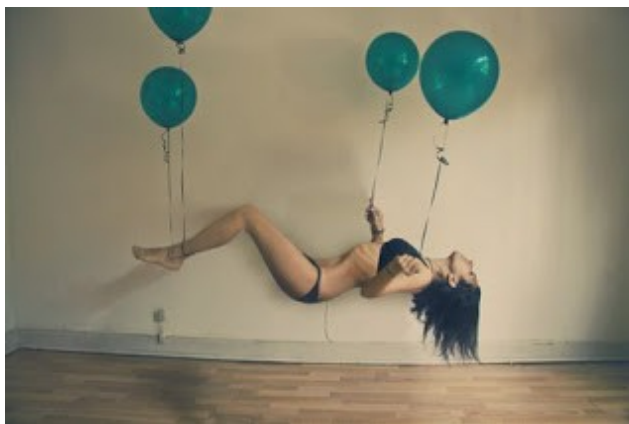


Figura 1. Imagem de *thinspiration* retirada de blog pró-ana. (<http://anaemiaforever8.blogspot.com.br>, acesso em 10/01/13).

Este estudo observou que todos os proprietários dos blogs afirmam ser do sexo feminino, observação concordante com o estudo realizado por Lira (2006) e por Reis e Silveira Jr. (2009). Alguns preferem manter a própria idade em sigilo (34%). Apesar desta proteção, devido a alguns temas abordados nos blogs por seus atores (lazer, vida escolar, vestibular, etc.), pode-se suspeitar de que a maioria dos pró-ana são adolescentes (entre 12-17 anos, em média). O sigilo a respeito da idade e do nome verdadeiro é um cuidado que os pró-ana de certa forma devem adotar, visto que para manterem seu comportamento e ideais – e, principalmente, socializá-los e celebrá-los – devem fazê-lo secretamente, a contragosto dos pais ou responsáveis, dos quais são dependentes e da sociedade em geral, que os condena (REIS & SILVEIRA JR, 2009). Quanto à localização geográfica, todos os blogs aqui analisados indicam o Brasil como país de origem.

Quanto às categorias de análise, os dados da pesquisa com os trinta e três blogs nacionais revelaram que a grande maioria deles apresenta conteúdos referentes as categorias de análise utilizadas. Esses dados revelam a homogeneidade existente entre os blogs estudados, apesar de cada autor possuir uma narrativa bastante singular. A partir do

pressuposto epistemológico do formismo, como proposto por Maffesoli (2005), é possível entender como a forma ou imagem da anorexia é capaz de manter integrado um mosaico de narrativas singulares.

Outra questão significativa que foi percebida nesta pesquisa diz respeito a inexistência de um consenso estrito no que diz respeito a definição do que é “ser pró-ana”, fato igualmente observado por Ahlers-Schmidt *et al* (2009), Gavin e Riley (2009), Giles (2006), Lira (2006) e Overbeke (2008). Cada autor de blog se refere à Ana ou à anorexia de maneira muito particular. Alguns usam o nome “Ana” ou anorexia de maneira intercambiável, para indicar o fato de que seu ideal de beleza – a “perfeição”, como costumam chamar – é aquele representado pelo corpo magro, e fotos de atrizes e modelos são apresentados como exemplo. Para atingirem este objetivo, unem-se à Ana, e isto pode significar uma ou um conjunto das seguintes práticas: dietas rigorosas, uso de laxantes e outros fármacos visando perda de peso, prática de exercícios físicos e jejuns.

Outros autores dos blogs equalizam Ana ou anorexia ao transtorno alimentar conforme costuma ser entendido pelo saber médico, mas o fazem de forma “selvagem”, ou seja, sem que possuam um diagnóstico clínico traçado por um profissional capacitado. Identificam suas práticas e metas àquilo que entendem *como se* fosse anorexia nervosa e adotam livremente este rótulo.

É um excesso de simplificação considerar a comunidade pró-ana como refletindo um ponto de vista universalmente coerente. Cada proprietário de site tem sua própria perspectiva no que significa possuir um distúrbio alimentar ou ser anoréxico; o próprio termo “ana” se tornou fonte de muita controvérsia (e negociação de identidade); mesmo os próprios usuários não têm certeza se estão 'celebrando' seu transtorno alimentar, se anorexia é uma escolha de estilo de vida, uma condição médica, uma doença, ou uma experiência positiva ou negativa (GILES, 2006, p. 464, TN).⁵³

Percebe-se que há sempre um discurso ambíguo, inviabilizando a circunscrição estrita daquilo que os pró-ana chamam de anorexia. Esta mercurialidade dos termos é uma característica importante das narrativas pró-ana e do ambiente no qual se fazem presentes: o ciberespaço. Esse tópico será retomado em outra parte deste trabalho, mas desde já é possível ficar com a ideia de que há uma abertura interpretativa e experiencial do que é ser pró-ana, abertura em grande parte proporcionada pela ambiência ciberespacial.

⁵³ “It is an over-simplification to regard the pro-ana community as reflecting a universally coherent standpoint. Each site owner has her own perspective on what it means to be eating disordered, or anorexic; the term ‘ana’ itself has become the source of much dispute (and identity negotiation); even users themselves are unsure as to whether they are ‘celebrating’ their EDs, whether anorexia is a life-style choice, a medical condition, an illness, or a positive or a negative experience”.

Tendo como base os dados até agora apresentados, é importante realizar uma pequena digressão para que se possa ratificar o que este trabalho propõe: ele não é um estudo sobre anorexia nervosa, suas causas e suas consequências; também não é um estudo sobre o(s) indivíduo(s) que cria(m) e mantém blogs intitulados pró-ana. O que está sendo proposto é um estudo sobre a polissemia imanente às narrativas pró-ana e sua relação com o contexto sociocultural no qual está inserido, fazendo uso da metodologia descrita anteriormente.

Uma questão que é no mínimo curiosa, e no máximo completamente descabida, é que os principais ataques feitos aos blogs pró-ana se devam ao fato dos autores serem identificados – “diagnosticados” – pelo público agressor, *especializado ou não* (médico, psicólogo, psiquiatra, mídia, senso comum, etc.) como sendo portador de anorexia nervosa. Mesmo que fosse possível realizar um diagnóstico dessa forma (o que obviamente não é), este estaria fadado ao fracasso. Propõe-se, nesse sentido, um exercício de imaginação: seguir essa ideia descabida do diagnóstico-via-blog utilizando os critérios encontrados no DSM-IV (que está sendo considerado como exemplo de discurso pregnante e representante do saber biomédico) e então refletir a respeito do resultado.

Ao comparar os critérios descritos no DSM-IV com o material colhido e analisado dos blogs pró-ana, pode-se facilmente perceber a impossibilidade de diagnosticar as autoras e frequentadores como sendo ou não portadores de anorexia nervosa com base apenas na leitura dos blogs. A não ser pelo Critério B do manual (medo intenso de ganhar peso e se tornar um indivíduo gordo, medo este que não é aliviado pela perda de peso e em muitos casos costuma ser inversamente proporcional a esta perda. A perda de peso é associada a uma extraordinária autodisciplina), o qual se pode parear com a categoria de análise “Repúdio à gordura”, presente em 63% do blogs, não há nenhuma outra característica capaz de realizar uma aproximação estrita entre as narrativas dos blogs e os critérios de diagnóstico.

A respeito do critério A (a recusa a manter um peso corporal minimamente normal em relação a idade e altura, o que implica em ter um peso inferior a 85% daquele que seria considerado normal para sua idade e altura) deve-se ter em mente que muitos autores revelam sua altura, peso e índice de massa corporal (ICM), e estes estão dentro dos parâmetros considerados na média ou acima do desejado; poucos são os autores que dizem ter um peso inferior a 85% do considerado normal.

Sobre o critério C (distorção da auto imagem), percebe-se que os poucos autores que revelam um ICM baixo não o negam, isto é, percebem que estão realmente magros e afirmam que este é de fato seu desejo. Aqui não há distorção da auto imagem, e nem nos

casos inversos: aqueles onde os autores revelam um ICM bem acima da média e se consideram gordos. A preocupação constante com a medição e pesagem do corpo, outro ponto abordado pelo critério C, de fato ocorre em grande parte das narrativas analisadas, conforme demonstrado na categoria de análise “Quantitativa”, presente em 97% dos blogs.

O critério D (presença de amenorreia) só pode ser averiguado caso os autores comentem a respeito de seu ciclo menstrual. De fato alguns deles o fazem, e nesses casos observamos que os comentários dizem respeito ao incômodo causado pela “TPM” (tensão pré-menstrual), o que talvez negue a amenorreia. Sobre os distúrbios associados, o DSM-IV alerta para a tendência ao isolamento social. Quanto a isso o material colhido dos blogs aponta na grande maioria das vezes para o oposto. Os autores narram idas às festas, diálogos com colegas de trabalho e relacionamentos que vão do simples “ficar” casual ao casamento.

Concluindo esse exercício imaginativo, na menos forçada das hipóteses os autores dos blogs pró-ana poderiam ser enquadrados na categoria nosológica genérica de “Não Especificado de Outra Forma”. Hipótese ainda assim forçada, visto que se tiraria conclusões diagnósticas a partir de um material altamente volátil: narrativas de blogs, material virtual. Fato é que na névoa digital do ciberespaço, nada impede que um sujeito de 54 anos, homem, maratonista, crie um blog onde se passa por uma adolescente de 17 anos, estudante, “jejuadora”. Este exercício imaginal é homeopático: para minar um diagnóstico insustentável (que, no entanto, é comumente utilizado como argumento nos ataques feitos aos blogs), foi feito um outro diagnóstico igualmente insustentável.

Antes de finalizar este tópico, é oportuno esclarecer as questões éticas desta pesquisa. Como observação não participante de um fenômeno público – os weblogs pró-ana estudados não exigem nenhum tipo de cadastro ou identificação para serem acessados; o acesso é livre para qualquer um que se interesse – não é necessário obter nenhum tipo de consentimento por parte dos frequentadores e/ou proprietários de tais blogs. De acordo com Angrosino (2009) “Ainda é possível, porém, observar gente em lugares públicos onde você como pesquisador simplesmente se mistura [...] não é necessário se explicar nem obter permissão das pessoas assim observadas” (p. 57). Entende-se que seria necessário obter consentimento caso fossem estudados blogs que, para serem acessados, requeressem algum tipo de cadastro (como é o caso de alguns fóruns sobre o tema), mas esse não é o caso. “A pesquisa baseada na análise do conteúdo de um website público não precisa apresentar um problema ético e é provavelmente aceitável citar mensagens enviadas para páginas de mensagens públicas, desde que as citações não sejam atribuídas a pessoas identificáveis” (ANGROSINO, 2009, p. 121).

5 ESPAÇOS DE EXPERIMENTAÇÃO

Neste capítulo será apresentada a ideia de que a psique coloniza espaços com a imaginação, que é sua essência e produto. Tais espaços podem ser criados em suportes preexistentes como, por exemplo, o próprio corpo, a matéria bruta dos alquimistas da Idade Média ou os totens de certos povos tradicionais. Mas a psique também pode criar seus ninhos em estrofes de poesia, aquarelas, canções ou em mundos de imaginação pura (por exemplo, a “Terra-Média” do escritor John Ronald Reuel Tolkien ou o planeta “Duna”, de Frank Herbert). “Nosso inconsciente está 'alojado'. Nossa alma é uma morada. E, lembrando-nos das 'casas', dos 'apostos', aprendemos a 'morar' em nós mesmos”, diz Bachelard (2008, p. 20). Qual seria o motivo da busca por um território psíquico? A hipótese aqui exposta e compartilhada pelos estudiosos do imaginário: obter um espaço onde se possa exercer a liberdade criadora, a produção de sentido a si mesmo (BACHELARD, 2008; HILLMAN, 2010; JUNG, 2011; TURKLE, 1995).

É uma atitude espontânea da psique criar, imaginativamente, novos espaços quando precisa trabalhar novas ideias; e o devir de ser é sempre uma novidade. Hillman (1979), ao refazer o percurso histórico do estudo dos sonhos percebeu que Sigmund Freud (1856-1939), pioneiro moderno do tema, pensava em termos de uma divisão entre o mundo diurno e mundo noturno, divisão muito em voga no Renascimento. Construindo seu estudo sobre os sonhos a partir desta metáfora, Freud terminou criando uma “topografia da psique”. A criação de um espaço imaginal para trabalhar a realidade psíquica reformulou a própria maneira de abordar tal objeto. Diz Hillman (1979): “Freud moveu o sonho, e com ele a própria psicologia, de um cosmos funcional e descritivo para um cosmos topográfico. Ele restaurou à psicoterapia o reino do espaço interior. Aqui, Freud começa a escrever geografia interior e realizar uma viagem ao imaginal”⁵⁴ (p. 16, TN)

Frente à experiências novas, tanto para uma realidade histórica e culturalmente determinada quanto para as linguagens que nela operam, os espaços imaginais permitem um trabalho com as imagens (ideias, conceitos, práticas, afetos) relativamente livre de classificações apriorísticas e, portanto, tais experiências desfrutam de maior liberdade criativa e existencial. Cada nova “poética do espaço”, como diria Bachelard, redefine a maneira como as relações são operadas nesse espaço e, de maneira dialógica, tais relações influenciam a

⁵⁴ “Freud has moved the dream, and with it psychology itself, from a functional and descriptive cosmos to a topographical cosmos. He has restored to psychotherapy the realm of the inner space. Here, Freud begin to write interior geography and to make a voyage in the imaginal”.

própria maneira de se experienciar o espaço. Ser e estar, ou ser *é* estar. “Transformar a experiência do espaço significa não somente interagir de novos modos com outras pessoas, mas também redefinir o espaço em que vivemos” (SOUZA e SILVA, in ARAÚJO, 2006, p. 47).

No presente trabalho, a importância de pensar o espaço como “espaço de experimentação” também remete a três leituras. São elas: a) a dita “crise da interioridade”, com conseqüente busca por novos espaços para vivenciar a individuação, isto é, a experiência de ser quem realmente se é. Nesse sentido, deve-se pensar o corpo como um possível “laboratório” da psique; b) o espaço mítico como um território de narrativas formantes (MAFFESOLI, 2005) sempre presentes em maior ou menor grau no imaginário humano; c) o ciberespaço como nova modalidade espacial surgida na contemporaneidade. Neste sentido, pode-se pensar a respeito da comunidade pró-ana a partir do que diz Silveira Jr. & Reis (2009):

Um efeito importante desta veiculação [no espaço da internet] é, pois, transformar o modo de tratar o acontecimento, tanto da parte dos que o vivem quanto dos que convivem com ele, e mesmo dos que pensam sobre ele. Uma vez em rede, e justo por isto, o próprio acontecimento passa a não mais se qualificar apenas pelas características anteriores à sua veiculação: todos, queiram ou não, passam a estar concernidos e novos passos se disponibilizam para a consideração dos fatos. Isto não significa que sejam necessariamente passos mais adequados, e sim que a questão se reconfigura (p.95).

De acordo com os autores, quando um objeto qualquer adentra o ciberespaço, o modo como tal objeto é experienciado se altera. Novas possibilidades são nele inseridas – podemos imaginar que o objeto é, de certa forma, *hackeado* – e devem ser levadas em consideração quando análises são feitas. É exatamente isto que ocorre com a imagem do jejum e da anorexia a partir do momento em que são reconfigurados pela ambiência ciberespacial e se tornam o ente híbrido que atende pelo nome de Ana. Assim, o ciberespaço funciona como um “inconsciente digital”: dele emergem produtos estranhos à consciência coletiva, porém potencialmente revigorantes a mesma.

5.1 Mundos Possíveis

Antes de aprofundar as questões relativas aos blogs pró-ana e o ciberespaço, é interessante fazer um passeio ao longo de ideias que dizem respeito a criação de mundos imaginais e sua relação com novas possibilidades de ser e estar. Cauquelin (2011) mostra que, após o destino ígneo de Giordano Bruno (1548 – 1600), a filosofia se afastou dos problemas cosmológicos naquilo que diz respeito a sua realidade concreta, visto que o maquinário celeste e a verdade sobre o mesmo se encontrava sob o jugo do poder teológico. A questão, porém, não foi de todo abandonada, mas passou a ser abordada por outro ângulo: o da especulação. Diz a autora: “Como se, perante a impossibilidade de escapar deste mundo fechado e tão bem encadeado em si mesmo, restasse apenas uma saída, apenas uma porta e nenhum lado: a criação de mundos especulativos [...]. O que então subsiste dessa unicidade ou infinidade de mundos é sua possibilidade” (p. 51).

Exemplo dessa prática é a obra *O Mundo*, de René Descartes (1596 – 1605). Ali o filósofo demonstra a impossibilidade da existência de mundos diversos, mas ao fazê-lo através da especulação incorre numa via de mão dupla, pois “especular” é, em si, a chave para outros mundos. “Contudo, ao mesmo tempo que fecha o capítulo 'outros mundos' com uma negação, o filósofo abre um novo registro: o da fábula enquanto suporte possível. Melhor ainda: enquanto instrumento heurístico. 'E se'” (CAUQUELIN, 2011, p. 53). Esta aplicação teórica e prática da especulação, da fábula, da imaginação para gerar outros mundos (e com eles outras formas de ser no mundo que não a usual) desemboca no pensamento de Leibniz (1646 – 1716) a respeito dos “mundos possíveis”.

De acordo com a leitura que Cauquelin faz do pensamento do filósofo alemão, este postulou que este mundo, considerado o único e o real, é cercado por infinitos outros, mas que não são percebidos porque a cada instante Deus escolhe manifestar somente um, o melhor dos mundos possíveis. Deus é infinito, nele existem infinitos mundos, mas apenas um deles é dado a conhecer. “Tais universos são coerentes, 'pensáveis', mas apenas um deles existe: o nosso. Isso porque, ao compará-los entre si na infinita de suas combinações infinitamente infinitas, Deus escolheu a melhor para lhe dar existência” (CAUQUELIN, 2011, p. 56).

Importante sublinhar o fato de que, neste argumento trabalhado por Cauquelin, Leibniz afirma que mesmo os mundos que não são manifestados por Deus são mundos possíveis, embora “menos ideais”. Eles existem e não existem; existem potencialmente, em Deus, mas não existem para os homens da forma como o mundo por eles conhecido existe. Os infinitos mundos possíveis possuem, portanto, uma natureza *virtual*, e em sua virtualidade é lícito supor que Deus “experimenta”, testa possibilidades, cujo resultado final é este mundo.

A respeito da virtualidade da existência, Cauquelin (2011) remete às ideias de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C), especificamente sua teoria da ação e do movimento, onde a capacidade de realizar um ato precede o ato, tornando-o possível em potencial, mesmo que não efetivado. No entanto, em Leibniz, a possibilidade/virtualidade é imanente, e não potencial. Devido a esta imanência o filósofo elabora o conceito de “compossibilidade”, que fala daquilo que existe neste mundo e também existe nos infinitos mundos, e de “incompossibilidade”, para aquilo que existe em outros mundos mas não neste.

Independente da filosofia que se toma como base para pensar a questão dos mundos possíveis e os espaços de experimentação, há em todas que aqui foram comentadas um ponto de convergência, um instrumento necessário: a ficção. “E, com efeito, se a realidade pode dar ensejo a proposições necessárias, a raciocínios bem articulados ou a descrições verificáveis, o que pertence ao possível requer, para ser apreendido, outras formas de pensar e outras ferramentas” (CAUQUELIN, 2011, p. 68). A autora define ficção como “descrição do possível”, e entende que: “Enquanto via de escape do único mundo que realmente existe, a ficção propõe pontos de vista que a experiência não nos oferece espontaneamente; em outras palavras, a ficção é artefactual e, enquanto tal, possui suas regras, suas limitações, sua área de aplicação” (2011, p. 69-70).

O propósito fundamental da ficção é a capacidade de *expressar*; expressar aquilo que só existe virtualmente. Os limites autoimpostos da ficção são importantes, pois permitem a inteligibilidade de seu conteúdo e experimentação. Importante lembrar que o virtual é também o possível, portanto não pode se abster de uma lógica própria, por mais estranha que pareça àquela do mundo como é conhecido. Buscando agora fazer uma articulação das ideias aqui trabalhadas com o objeto deste estudo, pode-se pensar que de todos os possíveis que envolvem o fenômeno pró-ana, o único atualmente compossível com o senso comum e mesmo com o discurso médico é o da equalização de suas narrativas com a anorexia nervosa, embora virtualmente, imanentemente, existam outras possibilidades ainda impossíveis. A história mostra, inclusive, que outras possibilidades a esse respeito já foram compossíveis; um bom exemplo são as “santas jejuadeiras” da Idade Média (ver Capítulo 4), mulheres que hoje seriam facilmente chamadas de anoréxicas, mas que então eram tratadas com respeito religioso. Cauquelin (2011) traz um exemplo que pode ajudar a pensar o presente tema: “Um exemplo significativo nos é dado pela 'improvisação' do jazz: não é mais que um constante remanejamento dos temas já conhecidos, tocados e retocados numa repetição infinita e sempre diferente, como se o tema em questão nunca parasse de criar seus próprios possíveis” (p. 75).

Um tema que cria seus próprios possíveis: de certa forma todos os indivíduos são

temas humanos que criam seus possíveis e buscam, em maior ou menor grau, manifestá-los. A psicologia analítica se debruça sobre a análise dessas possibilidades de ser e da viabilidade de sua concretização. Ela faz a mediação para que um indivíduo faça a transição entre potência e existência, quando sua existência, seu *status quo*, por alguma razão já não é mais satisfatório. Essa mudança de perspectiva, essa recriação do próprio tema, é um dos objetivos da psicoterapia conforme entendida pela psicologia analítica. Se aquilo que hoje é identificado como anorexia nervosa é uma variação de um tema, a psicologia deve lhe dar ferramentas para que ao menos possa perceber suas possibilidades; deve mediar a criação de mundos possíveis, de espaços de experimentação hospitalares às manifestações ainda impossíveis, mas não menos reais. Neste sentido, o ciberespaço e as narrativas que nele habitam apontam para uma nova ficção, um novo “mundo possível” para um tema até então geralmente reconhecido como apenas uma de suas variações, a “anorexia nervosa”.

5.2 O fim da interioridade e o corpo como laboratório

O século XXI foi iniciado com o impulso dos avanços científicos e tecnológicos, com destaque para aqueles das ciências médicas e biológicas. Neste *Zeitgeist*⁵⁵, onde a tecnociência muitas vezes parece dirigir e atuar um monólogo, observa-se o surgimento de novas formas de ser, formas estas cujo eixo é o *soma*: o corpo, suas células e seus componentes químicos. Diversos estudiosos se debruçaram sobre este fenômeno contemporâneo e suas pesquisas os levaram a cunhar termos como “individualidade somática” (ROSE, 2006) e “biossociabilidade” (RABINOW, 1996). Em poucas palavras (pois o estudo de Rose e Rabinow é deveras complexo para ser devidamente exposto no espaço disponível deste trabalho), a ideia central é a de que as correntes imaginárias e discursivas que antes convergiam para a formação de identidades “localizadas” no interior do indivíduo (o fim do século XIX e a primeira metade do século XX foram paradigmáticos nesse sentido) estão se deslocando para os genes, neurônios e hormônios — de acordo com o discurso das biociências —, e é a partir deste substrato orgânico que as relações sociais passam a ser construídas. Nas palavras de Bezerra Jr. (2002) biossociabilidade diz respeito a uma “[...] forma de estruturação das relações entre os sujeitos que se cria neste contexto. Sua marca principal é a criação de novos critérios de mérito e reconhecimento fundados em regras

⁵⁵ Expressão alemã para “espírito do tempo”, ou o ambiente cultural e intelectual de uma determinada época.

ligadas a práticas de auto-vigilância fisiológica, regimes de ocupação do tempo e ideais de performance física” (p. 4).

De acordo com o autor, dois fatores são peças centrais na mudança de localização de um “eu” que abandona uma dimensão interna e profunda para uma superficial, concreta e aparente. São eles: a crise dos valores e narrativas tradicionais – família, classe, religião – e o acelerado desenvolvimento tecnológico que elevou a ciência ao *status* de um saber capaz de produzir discursos existenciais. Tais fatores retroalimentam-se um ao outro. Esta ideia é compartilhada por Hall (2011) e Sibilia (2002), quando estes pensam na construção contemporânea de identidades.

Em seu trabalho “O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica”, Bezerra Jr. (2002) explica como o individualismo se constituiu como foco de valor no Ocidente a partir de vetores sócio-históricos iluministas e românticos. Essa configuração moderna de subjetividade tem como principal característica a experiência privada dos sentimentos, angústias e desejos. Tal espaço privado é *imaginado* no *interior* do sujeito. É nesse espaço interior que a experiência é vivenciada, significada, problematizada e localizada: ali está a morada do “Eu”, daquilo que constitui um sujeito como ser único e distinto de seus pares. Este sujeito interior foi aquele sobre o qual se fundou a psicanálise, a psicologia analítica e as demais psicoterapias profundas, isto é, aquelas que, dadas suas abordagens e variações específicas, de alguma forma utilizam em sua teoria e prática o conceito de “inconsciente”.

O reinado deste *homo psychologicus* teve seu apogeu até a primeira metade do século XX, e a partir de então teve início seu ocaso. Dentre as “invasões bárbaras” responsáveis pela ruína do mundo interior é possível pensar em duas frentes principais, concordando com Bezerra Jr.: uma representada pela falência dos valores tradicionais, como a família, a classe, a religião e o Estado, e outra pelo acelerado desenvolvimento técnico e científico, especialmente das ciências biomédicas.

A hegemonia do mito científico como fonte de sentido invade o modo como os indivíduos se apropriam de sua experiência subjetiva. Por exemplo: a difusão, no imaginário social, de explicações fisicalistas do funcionamento da mente e do sofrimento psíquico estimula o privilégio concedido à dimensão biológica da vida subjetiva em detrimento da psicológica ou intersubjetiva (BEZERRA JR., 2002, p. 4).

Ehrenberg (2009) mostra que a biologia do século XXI, com foco na

neurociência, almeja englobar, explicar e equalizar tudo o que diz respeito à esfera social e mental. Passar-se-ia então do dito oracular "conhece-te a ti mesmo" para "conhece a bioquímica de teu cérebro". Os contornos de tal projeto podem ser vistos na maneira como a divulgação científica é apresentada pela mídia, com notícias tão bombásticas quanto suspeitas sobre a descoberta de circuitos neurais relativos à crença em Deus, à decisão de compra, à química do amor, etc. Ehrenberg chama este caminho de "programa forte das neurociências", e uma de suas consequências é a metamorfose do sujeito do inconsciente no *sujeito cerebral*. Assim, observa-se que os indivíduos têm passado a ver a si mesmos como criaturas biológicas, genéticas: entendem-se, falam de si e agem sobre si como seres moldados por forças puramente bioquímicas. Conforme dito, esta seria uma individualidade somática (ROSE, 2006), uma constituição subjetiva contemporânea a partir de referenciais biológicos e neuroquímicos.

Rabinow, em seu trabalho "Artificialidade e Iluminismo: da sociobiologia a biossociabilidade" (1996) esboça visão semelhante, onde a nova genética, fruto da realização do Projeto Genoma, remodelará a sociedade, sendo implantada em todo tecido social por práticas médicas e outros discursos. "A nova genética deixará de ser metáfora biológica para ser uma rede de circulação de termos de identidade e lugares de restrição, em torno da qual e através da qual surgirá um tipo novo de autoprodução: a biossociabilidade" (RABINOW, 1996, p. 99). O autor entende que diversas práticas individuais e grupais se organizarão (se é que já não se organizam) ao redor deste novo eixo biológico, reformulando antigos modos de ser e estar. O autor imagina, por exemplo, grupos cujo foco de interesse e socialização seria a existência de um cromossomo específico em comum, e arrisca dizer que toda "profundidade", toda tentativa de produção de significação cuja argumentação esteja além do panorama orgânico, será aniquilada. "Não há absolutamente nenhum sentido em se procurar o significado da falta de uma base de guanina⁵⁶, porque isso não tem significado algum" (RABINOW, 1996, p. 102). Esta afirmação, todavia, abre certos questionamentos. Por que não há nenhuma possibilidade de dar significado a falta de uma base de guanina? Existem coisas passíveis de serem significadas e outras não? Afinal, quem ou o que é responsável por atribuir significado às coisas?

Subjetividade, mundo psíquico, experiência pessoal, experiência subjetiva, vida subjetiva, narrativas do eu, construção identitária, *self*: termos utilizados por Bezerra Jr. ao longo de seu trabalho para se referir ao "[...] modo pelo qual os indivíduos configuram sua experiência de sujeitos" (BEZERRA JR., 2002, p. 3). Hillman utiliza uma palavra polêmica e

⁵⁶ Uma das quatro bases nitrogenadas que compõem o DNA.

mesmo anacrônica para resumir esse algo que somos nós: alma. Aponta para a etimologia da palavra “psicologia” (do grego, *psyché*, alma), lembrando que a psique é algo que escapa de toda e qualquer teoria que procura apreendê-la. Ilustra esta ideia trazendo a imagem dos mortos como imaginada na Grécia antiga: as almas dos mortos eram chamadas de *eidōs* (imagem-ideia) e *skia* (sombra), e a respeito delas só era possível falar por aproximações (HILLMAN, 1979).

Hillman (2010) entende a alma não como um ente ou uma substância, mas como uma perspectiva cuja principal característica é a reflexividade e cuja dimensão pode ser pensada como a profundidade, e não a interioridade. Portanto, a alma seria uma perspectiva que promove reflexão e aprofundamento — entendido aqui como intensificação e criação de sentido — das experiências, dotando-as de significados que ultrapassam o dado literal e concreto, permitindo assim que adquiram status metafórico, polissêmico, poético. “Interioridade” seria apenas um dentre muitos outros espaços imaginais possíveis para se localizar a alma ou psique. É o que afirma Jung (2011) na seguinte colocação: “Tudo reside na psique [...]. Mas devo acrescentar que a psique nem sempre e em todo lugar está no lado interno. Há povos e épocas em que ela se encontra no exterior [...]” (p. 88). De acordo com Bezerra Jr (2002), Ehrenberg (2009), Rabinow (1996) e Rose (2006), contemporaneamente, o corpo, os genes e a bioquímica cerebral tendem a se prestar a esse serviço. Nesse sentido, é importante frisar que Hillman aponta a impossibilidade de se *identificar* alma com corpo (ou com qualquer outro espaço). A “subjetividade”, o “mundo psíquico”, a “experiência pessoal” são sempre imaginadas em um dado espaço, mas nunca são o espaço em si.

O fato de que a psique nunca pode ser identificada com nenhuma de suas localizações ou incorporações, e que deve ser sempre distinta do corpo, não é um trágico desastre, o resultado da natureza dupla do homem, colocando-o entre o macaco e o anjo, nem com uma filosofia ou ciência do homem, dividindo-o entre mente e matéria. A alma é diferente do corpo porque a alma não pode ser identificada com nenhuma apresentação ou perspectiva literais. Como a perspectiva que enxerga através, a psique não pode, ela mesma, ser outra visibilidade (HILLMAN, 2010, p. 331).

A psique, ao se abrigar, transforma sua morada em espaço metafórico e produtor de reflexão. O “espaço almadado” se torna espécie de laboratório da psique, local de constante experimentação de novas formas de ser e estar no mundo. Os exemplos são muitos e assumem as mais diversas formas. Pode-se pensar no “espaço sagrado” como trabalhado por Eliade (2012), onde o sujeito é capaz de vivenciar experiências qualitativamente diferenciadas enquanto presente no espaço delimitado por determinados ritos, mitos e narrativas; nos

mundos ficcionais da filosofia e literatura; na “interioridade” do inconsciente; na dupla hélice do DNA; na virtualidade do ciberespaço.

O lugar da imaginação pode ser o céu noturno dos astrônomos ou astrólogos da Renascença, ou os continentes geográficos e seus exploradores. Pode também ser a gigantesca construção mitológica dos mundos de Dante, os complexos fornos e vasos dos laboratórios alquímicos, o teatro da memória de Giulio Camillo [...]. A imaginação precisa ter espaço para que haja um desdobramento diferenciado. (HILLMAN, 2010, p. 377).

Ao equiparar subjetividade (psique, alma) à imaginação, Jung e Hillman se inserem numa tradição que é tributária de filósofos renascentistas como Marsílio Ficino (1433-1499) e neoplatônicos como Plotino (205-270 d.C.). Contemporaneamente, as ideias a respeito da fundamental e inevitável influência da imaginação sobre a experiência se aproximam daquelas de Bachelard, não como epistemólogo da ciência, mas em seu “regime noturno” que o levou a redigir cinco obras a respeito dos devaneios dos elementos: fogo, terra, água e ar, além de uma sobre o espaço. Nesta última, chamada *A Poética do Espaço* (2008), Bachelard define a imaginação como a função do irreal. Diz que "O espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço indiferente entregue à mensuração e à reflexão do geômetra. É um espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação" (2008, p. 19).

A imaginação permeia com igual facilidade o totem talhado na madeira, o vinho eucarístico e a molécula de um neurotransmissor, tornando-os locais de reflexão e intensificação de experiências, e impregnando-os de significados que estão para além daqueles dados pela apreensão racional. Da mesma forma que para um nativo o totem de sua tribo é mais que mero objeto de madeira, sendo portador de valores afetivos e gerador de narrativas existenciais, para um diabético suas “ilhas de Langerhans” – células do pâncreas responsáveis pela produção de insulina – poderão abrigar sentidos e devaneios que jamais serão encontrados na literatura médica, embora coabite um mesmo substrato imaginal que estes. Isto é importante: o sentido imaginal não sobrescreve o literal. Sua relação é simbiótica.

Vimos com que liberdade a imaginação trabalha o espaço, o tempo, as forças. Mas não é apenas no plano das imagens que a imaginação trabalha. No plano das ideias, ela também leva aos excessos. Há ideias que sonham. Certas teorias, que se acreditam científicas, são vastos devaneios, devaneios sem limites (BACHELARD, 2008, p. 124).

Ora, se a psique é inevitavelmente imaginativa, se a imaginação permeia toda

experiência deformando-a e recriando-a, e não se deixando aprisionar por dados racionais, então talvez se deva sim procurar os significados atribuídos por um sujeito a falta de uma base de guanina, pois eles possivelmente existirão. Em todo e qualquer espaço onde a alma venha a ser localizada – seja ele a interioridade do inconsciente, a superficialidade da pele ou o núcleo celular – haverá a possibilidade de construção de narrativas nas quais o fantástico se entrelaçará ao empírico.

5.3 Ciberespaço

O desenvolvimento da ciência e da técnica é um dos vetores culturais envolvidos na maneira como o espaço é experienciado e, conseqüentemente, na maneira como identidades são nele construídas. O mundo da vida está em constante simbiose com o mundo da técnica. A biotecnologia e a popularização de seu discurso permitiu que o corpo, destronando a interioridade, se tornasse receptáculo privilegiado da psique. Junto à biotecnologia, um outro campo obteve nas últimas décadas avanços tecnocientíficos significativos: o da teleinformática. Internet, dispositivos *wireless*, *bluetooth*, realidade aumentada, *smartphones*: um novo jargão flui entre o ciberespaço e o espaço “real”, amalgamando-os num espaço híbrido. Assim, o ciberespaço não é isolado da realidade “concreta”; ele a complexifica com uma nova camada eletrônica e imaginária, que servirá de substrato para novos modos de ser (SOUZA e SILVA, *in* ARAÚJO, 2006).

Conforme comentado anteriormente, o termo “ciberespaço” foi criado na década de 1980 pelo escritor William Gibson a partir da junção das palavras “cibernética” e “espaço”. Ciberespaço seria, então, um espaço informacional; isto implica a imagem de um “não-local”, visto que o ciberespaço não teria nenhum contato com o espaço físico. Com o surgimento da internet e sua popularização na década de 1990, ela passou a ser sinônimo de ciberespaço. O abismo que fora inicialmente imaginado entre o espaço físico e o ciberespaço levou a ideias de que os habitantes do primeiro poderiam (e até mesmo deveriam) “abandonar” seus corpos biológicos para explorarem a paisagem informacional. Estas ideias foram responsáveis, num primeiro momento da história do ciberespaço, pela dicotomia entre o que passou a ser chamado de “realidade virtual”, de um lado, e “vida real”, de outro (SOUZA e SILVA, *in* ARAÚJO, 2006).

Assim, num retorno computacional ao pensamento cartesiano, se teria o corpo

carnal ancorado em um mundo físico enquanto a mente navegaria livre pelo ciberespaço, talvez plasmada na forma de uma nova identidade. Neste cosmo dual, a experiência de adentrar o virtual era um tanto solitária; um indivíduo sentado na frente da tela de um computador (este por sua vez imóvel, fixado numa mesa) enquanto a sociedade e a materialidade dos corpos ficavam relegadas ao “mundo lá fora”. Nesta primeira imagem do ciberespaço se tem portanto um “espaço não localizável” que medeia relações entre indivíduos que, enquanto nele imersos, simultaneamente se encontram solitários e isolados da vida social externa (SOUZA e SILVA, *in* ARAÚJO, 2006).

Com o avanço da tecnologia de teleinformática, hoje se tem a possibilidade de acessar a internet com aparelhos móveis, o que cada vez mais desfaz (se já não desfez totalmente) o abismo entre os espaços físicos e digitais. Atualmente é possível pensar num espaço híbrido, onde não é mais necessário estar sozinho e imóvel na frente da tela de um computador para adentrar o ciberespaço; o indivíduo carrega consigo a porta para o espaço digital e pode adentrá-la a qualquer momento, em qualquer lugar. Espaços híbridos são definidos por redes sociais e pelo uso de interfaces móveis. São, portanto, espaços sociais móveis (SOUZA e SILVA, *in* ARAÚJO, 2006). O digital entra no espaço físico social e assim ambos se unem no espaço híbrido. Um exemplo disso são os jogos multijogador de realidade híbrida acessados via dispositivos móveis baseados no sistema de GPS⁵⁷, de maneira que o jogo interage com o espaço físico e a posição de todos os jogadores nele e, de forma simultânea, permite que o espaço virtual o adentre. Todo e qualquer espaço urbano pode se tornar o tabuleiro do jogo.

A partir da mudança de interfaces estáticas para interfaces móveis, os usuários não precisam mais sentar em frente a seus computadores, mas têm a possibilidade de se mover em espaços urbanos – que são *a priori* espaços públicos e sociais. A fusão de espaços sociais físicos e digitais, portanto, requer uma re-definição não apenas do conceito de espaço digital, mas também do sentido de comunidades distribuídas (SOUZA e SILVA, *in* ARAÚJO, 2006, p. 42).

Com base no conceito de espaço híbrido se deve, portanto, procurar pensar na ideia de espaço social não em termos concretos e sim em termos de relações entre indivíduos. Se a fronteira entre digital e físico cada vez mais se apaga, é justo entender que tudo aquilo que ocorre em um repercute no outro, visto que não são instâncias isoladas. A continuidade não só espacial mas também social existente no espaço híbrido, onde atualmente os

⁵⁷ Sigla para *Global Positioning System*, ou sistema de posicionamento global.

indivíduos estão inseridos, implica compreender os fenômenos sociais como tais, tendo em mente suas consequências e papel na coletividade. Quais são as novas relações de ser e estar possibilitadas a partir do momento que o imaginário do ciberespaço se difunde e se torna lugar-comum? Que experiências existenciais ele possibilita? Qual seu impacto na cultura de maneira geral? Essa última pergunta pode ser respondida levando em consideração um novo conceito surgido dessa interação de tecnologia e imaginário espacial: o de cibercultura (LEMOS, 2002).

"Com a cibercultura, estamos diante de um processo de aceleração, realizando a abolição do espaço homogêneo e delimitado por fronteiras geopolíticas e do tempo cronológico linear, dois pilares da modernidade ocidental" (LEMOS, 2002, p.72). A cibercultura manifesta características derivadas de seu suporte espacial, o ciberespaço. De acordo com Lemos (2002), no mundo "real" a rigidez na mensuração do tempo e do espaço e a concretude do corpo delimitam certos modos de construção identitária. Portanto, é lícito imaginar que no ciberespaço, cuja estrutura está mais próxima da metáfora orgânica, fractal, holográfica, fluida e mutante, outras formas de ser e estar estão disponíveis. Tais formas mimetizarão a mercurialidade do espaço virtual de onde brotam. A imagem de Mercúrio, aliás, é propícia: divindade grega que preside o comércio, as trocas, a trapaça, o livre caminhar que atravessa fronteiras. Ligeiro, Mercúrio é incapturável. Tal como ele, "As diversas manifestações contemporâneas da cibercultura podem ser vistas como a expressão cotidiana da vida que se rebela contra as formas instituídas e cristalizadas" (LEMOS, 2002, p. 85).

Os blogs pró-ana devem ser compreendidos como um exemplo paradigmático de manifestações singulares ao ciberespaço. Do casamento insólito entre nosologia "oficial" – imagem do que é rígido, analógico e delimitado – com as narrativas mutantes dos diários virtuais, surgem algumas questões interessantes que já vem sendo levantadas ao longo deste estudo: suas narrativas devem ser tomadas literalmente? Suas identidades *offline* correspondem àquelas exibidas *online*? Eis aqui o toque fluido de Mercúrio. O fenômeno pró-ana produz um duplo movimento que o livra de categorizações unívocas. Se por um lado adere a certas ideias de beleza, por outro procura atingi-los por uma via que beira – e talvez mesmo adentre – o campo da patologia. Muitas jovens autoras e frequentadoras de tais blogs consideram-se "Anas", mas suas narrativas muitas vezes as afastam dos critérios exigidos por manuais diagnósticos para serem classificadas como portadoras de anorexia nervosa. Protegidas por *personas* virtuais, as pró-ana jogam com as definições circulantes do que é ser bela e saudável. Tornam-se caricaturas que, através do exagero, ressaltam, sublinham e

denunciam as formas sociais e culturais a partir das quais emergem (MAFFESOLI, 2005). São “trapaceiras” e “metamórficas”: podem simular gênero, idade, índice de massa corpórea, comportamentos.

O anteparo provido pelo ciberespaço permite que os autores dos blogs pró-ana experimentem virtualmente modos de ser que posteriormente poderão ou não se efetivar na concretude do corpo e das ações. “[...] o corpo entra em sua fase pós-moderna como um corpo virtual das tecnologias digitais, metade carne, metade ciberespaço [...]. O corpo torna-se um espaço de experiência numa espécie de *hacking* biológico” (LEMOS, 2002, p. 167).

5.4 Espaço Mítico

O espaço mítico é aquele que, assim como a ideia de realidade psíquica abordada por Jung, ocupa posição intermediária entre o espaço sensível e concreto, de um lado, e o espaço abstrato de ideias e pensamentos, de outro (CASSIRER, 2004; SILVA, 2002). Possui qualidades que o diferenciam de ambos, mas esta diferenciação não deve ser pensada como isolamento ou destaque. Para além do tempo e espaço linear e histórico, as narrativas míticas – os habitantes por excelência do espaço mítico – continuam atuando no homem contemporâneo, mesmo que de maneira inconsciente (ELIADE, 2012; JUNG 1984). Gibson, em sua obra *Count Zero* (1987), segundo livro da anteriormente citada trilogia *Neuromancer*, aborda esta ideia de forma brilhante: o escritor imaginou diversas inteligências artificiais habitando o ciberespaço. Tais programas autônomos eram compreendidos e tratados por determinado grupo de indivíduos como se fossem os *loa*, isto é, entidades espirituais da tradição vudu. “Seja lá o que forem, seja lá de onde eles vêm, eles apenas tomam a forma daquilo que um bando de malucos quer ver.” (GIBSON, 1987, Capítulo 22, local 3157, TN)⁵⁸.

Este imaginário de seres mítico-religiosos mesclado com o que há de mais avançado no âmbito das telecomunicações, numa cultura imersa em cientificismo, é marca da presença constante do pensamento mítico na contemporaneidade. “A grande maioria dos 'sem religião' não está propriamente livre dos comportamentos religiosos, das teologias e mitologias. Estão às vezes entulhados por todo um amontoado mágico-religioso, mas degradados até a caricatura e, por essa razão, dificilmente reconhecível” (ELIADE, 2012, p.

⁵⁸ “Whatever they are, wherever they came from, they just shaped themselves to what a bunch of crazed spades wanted to see”. Observação: a inclusão do item “local” na referência bibliográfica se deve ao fato da mesma estar em formato de ebook, padrão Kindle (.mobi), e como tal não possui paginação.

167). Entrevê-se espécie de enantiodromia atuando na paisagem tecnocientífica: ao atingir o ápice de seu desenvolvimento, volta-se para sua contrapartida mítico-religiosa visando estabelecer um equilíbrio pela integração de conteúdos há muito marginalizados. Assim, paradoxalmente, a tecnologia pode promover o retorno do imaginário mítico à materialidade (MAZIS, 2008; ROMANYSHYN, 1989).

Antes de prosseguir com o tema, é importante melhor caracterizar o espaço mítico. Cassirer (2004) entende que nesta modalidade espacial ainda não é possível distinguir posição e conteúdo, no sentido em que algo só existe e possui significado enquanto concretamente localizado. Por exemplo, um rio só é entendido enquanto tal em sua disposição geográfica, em sua constituição líquida, seu som, seus peixes, seu percurso. Não há uma ideia geral e homogênea, à moda platônica, do “rio”. O rio só é rio enquanto contextualizado, localizado e passível de ser experimentado pelos seres humanos.

A distinção entre 'posição' e 'conteúdo', que está na base da construção do espaço 'puro' da geometria, aqui ainda não está realizada nem é realizável. A posição não é algo que se possa separar do conteúdo [...] mas 'é' apenas na medida em que esteja preenchida com um conteúdo determinado, individual-sensível ou vivido (CASSIRER, 2004, p. 151).

É dentro desta ideia de indissociabilidade de posição e conteúdo que se deve entender a maneira como o presente trabalho entende o fenômeno pró-ana: ele e o ciberespaço são inseparáveis, o primeiro só possui existência na medida em que for entendido como pertencente ao segundo. Uma outra qualidade do espaço mítico trazida por Cassirer (2004), assim como por Eliade (2012) e Silva (2002), é a de proteção e sacralidade. Espaços míticos são aqueles nos quais os deuses se manifestam, daí sua sacralidade. Onde os deuses se manifestam há ordenação do cosmos, e a ordem estabelecida protege o homem mortal do caos exterior. A questão da experiência temporal também é relevante. O espaço mítico proporciona uma vivência temporal qualitativamente diversa daquela do tempo ordinário (CASSIRER, 2004; ELIADE, 2012; SILVA, 2002).

Eliade (2012) afirma que a revelação mais básica do sagrado é a hierofania: a manifestação de uma potência divina. Esta manifestação pode ocorrer no que é mais banal, como uma pedra, que então torna-se sagrada e passa a se distinguir do que é profano. Até mesmo as funções fisiológicas mais básicas podem se tornar palco para a hierofania. A hierofania e a consagração do local ou objeto onde ela ocorre funda a realidade e a ordem do e no cosmo. Tal espaço sagrado onde a potência divina se manifestou é, assim, um espaço mítico. A possibilidade de aparição do sagrado no que há de mais ordinário ou mesmo bizarro

é de suma importância para pensar o fenômeno pró-ana, especificamente naquilo que envolve a personificação de Ana como ente autônomo e poderoso. Se, de fato, há ali uma experiência do sagrado (este ponto será explorado no tópico 6.1), a grande surpresa é que o suporte para tal seja a apropriação criativa do imaginário que cerca a anorexia nervosa. Diz Eliade (2012): “O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa se manifestar em pedras ou árvores, por exemplo” (p. 17).

Afirma ainda, como o faz Cassirer (2004), que o espaço sagrado dos mitos é qualitativamente diferente do espaço profano que o cerca. O primeiro é significativo, enquanto o outro é inconsistente. A manifestação do sagrado funda, então, um espaço significativo que exerce função de ponto de referência, centro de orientação para ser e estar no cosmo frente a homogeneidade do espaço profano. O espaço da hierofania se torna o Centro do cosmo (ELIADE, 2012). No que diz respeito aos pró-ana, esta ideia toca simultaneamente em mais de um nível de experiência espacial: a do ciberespaço e a do próprio corpo. No corpo ciberespacial dos autores dos blogs há uma experiência preta de sentido e altamente relevante. É a partir das narrativas ali contidas que procuram organizar sua experiência e, portanto, naquelas narrativas nas quais Ana se manifesta está o centro de sua organização identitária.

[...] o homem deseja situar-se num 'centro', lá onde existe a possibilidade de comunicação com os deuses. Sua habitação é um microcosmo, e também seu corpo. A correspondência corpo-casa-cosmo impõe-se desde muito cedo.... como o Cosmos, o corpo é, em última instância, uma 'situação', um sistema de condicionamentos que se assume (ELIADE, 2012, p. 141).

Dessa maneira, a analogia cosmos-templo-habitação-corpo (virtual ou carnal) leva à compreensão de que assim como os outros espaços de experimentação, o corpo também possui janelas através das quais os deuses podem se fazer presentes. O ser humano se instala onde há hierofania, e onde há hierofania há criação e organização de mundo. Ana não é a única e nem a mais preta forma de ordenar o cosmos em vigor na contemporaneidade. Pelo contrário, no cosmo das narrativas dos blogs ela é apenas uma contraparte sombria do imaginário biomédico. Este sim possui significativa potência ordenadora e abrange extensamente a coletividade.

Também concordante com Cassirer (2004) é o entendimento de Eliade (2012) de que o espaço mítico transmite a ideia de limiar, de fronteira entre espaços. Ciberespaço, espaço mítico e corpo, enquanto abordados simbolicamente conforme aqui tem sido proposto,

se tornam limiares capazes de sustentar a função transcendente própria do símbolo, cujo objetivo último é trazer à consciência conteúdos até então ignorados ou pouco abordados por ela. Característica do limiar é a presença de entes sobrenaturais para guardá-lo (como a Ana dos blogs, as inteligências artificiais/*loa* de Gibson, o Exu das encruzilhadas, etc.) e a necessidade de se realizar sacrifícios (jejuns, privações) para atravessá-lo.

No que diz respeito ao tempo, Eliade (2012) afirma que o tempo dos mitos é de natureza reversível. “[...] o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível” (p. 64). Esta recuperação do tempo mítico se dá principalmente através dos ritos e festas. Estas, realizadas para representar eventos cruciais dos mitos, permitem que os participantes revivam, como realidade presentificada, o papel dos deuses. “Ora, parece evidente que, se o homem religioso sente necessidade de reproduzir indefinidamente os mesmos gestos exemplares, é porque deseja e se esforça por viver muito perto de seus deuses” (ELIADE, 2012, p. 81). Levando em conta que: a) Ana é personificada como ente poderoso; b) Ana é tomada como exemplo estético e comportamental para se atingir a perfeição; c) o estilo de vida pró-ana é central para os autores dos blogs; então é possível supor que se está diante de uma forma contemporânea de vivência mítica, onde o espaço mítico transpassa corpo e ciberespaço, hibridizando-os naquilo que foi chamado de corpo ciberespacial. E tudo isso é feito de modo pouco reflexivo, pouco lapidado, bizarro, caricato. Apartados da consciência, os mitos retornam ao corpo de forma sombria.

5.5 Mito ciberespacial

Para a psicologia analítica imaginário mítico é parte fundamental e permanente da psique humana. O espaço das narrativas míticas não é uma categoria atrelada a determinado momento histórico; ele permeia a vida humana mesmo no mundo contemporâneo, apesar de toda sua idolatria pela razão, ciência e tecnologia. Talvez em nenhum outro espaço humano esta presença do imaginário mítico seja mais clara que no ciberespaço. É o que pode ser percebido nesta passagem de *Count Zero*:

“Tronos e domínios”, disse Finn obscuramente. “Sim, existem coisas lá. Fantasma, vozes. Por que não? Oceanos tinham sereias, toda essa bosta, e nós temos um mar de silício, percebe? Claro, é apenas uma alucinação construída que todos nós concordamos em ter, o ciberespaço, mas qualquer

um que se conecta sabe, certamente sabe que ele é um universo inteiro. E a cada ano ele se torna um pouco mais populoso, é o que parece [...] (GIBSON, 1987, Capítulo 16, local 2240, TN)⁵⁹.

Mazis (2008) entende que a internet proporciona um espaço virtual como aqueles criados por uma boa história ao redor da fogueira desde os tempos pré-históricos ou pela tragédia encenada na Grécia antiga. Diversas características que foram percebidas no espaço mítico também estão presentes no espaço virtual: a simultaneidade, reversibilidade e não linearidade temporal, a ubiquidade espacial, a organização humana em modalidades tribais, o pensamento mítico-religioso, a ideia de espaço fronteiro ou limítrofe (e, portanto, aberto a leitura simbólica), interface ou encruzilhada entre concepções de mundo modernas e contemporâneas, local sagrado onde ocorrem hierofanias (BROTTMAN, 2008; LEMOS, 2002).

Brottman (2008) entende que é lícito comparar a compreensão geral que se tem da internet com aquela encontrada no pensamento mágico. Ambas oferecem experiências espaçotemporais e identitárias diferenciadas, ambas funcionam de forma incompreensível (“mágica”) para a grande maioria das pessoas e englobam mitologias próprias que se enriquecem com o passar das gerações, e mais: atualmente o ciberespaço é um dos principais meios através dos quais as mitologias contemporâneas se reformulam e se disseminam. Afirma ainda que o ciberespaço e a internet podem servir de suporte metafórico para se compreender até mesmo o inconsciente, visto que ambos compartilham, via imaginário mítico, algumas propriedades.

Esta perene fantasia que vê nas entrelinhas digitais do ciberespaço a presença de potências míticas não se limita aos leigos, usuários do aparato final da complexidade informática. Ao contrário, se mostra presente mesmo entre os usuários mais avançados de tal tecnologia. É que o Brottman (2008) informa nas seguintes passagens:

Acredita-se no ciberespaço, geralmente inconscientemente, como uma dimensão onírica e assombrada que, embora de maneira nenhuma separada dos trabalhos com computadores, parece obedecer suas próprias leis e possuir realidade própria. Hackers algumas vezes falam sobre ele como um tipo de Bardo – o termo usado no Livro Tibetano dos Mortos para designar o plano astral (p. 124, TN)⁶⁰.

⁵⁹ "Thrones and dominions", the Finn said obscurely. "Yeah, there's things out there. Ghosts, voices. Why not? Oceans had mermaids, all that shit, and we had a sea of silicon, see? Sure, it's just a tailored hallucination we all agreed to have, cyberspace, but anybody that jacks in knows, fucking knows it's a whole universe. And every year it gets a little more crowded, sounds like [...]".

⁶⁰ "cyberspace is believed, often unconsciously, to be a haunting and dream-like dimension that, while in no way separate from the workings of computers, seem to obey its own laws and possess its own reality. Hackers sometimes speak of it as a kind of bardo - the term used in the Tibetan Book of the Dead to designate the astral

O ciberespaço “[...] é frequentemente imaginado como um portal através do qual forças complexas, poderosas e invisíveis podem ser liberadas – forças que mesmo os 'experts' não podem entender (ou controlar), uma terra das sombras eletrônicas onde os vivos entram em contato com o mundo dos mortos” (p. 123, TN)⁶¹. O imaginário que mescla tecnologia de ponta com narrativa e pensamento mítico é, portanto, algo coletivamente compartilhado. Demonstra que o homem contemporâneo não está isento de suas raízes “arcaicas”; na verdade, elas apenas mudam sua roupagem adequando-se a cada novo paradigma sociocultural.

Nesse hibridismo, as fronteiras rígidas entre racionalidade e irracionalidade, objetividade e subjetividade, passado e presente se borram e diluem. Funda-se, nesta mais recente modalidade espacial, uma nova morada para a psique humana realizar suas transformações. O ciberespaço é uma neo encruzilhada, novo local de culto, reflexão, encontro, negociação e hospitalidade para com a alteridade. Nesta teia mundial, com a proteção fornecida pela mercurialidade virtual que torna toda e qualquer formulação impossível de ser totalmente aprisionada ou aprisionadora, é possível recombinar tramas identitárias, sociais, políticas e imaginais. Nas palavras de Lemos (2002):

Nos tempos imemoriais, a potência do imaginário era veiculada pelas narrações míticas, pelos ritos. Eles agiam como um verdadeiro *media* entre os homens e os seus universos simbólicos. Hoje, o ciberespaço funciona um pouco desta forma. Ele coloca em relação, ele incita a abolição do espaço e do tempo, ele transforma-se em lugar de culto secular e digital [...]. Paradoxalmente, a racionalidade tecnológica, herdeira da modernidade, anda lado a lado com o simbólico, o mítico, e o religioso [...]. O ciberespaço é, em consequência, uma casa da imaginação, o lugar onde se encontram racionalidade tecnológica, vitalismo social e pensamento mágico (p. 129).

A partir do que foi dito, é mais valioso, em termos de articulação conceitual, seguir por este caminho. Compreender os espaços mítico e virtual como intimamente entrelaçados facilita abordar certas peculiaridades significativas presentes nas narrativas e imaginário pró-ana, à exemplo das já citadas no presente capítulo. Além disso, é possível acrescentar a essa dupla leitura qualquer outro espaço de experimentação, como aqui se vem fazendo com o corpo biológico e com a interioridade, ainda que esta passe a ser imaginada nas superfícies. “Se nós podemos perceber que o ciberespaço é outro espaço do corpo, talvez plane”.

⁶¹ “[...] is often envisaged as a portal through which complex, powerful, and unseen forces can be unleashed – forces even 'experts' cant understand (or control), an eletronic shadowland where living people come into contact with the world of the dead”.

como aquele do espaço dos sonhos [...] então, como o sonho, ele pode se tornar uma fonte para que nosso corpo desperto chegue a descobertas e transformações” (MAZIS, 2008, p. 34, TN)⁶².

O corpo está presente no ciberespaço como um corpo estendido, e assim continua sendo veículo de trocas afetivas. O corpo como uma rede, uma teia cujos fios tocam e atravessam mundos, do virtual ao orgânico, passando pelo psíquico ou imaginal. Por mais imaterial que possa parecer, por mais que a internet possa sugerir um distanciamento entre corpo e mente, o que mais se busca nela é justamente aquelas sensações e experiências comuns ao corpo: contato, diálogo, afeto, sexo, troca, reconhecimento. Como dimensões sobrepostas e interativas, os diversos espaços de experimentação oferecem à psique laboratórios que permitem sua constante recriação e atualização (LEMOS, 2002).

⁶² “If we can realize that cyberspace is another space of the body, perhaps like that of dream space... then like the dream, it can become a source for our waking body to come to realizations and transformation”.

6 DIMENSÕES SIMBÓLICAS DAS NARRATIVAS PRÓ-ANA

6.1 Ana como ente personificado

Neste capítulo será feita a aplicação do método construtivo-sintético da psicologia analítica – conforme descrito na Metodologia – à algumas das categorias de análise extraídas a partir do estudo das narrativas pró-ana. Tal aplicação não será feita de maneira estanque, mas sim fluida, de modo que poderá se transitar entre elas dentro das sessões propostas. As descrições das cinco categorias se encontram no capítulo 4: *Personificação*; *Quantitativa*; *Repúdio a Gordura*; *Solidariedade* e *Motivacional*.

É comum que nas narrativas pró-ana o conjunto de práticas, ideias e ideais que visam o emagrecimento e, conseqüentemente, a “perfeição”, seja personificado na forma de Ana: sujeito ao qual são redigidas cartas, preces, súplicas, pedidos de desculpa, promessas e agradecimentos (LIRA, 2006; OVERBEKE, 2008; REIS & SILVEIRA JR, 2009). Ana aparece entrelaçada às imagens *Motivacionais*, isto é, fotos de modelos famosas ou mesmo de mulheres desconhecidas que possuem aparência longilínea e magérrima. Eis alguns exemplos deste tratamento personificado, extraídos dos blogs estudados:

- “A ana me xinga, me chama de feia, gorda...Não sei mais o que faço” (<http://anamiarock.blogspot.com.br>, acesso em 21/01/2013).
- “Peço perdão à Ana porque a deixei um pouco de lado por um longo tempo” (<http://justmakemeskinandbones.blogspot.com.br>, acesso em 09/09/2012).

Seria essa tendência à personificação mero capricho linguístico compartilhado e imitado pelos autores dos blogs? Buscando outras possíveis respostas para essa pergunta, que não uma rápida afirmativa, antes de dar sequência ao método proposto, será explicitado o que a psicologia analítica entende a respeito do personificar. Pieri (2002) descreve o personificar como “[...] processo espontâneo e involuntário da psique através do qual os motivos e os complexos psíquicos são transformados em imagens personificadas [...]” (p. 383). Tal descrição é similar a dada por Hillman (2010), outro expoente da psicologia analítica, que entende o “[...] personificar para denominar a atitude psicológica básica – a experienciada

espontânea, o olhar e o falar das configurações da existência enquanto presenças psíquicas [...]” (p. 59). Este processo facilita a distinção entre Ego e alteridade, e proporciona diálogo entre ambos em nível humanizado. Por “nível humanizado” entenda-se aquele tipo de relação fundada no que Maffesoli (2005) chama de razão sensível, isto é, um tipo de compreensão que vai além do mero uso de conceitos e se enraíza no afeto e naquilo que é vivido, na empiria da existência.

O personificar não apenas ajuda a discriminação; ele também oferece uma outra via de amorosidade, de imaginação das coisas numa forma pessoal de modo que podemos ter acesso a elas com nossos corações. As palavras com letras maiúsculas encontram-se carregadas de afeto, elas saltam para fora de suas sentenças e tornam-se imagens (HILLMAN, 2010, p. 63).

O personificar, ao dar corpo e voz a conteúdos psíquicos, coletivos ou subjetivos, conscientes ou não, evidencia, torna relacional e portanto integrável, aqueles aspectos da psique que até então se encontravam além da compreensão consciente. Ao se relacionar com estes Outros, o Ego se torna relativo. O Ego não deve ser entendido apenas a partir da ideia de uma subjetividade; mais que isso, Ego significa a *fantasia* de unidade: uma pessoa, uma verdade, um olhar, uma resposta (HILLMAN, 2010; JUNG, 2011; PIERI, 2002). O investimento de energia psíquica necessário para que um conteúdo psíquico seja personificado faz com que ele exerça significativa influência sobre o Ego – daí o relacionamento com Ana muitas vezes ganhar contornos mítico-religiosos. É justamente sobre esta peculiaridade – o relacionamento com Ana como se esta fosse espécie de ente sobrenatural (LIRA, 2006; OVERBEKE, 2008; REIS & SILVEIRA JR, 2009) – que primeiro serão exploradas as dimensões simbólicas das narrativas pró-ana.

No estudo dos blogs pró-ana percebe-se um discurso cuja tônica em muito lembra àquele proferido pelo pensamento cristão, em especial o encontrado nos primeiros séculos do mesmo. Tal discurso contém ideias relativas ao pecado, ao ascetismo como via para um estado de maior satisfação, ao repúdio da materialidade do corpo (repúdio focal: a gordura é o alvo; os ossos, por outro lado, são elementos muitas vezes exaltados), ao auto-sacrifício, à disciplina e à presença constante de pensamentos impuros a serem combatidos e a existência de um ente ora amigável e cooperativo, ora severo e punitivo. Em ambos imaginários (pró-ana e cristão) há uma meta a ser alcançada, e para isso o indivíduo deve se dedicar intensamente e exercer sobre si constante vigilância. Há, igualmente, um sentimento de ser o portador de algo impuro, algo a ser expurgado para alcançar um estado ideal de graça.

Nesse sentido, com base na leitura que Tarnas (1999) faz da visão de mundo

cristã, observou-se analogias imagísticas entre ela e as narrativas encontradas em blogs pró-ana. Tal exercício é relevante, visto que “Até hoje, de maneiras menos evidentes, mas não menos significativas, a visão de mundo cristã continua a afetar – ela realmente permeia – a psique cultural do Ocidente, mesmo em seus aspectos mais leigos” (TARNAS, 1999, p. 111). Hillman, em sua obra *A terrible love of war* (2004), compartilha essa mesma ideia. Diz o autor:

Nós não podemos escapar de dois mil anos de história, porque nós somos história encarnada, cada um de nós arremessado nas margens Ocidentais do aqui e agora por ondas violentas de tempos atrás. Nós podemos não admitir o aperto do Cristianismo em nossa psique, porém o que mais é a inconsciência coletiva se não padrões emocionais arraigados e pensamentos desconhecidos que nos preenchem com os preconceitos que preferimos conceber como escolhas? (p. 191, TN)⁶³

Tarnas e Hillman mostram como é praticamente impossível se desvencilhar do imaginário cristão que recobre a visão de mundo ocidental. A lente do cristianismo está sempre presente, variando apenas seu grau de intensidade. Pode se manifestar explicitamente, como no culto propriamente dito, mas sua presença também pode se dar de forma insidiosa, subterrânea, como pode ser entendido o caso pró-ana. Após explicitar as ideias de Tarnas e sua relação com o discurso pró-ana, apresentar-se-á o que Jung pensa a respeito da questão da religiosidade. O pensamento de Jung servirá como parâmetro, no sentido de apontar ou não para a validade de se pensar o fenômeno pró-ana como promotor de um tipo de expressão *como se* fosse religiosa. A ideia é investigar a validade daquilo que os pró-ana costumam dizer: que “ser Ana” não é simplesmente sinônimo de possuir um distúrbio alimentar, mas sim um compromisso com a busca por um estado que qualificam como “perfeição”.

Inicialmente, Tarnas (1999) transcorre a respeito das características históricas que propiciaram a propagação do pensamento cristão em seus primeiros anos. Era um momento em que a religião judaica, berço da fé cristã, encontrava-se sob julgo do Império Romano, e este, por sua vez, transpassado pela herança filosófica grega. Neste contexto, a pregação universalista do apóstolo Paulo ia ao encontro do universalismo do Império Romano “[...] cujas leis transcendiam todas as nacionalidades e fronteiras políticas anteriores, concedendo cidadania e direitos aos povos conquistados equivalentes aos dos romanos” (p. 119). A vida

⁶³ “We cannot escape two thousand years of history, because we are history incarnated, each one of us thrown up on the Western shores of here and now by violent waves of long ago. We may not admit the grip of Christianity on our psyche, but what else is collective unconsciousness but the ingrained emotional patterns and unthought thoughts that fill us with the prejudices we prefer to conceive as choices?”

cosmopolita proporcionada pela *Pax Romana*⁶⁴, as estradas, navegações e comércio – para citar apenas alguns fatores – uniam os povos do Mediterrâneo, propiciando o livre fluxo dos pregadores cristãos.

Há no fenômeno pró-ana um fator histórico relevante no que diz respeito a universalidade espacial de sua propagação: a existência da internet, um império virtual que, assim como Roma, transcende nacionalidades e fronteiras e concede cidadania a todos que possuam o aparato necessário para acessá-la. Sem a possibilidade de navegar neste *médium* tecnológico, talvez “Ana” jamais passasse de um evento local, restrito, o que provavelmente ocorreu com diversos movimentos humanos ao longo da história. Vê-se, portanto, que assim como “A cristandade oferecia à Humanidade um lar universal, uma comunidade permanente e um estilo de vida claramente definido” (TARNAS, 1999, p. 130), algo semelhante ocorre com o fenômeno pró-ana: possuem um “lar Universal” (a internet), uma “comunidade permanente” (os diversos fóruns, blogs, etc) e um “estilo de vida claramente definido” (jejuns, atenção extrema com o peso, dietas, etc).

Esperamos que todos aqui consigam atingir seus objetivos e possam sempre ajudar, sendo Anas/Mias ou não. Existem muitas pessoas no fórum que não possuem doença alguma, apenas reconhecem nossa força de vontade. Estas pessoas também serão respeitadas dentro do que respeitarem o restante (<http://confissoesana.livre-forum.com>. Acesso: 04/04/2012).

Uma outra questão importantíssima que facilitou a propagação da visão de mundo cristã, de acordo com Tarnas (1999), foi a ressonância que essa visão encontrou – e construiu – com ideias filosóficas do mundo grego, em especial as socráticas e platônicas. A identificação de Cristo com o *Logos*, por exemplo, foi um importante mediador desse processo. Assim como Cristo, “O *Logos* universal da filosofia grega transcendia todas as oposições e imperfeições aparentes [...] era potencialmente disponível a todos os indivíduos de qualquer nação ou povo” (TARNAS, 1999, p. 119). O “espírito da época” favorecia a infiltração do pensamento cristão no Império Romano. Atualmente, além de um fator espacial, há um substrato imaginal fértil para o desenvolvimento do discurso pró-ana? Ora, é possível perceber na sociedade contemporânea um enaltecimento do corpo, dos cuidados com a saúde, da beleza e da juventude.

Esse imperativo da saúde incita à obsessão atual pelo cuidado do corpo e à

⁶⁴ Estado de relativa tranquilidade no mundo Mediterrâneo, do reinado de Augustus (27 A.C.– D.C. 14) ao de Marcus Aurelius (A.C. 161–180) (Encyclopedia Britannica, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/447447/Pax-Romana>. Acesso em 22/03/2012).

procura por estilos de vida saudáveis, processos que alguns autores referem como *bodyism* e *healthism* [...] tal imperativo chega a adquirir tons agressivos, com um certo 'terrorismo visual' que vai se intensificando nas campanhas e propagandas (SIBILIA, 2002, p. 199).

A respeito do culto à saúde ou *healthism* (uma tradução aproximada seria “saudísmo”) diz Skrabanek (1998):

Na versão fraca do *healthism*, como encontrada nas democracias Ocidentais, o estado vai além da educação e informação no que diz respeito à saúde e usa propaganda e várias formas de coerção para estabelecer normas de um 'estilo de vida saudável' para todos. Atividades humanas são divididas em aprovadas e desaprovadas, saudáveis e não saudáveis [...]. Comportamento irresponsável [...] pode ser estendido desde a não ir regularmente a check-ups médicos, comer comida 'não saudável', ou não participar de um esporte (p. 15, TN)⁶⁵.

Em seu estudo sobre as culturas de massa do século XX, Morin (1984) detectou esta mesma constelação de ideias regendo o imaginário social. Eis o que Morin chama de cultura de massa: as sociedades atuais são policulturais, no sentido de que núcleos culturais distintos (estado, religião), cada um com natureza e dinâmica própria, coexistem e são mutuamente influenciados. A cultura de massa – a primeira cultura global da história – seria, então, um desses núcleos, mas com um diferencial: não é autônoma. Ela se reveste das demais, e por elas é revestida. É maciçamente produzida e propagada, assim como destinada a uma massa de indivíduos. A respeito da questão do foco no corpo, Morin aponta para a nova trindade desta cultura: o amor, a beleza e a juventude. Diz o sociólogo:

A mulher modelo desenvolvida pela cultura de massa tem a aparência da boneca do amor. As publicidades, os conselhos estão orientados de modo bastante preciso para os caracteres sexuais secundários (cabelos, peitos, boca, olhos), para os atributos eróticos [...] para um ideal de beleza delgado, esbelto – quadris, ancas, pernas (1984, p. 141).

Assim, a cultura de massa, com seu *healthism* e sua tríade jovem, bela e sedutora, toma o corpo como local privilegiado. Sendo o corpo o altar onde “Ana” se manifesta, é coerente supor que a resposta para a pergunta antes feita seja afirmativa: há sim, na atualidade, no “espírito da época”, um substrato imaginal propício para o desenvolvimento do

⁶⁵ “In the weak version of healthism, as encountered in Western democracies, the state goes beyond education and information on matters of health and uses propaganda and various forms of coercion to establish norms of a 'healthy lifestyle' for all. Human activities are divided into approved and disapproved, healthy and unhealthy [...] Irresponsible behavior [...] can be extended to not going for regular medical check-ups, eating 'unhealthy' food, or not participating in sport”.

discurso pró-ana. Eis a marca do *healthism* expressa nas palavras de uma pró-ana:

Minha mãe está me mostrando uns vídeos sobre a Anna, sobre o que as pessoas pensam sobre ela e eu... Só sinto vontade de chorar, porque não consigo vê-la desse jeito, como se fosse uma prisão; a vejo de uma forma tão diferente, é liberdade, pra ser feliz. E que (perdoem a expressão) se fodam os hipócritas, aparência importa sim. Não to dizendo que é justo, mas é real. O mundo não te aceita se você for diferente, você se fode se é diferente, o mundo te julga o tempo inteiro e por mais que você tente ignorar tudo isso, você sabe que é verdade e que as coisas não vão mudar se você não mudar. (<http://withanna.blogspot.com.br>, acesso em 03/01/13).

Da mesma forma que Cristo obteve espaço ao ser identificado com o *Logos*, Ana ganha terreno no atual culto ao corpo e à saúde. Apesar dos pontos em comum entre *Logos* e Cristo, haviam discrepâncias que terminaram fortalecendo a visão cristã. Uma delas diz respeito ao modo de se relacionar com as ideias. O relacionamento com um *Logos* cósmico era deveras abstrato, enquanto a experiência do Cristo era pessoal, íntima, relativamente direta. Observa-se o mesmo tipo de relacionamento dos pró-ana com Ana. Ela é tratada como um ente autônomo, com o qual é possível manter um diálogo direto, capaz de ouvir súplicas e reclamações. Ana não apenas “escuta” suas seguidoras como também se comunica diretamente com elas. Eis um exemplo retirado de um trecho da “Carta da Ana”:

Carta da Ana

Querida Leitora,
Permita me apresentar. Meu nome, ou como sou chamada, pelos também chamados 'doutores' Anorexia. Anorexia Nervosa e meu nome completo, mas você pode me chamar de Ana. Felizmente nos podemos nos tornar grandes parceiras. No decorrer do tempo, eu vou investir muito tempo em você, e eu espero o mesmo de você [...].
Com sinceridade.
Anna
(<http://justmakemeskinandbones.blogspot.com.br>, acesso em 07/11/2012).

Tarnas (1999) mostra que, à medida que a visão de mundo cristã se desenvolvia e se disseminava, o suporte racional-filosófico grego que esta inicialmente utilizou foi paulatinamente sendo colocado em segundo plano. Pouco a pouco, a fé suplantava o *Logos*. “[...] a Fé era o primeiro meio para compreender-se o profundo significado de tudo; a Razão ocupava um distante segundo lugar. Para Agostinho, a conversão foi uma superação de suas sofisticadas pretensões intelectuais e uma humilde adoção da fé cristã” (TARNAS, 1999, p. 132). O culto à saúde e à boa forma pode ter sido um dos pilares nos quais o fenômeno pró-

ana encontrou amparo para se desenvolver, mas os pró-ana destacam-se do *healthism* a partir do momento em que sua prioridade não é saúde, nem a estética ligada à musculatura bem definida, pele bronzeada, bem hidratada, etc. – o foco é o peso, e esse peso é o mínimo necessário para abrigar a vida. “Mulheres perfeitas não comem massa.. comem apenas para sobreviver” (<http://ossosdeanjo.blogspot.com.br>, Acesso: 03/01/13). Na evolução da visão cristã, a fé suplanta a razão. Nas narrativas pró-ana, a magreza perfeita suplanta a saúde e a estética como ditadas pela cultura de massa.

Com a queda da importância do *Logos* no mundo antigo, o pensamento filosófico, que no fim da era romana já estava enfraquecido, decaiu na proporção inversa em que o fervor da fé se consolidou. A emergente visão cristã não sentia nenhuma necessidade em se ater ao mundo da matéria, já que a realidade última estava no Reino dos Céus, lar do espírito (TARNAS, 1999). Os pró-ana apresentam semelhante desdém pelo mundo sensorial: alimentos e corpo são minimamente necessários. Dos primeiros, basta o essencial para a manutenção basal do segundo. O único elemento corporal que é admirado é aquele último, que permanece por longo tempo após a morte: os ossos. “É uma tortura vivermos no corpo em que vivemos, as vezes sinto que não faço parte dele. Queria que tivesse um zíper para tirar essa capa e ficar só os ossos” (<http://withanna.blogspot.com.br>, acesso em 03/01/2013).

Por fim, um aspecto característico da divindade cristã (em especial do Velho Testamento, mas, de maneira geral, de toda divindade dos cultos monoteístas) é o fato de abrigar em si tanto a possibilidade do amor supremo quanto da cólera (como bem testemunhou Jó). Temido e amado, este deus exige atenção constante de seus adoradores. Ele é o ponto central de toda atividade e o objetivo maior da vida humana; ideia que foi se consolidando com intensidade cada vez maior à medida que a filosofia grega, centralizada na razão como mediadora para a compreensão do mundo, perdia força para fé. “A entrega do Homem ao divino era a única prioridade existencial. Tudo o mais era vaidade. O martírio, entrega última em um indivíduo a Deus, representava o mais elevado ideal cristão” (TARNAS, 1999, p. 135). Essas características – capacidade paradoxal de prover tanto alegria quanto angústia e ser o núcleo máximo da vida humana – também mostram-se presentes no discurso pró-ana. A respeito da convivência com Ana, diz a criadora do blog “Amiga Ana”:

Talvez não tenha sido uma escolha, foi minha salvação. Em meio ao caos que a minha vida estava eu a encontrei, não me pediu nada em troca e me ofereceu apoio, força e determinação, a ANA apareceu como um milagre. Eu conheci o doce veneno do pecado, do fracasso. Hoje conheço o sabor amargo do antídoto (<http://foranymia.blogspot.com.br>, acesso em 14/01/2013).

A exposição feita até aqui através do paralelo do imaginário contido nas narrativas pró-ana com práticas religiosas cristãs, tendo em mente a categoria *Personificação*, leva a pensar no quanto Ana e as práticas que envolvem o relacionamento dos autores dos blogs com este ente possuem traços que podem ser compreendidos *como se* fossem religiosos, ou mítico-religiosos. Mas o que é a religiosidade? Seguindo a proposta deste estudo, agora será exposta a maneira como Jung pensa o fenômeno religioso.

Em primeiro lugar, é importante dizer que Jung (1978) afirma que a religiosidade é um instinto do ser humano, no sentido do Ego intuir que faz parte de algo que o transcende – a psique inconsciente e as diversas imagens que podem vir a representar sua totalidade. Jung também faz uma importante diferenciação entre “confissão” e “religião”. “Confissões” são corpos religiosos oficiais, bem definidos e delimitados: a Igreja Católica, o Protestantismo, etc. Por religião o autor entende aquilo que proporciona um meio de re-ligar o indivíduo com a própria psique, uma via de diálogo entre o sujeito e a alteridade. De acordo com Jung (1978), religião é

[...] uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de 'numinoso', isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador.... O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência (Jung, p. 9).

Acurada e conscienciosa observação de qualquer coisa, visível ou não, que surge espontaneamente na consciência e toma um indivíduo, passando a ser o centro de sua existência a ponto de se tornar o valor supremo, organizador e produtor de sentido para sua vida. Essas características podem ser condensadas na ideia de “numinoso”. Assim, o numinoso é o sentido existencial principal. “Qualquer atitude absoluta é sempre uma atitude religiosa, e onde quer que o homem se torne absoluto, aí se pode ver sua religião” (JUNG, 2011, p. 57). O indivíduo vê neste algo absoluto o caminho para a realização de suas metas, e passa a se dedicar com total empenho para atingi-las. Estes fatores numinosos costumam ser

[...] concebidos como 'potências': espíritos, demônios, leis, ideias, ideais ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração [...] (JUNG, 1978, p. 10).

Poder, perigo e utilidade são algumas das sensações que os pró-ana descrevem quando estão dialogando com Ana, refletindo sobre ou exercendo suas práticas. O poder, na forma da força de vontade para sustentar a fome; o perigo, da depleção calórica e do flerte com características consideradas patológicas; a utilidade, de possuir um meio de emagrecer e com isso obter todas as benesses sociais atreladas a posse do corpo magro. A seguir, apresenta-se diversos trechos de diferentes blogs pró-ana onde tais ideias podem ser observadas:

- “A Ana é uma inspiração... É vida... Ela nos escolheu... Por isso temos que nos dedicar, lutar e conseguir a perfeição...” (<http://anna-annaf.blogspot.com.br/2012/03/estou-de-volta.html>, acesso em 04/04/2012).
- “A Anna faz-me feliz. É com ela que quero ficar para todo o sempre e se morrer ela vai estar comigo onde quer que eu esteja. Pois sei que ela nunca me abandonará, em qualquer que sejam as circunstâncias que for. Amo-a e quero fazer de tudo para a ter sempre comigo” (<http://ana-mia2011.blogspot.com.br/2012/01/1-ano-ja.html>, acesso em 03/04/2012).

Ser Ana e Mia é um ideal de vida, a ser buscado custe o que custar, e não se importando com o que vão falar, porque vale todos os sofrimentos: a fome, os laxantes, o vômito, a solidão, a fraqueza, tudo. Não estou incentivando ninguém, ser pró Ana e mia é uma escolha séria, somente para quem busca e deseja atingir a perfeição, cuja posse recompensa todo e qualquer sacrifício, e não é impossível; é a verdadeira liberdade, reservada àquelas que ousam sonhar alto e se empenhar na busca dos seus sonhos (<http://jeitoanamiadeser.blogspot.com.br>, acesso em 10/04/2012).

Ana e Mia são caminhos para chegar a perfeição. Ser Ana ou Mia significa querer a perfeição. A perfeição é física, mental e espiritual. Temos sonhos, e não é fácil cumpri-los quando a sociedade acha que estamos doentes ao tomar esse caminho. As páginas pro-ana e pro-mia, assim como os grupos, não são pro-enfermedade, nem pro-morte. Simplesmente são pro-perfeição. Queremos nos sentir orgulhosas e representar a perfeição, e vamos conseguir. O fim justifica os meios, e é isso que vamos fazer. Somos fortes, e vamos conseguir, porque Ana e Mia não são "assa sinas", como as chamam, são a vontade que nos guia ao triunfo, a felicidade e ao cumprimento dos nossos sonhos (<http://mecomoamim.blogdiario.com/1225726080/a-verdade-de-ana-e-mia>, acesso em 03/04/2012).

A partir deste material se pode compreender a atitude pró-ana como possuidora de

características mítico-religiosas. Afinal, “Poderíamos até mesmo defender a experiência religiosa como aquela que se caracteriza por seu extremo valor, independentemente de seu conteúdo” (JUNG, 1978, p. 67). De acordo com suas narrativas, os pró-ana se dedicam intensamente àquilo que entendem como o melhor caminho possível para a “perfeição”, tanto do corpo quanto da alma, visto que a alma para eles está plasmada na materialidade do corpo. Tal caminho envolve o diálogo com uma potência personificada como Ana. Ana não apenas dita quais são as práticas e o comportamento que devem ser adotados rumo à perfeição, como também é capaz de ajudar ou punir, amar ou causar temor àqueles que se desviam do caminho. O imaginário pró-ana e sua inserção ciberespacial fornecem um “lar universal”, multicultural e sem fronteiras. O ente Ana está em sintonia com o espírito deste início de século XXI, ainda que tal sintonia seja muitas vezes paradoxal: é um complexo que engloba ideias a respeito de corpo e aparência como foco de construção identitária; saúde, medicalização e psicopatologia; importância da força de vontade e autocontrole; lipofobia e estética. Nas palavras de Jung (1978), “[...] toda religião que se enraíza na história de um povo é uma manifestação de sua psicologia [...]” (JUNG, p. 85).

6.2 Cultos marginais

A próxima categoria de análise a ser estudada por via construtivo-sintética é a chamada *Repúdio à gordura*, ou aquilo que Sibilia (2002) identifica como *lipofobia*: um pavor às formas, imagens e texturas que remetam à adiposidade presente nos corpos, que então devem ser evitadas ou aniquiladas através de práticas de ascese nas quais o fim tende a justificar os meios. Diz a autora que “[...] essas ânsias de superar as limitações do corpo material provocam uma certa repugnância pelo orgânico em geral, uma espécie de aversão pela viscosidade do corpo biológico [...]. Surge, então, o imperativo do *upgrade* tecnocientífico” (SIBILIA, 2002, p. 86). Tendo estas ideias em mente, seguem alguns trechos significativos retirados de blogs que demonstram o repúdio à gordura:

- “A comida não me leva a ser bonita mais sim uma GORDA NOJENTA , uma pessoa rejeitada e asquerosa, pessoas que ocupam mais espaço e fracas!” (<http://jeitoanamiadeser.blogspot.com.br/2012/02/comer-ou-nao.html>, acesso em 10/04/2012).

- “tenho vontade de corta minha barriga, abri minha garganta e tira tudo de dentro, eh como se a comida fosse um liquido que vai grudando em todo meu corpo e me fazendo ficar gorda instantaneamente” (<http://anna-mylifestyle.blogspot.com.br>, acesso em 20/07/2012).
- “Agora estou escrevendo no blog enquanto minha barriga ronca pedindo comida, que ódio... pra que? pra alimentar minhas banhas nojentas?” (<http://anna-annaf.blogspot.com.br/2012/02/pensando-e-pensando.html>, acesso em 05/04/2012).

Para explorar a ideia de lipofobia em relação ao imaginário pró-ana, primeiramente será abordado o mito de Prometeu e os cultos sectários em relação a religião cívica na Grécia antiga, conforme relatado por Vernant (2006).

Prometeu instituiu o primeiro sacrifício. Naquele tempo, homens e deuses viviam juntos e nenhum deles conhecia a morte, a velhice ou as doença. Zeus, tendo vencido os Titãs, conseguido o domínio do mundo e feito a repartição deste entre os demais deuses, decidiu que era hora de também traçar as fronteiras que separariam a raça dos deuses da dos homens. Prometeu é então incumbido desta tarefa, e a realiza através de um ritual sacrificial no qual abate um boi e, de seus pedaços cortados, separa duas porções. Esta partilha tem como função demonstrar simbólica e ritualisticamente o que doravante caberia aos deuses e aos homens. Tem-se aqui o ritual sacrificial e a partilha dos pedaços do animal imolado como aquilo que define limites, separa, segrega. Prometeu, no entanto, num ato de rebeldia contra Zeus, faz com que a partilha se torne uma armadilha à favor da humanidade. Numa das partes esconde, sob uma camada de aspecto atraente, apenas os ossos. Em outra coloca todas as partes comestíveis do animal, porém escondidas sob couro e vísceras pouco nobres. Zeus é quem deve escolher a parcela dos deuses. O senhor do Olimpo percebe o artil, mas age como se nada soubesse. Escolhe a porção que contém os ossos, e assim fica reservado aos homens a porção que encobre as carnes. O que Prometeu não sabia é que, ao dar a carne para os homens se alimentarem, condenava-os à finitude e perpétua necessidade de ingerir seres mortos para sobreviver.

Ao comerem a carne, os humanos assinam sua sentença de morte.
Dominados pela lei do ventre, doravante irão comportar-se como todos os

animais [...] se (os homens) têm essa imperiosa necessidade de alimento, é que sua fome jamais mitigada, sempre renascente, é a marca de uma criatura cujas forças pouco a pouco se desgastam e se esgotam, uma criatura condenada à fadiga, ao envelhecimento e à morte (VERNANT, 2006, p. 63).

Os deuses, por outro lado, são capazes de viver apenas dos vapores e perfumes que se erguem da queima dos ossos. Não são tocados por nada que é perecível; são *athanatói*, imortais. Não é esse o sonho de todo pró-ana, sobreviver não da carne, pesada em sua materialidade e adiposidade, mas apenas de vapores e perfumes, tal como uma borboleta – apelido comumente utilizado entre elas? Seria a busca pela perfeição corporal (que é neste imaginário o mesmo que perfeição espiritual) um modo de reverter a mortalidade humana, um desejo fáustico de deixar a condição limitada inerente ao ser humano e voltar a um estado divino? Em caso afirmativo, o que os pró-ana fariam seria espécie de hipérbole (ou caricatura) de um desejo que é compartilhado pela consciência coletiva via imaginário científico: o de superar a fragilidade, perecibilidade e os limites do ser humano. Esta fantasia de superação das “fraquezas” humanas através da ciência terminaria por criar um novo ser, um “homem pós-orgânico” (SIBILIA, 2002). Porém, ao fazer desta ideia uma caricatura, os pró-ana funcionam como um analisador, denunciando sua dimensão tragicômica e absurda.

Também se pode imaginar que os pró-ana fundam um outro modo de relacionamento com o numinoso, uma outra modalidade ritual que difere da originalmente estabelecida e comumente aceita. O ritual instituído por Prometeu marca a separação entre deuses e homens, mas, por outro lado, é a única maneira que os homens possuem de manter algum tipo de contato com os deuses. O rito sacrificial é um importante elemento na manutenção da coesão da sociedade grega, visto que é um dos elos que unem um mosaico de experiências a respeito de elementos cívico-religiosos essencialmente polimorfos. O ritual de sacrifício seguido de celebração e alimentação tinha também a função de fortalecer a comunhão social, tornando os cidadãos unidos e iguais entre si. Mas nem sempre o ritual era feito da maneira padronizada.

Há casos em que oferendas desse tipo [...] assumem um caráter de nítida oposição à prática corrente. Considerados sacrifícios 'puros', contrariamente àqueles que implicam a execução de um ser vivo, servirão de modelo a correntes sectárias. [...] rejeitando como ímpio o sacrifício cruento, irão distinguir-se do culto oficial e parecerão estranhos à religião cívica (VERNANT, 2006, p. 54-55).

Ao lado do culto público do sacrifício havia na Grécia antiga outros grupos mais

ou menos marginais, cujas práticas desviantes denotavam outras formas de se estabelecer contato com os deuses. Tais formas alternativas eram, na maioria das vezes, de cunho mais intimista e individual do que aquelas oferecidas ao público. A integração e aceitação destes cultos alternativos pela sociedade grega variava de total aceitação ao completo banimento. Nesse sentido, Vernant (2006) divide os cultos gregos marginais em três grupos principais, cada um com propósito e natureza diferentes. São eles: os mistérios (cujo principal representante é o de Elêusis; secreto, iniciático, oficialmente reconhecido pela cidade), o dionisismo (cultos que, apesar de integrarem a religião cívica com festas determinadas, inserem na mesma uma vivência ímpar de possessão e transe coletivo) e o orfismo (pouco estruturado, valoriza a leitura de determinados livros sagrados cuja autoria é atribuída a Orfeu, apresenta cultistas andarilhos cuja pregação diz respeito a estilos de vida bem diferentes do padrão grego). O dionisismo, em especial

[...] não se situa ao lado da religião cívica para prolongá-la. Ele exprime o reconhecimento oficial, por parte da cidade, de uma religião que, sob muitos aspectos, escapa à cidade, contradizendo-a e ultrapassando-a. Instala no centro da vida pública comportamentos religiosos, que, sob forma alusiva, simbólica ou de maneira aberta, apresentam aspectos de excentricidade (VERNANT, 2006, p. 76-77).

Dioniso é um deus que representa o estrangeiro, o Outro. É um ser fragmentário que vem de fora e abala a ordem padronizada e estabelecida. Ele não pode ser contido, pois sempre muda de forma e escapa.

À maneira de um ilusionista, joga com as aparências, embaralha as fronteiras entre o fantástico e o real. Ubiquitário, nunca está ali onde está, sempre presente ao mesmo tempo aqui, alhures e em lugar algum. Assim que ele aparece, as categorias distintas, que dão coerência e racionalidade ao mundo, esfumam-se, fundem-se e passam de umas para outras [...] (VERNANT, 2006, p.77).

Ana, assim como Dioniso, vem de um outro mundo (ao mesmo tempo, hibridizado com este mundo): o ciberespaço. Fragmenta a ordem: a ordem dos esquemas diagnósticos, dos manuais médicos, do que é saudável e do que é prejudicial, do real e do simulado. Ana não pode ser contida: nada é mais flexível e mercurial do que o ciberespaço; proíbe-se um blog, outro é criado ou o mesmo simplesmente muda de endereço eletrônico. Ana joga com as aparências: de um lado, quem é e como é de fato o autor do blog; de outro, quem é e como ele narra ser. A cada novo blog a possibilidade de um novo “perfil”, um novo

nome, nova idade, novo corpo, novas medidas, nova origem. Ana é ubiqüitária: pode estar lá, presencialmente conectada ao ciberespaço através do autor, mas também pode não estar conectada e ser representada apenas por seu “avatar” virtual, ou até mesmo por um simples programa que simula a presença humana (“bot”, abreviação de “robot”, ou robô). Além disso, os pró-ana se constituem, nesse sentido, como um grupo que promove um culto e um rito diferenciado e proscrito em relação a duas significativas “divindades” do culto oficial contemporâneo: a beleza e a saúde.

A Grécia antiga reconhecia a importância de aceitar e integrar o dionisismo, esse Outro, estranho e perturbador. Toda a diferença inerente ao culto a Dioniso, por mais pernicioso ao *status quo* que possa parecer, se torna relativamente inócua caso o dionisismo seja reconhecido e aceito – em outras palavras, caso seja tomado conscientemente pela cidade e seus governantes.

Para que se revele benéfica em sua doçura essa Potência de estranheza, cuja irrepreensível exuberância, cujo dinamismo invasor parecem ameaçar o equilíbrio da religião cívica, é necessário que a cidade acolha Dioniso, reconheça-o como seu, garanta-lhe ao lado dos outros deuses um lugar no culto público (VERNANT, 2006, p.79).

Em suma, “[...] trata-se, pela integração de Dioniso à cidade e a religião desta, de instalar o Outro, com todas as honras, no centro do dispositivo social” (VERNANT, 2006, p.80). Este Outro que, como análogo e manifestação do deus, é sempre múltiplo, ambíguo, conflitante. Faz-se necessário reconhecê-lo constantemente, pois de outra forma se transveste de Estranho, e este, ao se deparar com portas fechadas, assume o papel de invasor, bárbaro, saqueador, inimigo, monstro, sintoma a ser combatido, curado e vencido. Esta reflexão a respeito do discrepante, das outras vozes que precisam ser ouvidas, não é o que se observa na sociedade contemporânea em relação a esse culto dissonante autointitulado pró-ana. Conforme se vem afirmando, este grupo é mais comumente hostilizado que compreendido. Esta hostilidade em detrimento de um acolhimento hospitaleiro impede que qualquer novidade semântica seja extraída das narrativas pró-ana e integrada no imaginário e consciência coletiva, privando-a assim da possibilidade de refletir sobre e reestruturar os seus próprios conteúdos.

6.3 Corpo quantificado

Outra categoria de análise criada a partir das narrativas pró-ana é a que diz respeito a quantificação da experiência corporal e alimentar: peso, medidas corporais, calorias ingeridas, perdidas, queimadas e contidas em cada alimento: uma verdadeira ditadura dos números. Ser pró-ana é estar atento às mínimas variações numéricas do corpo e, de certa forma, é dar atenção às variações numéricas da alma rumo à perfeição. Eis um exemplo: “Atualmente... 1,59 / 50 kgs IMC 19.78 = gorda. 1,59 / 44kgs IMC 17.4 = meu sonho e minha futura realidade. Acho que se eu começar a calcular IMC ao invés de só ver quanto estou pesando, será melhor, vou fazer isso. Preciso perder então 2.38 de IMC, essa é a minha meta” (<http://justmakemeskinandbones.blogspot.com.br>, acesso em 05/05/2012).

Tomar os números como o fundamento universal foi uma ideia central para os Pitagóricos (ABBAGNANO, 2007) e, com maior ou menor intensidade, esta ideia ainda permeia o imaginário científico contemporâneo. Os números do eletrocardiograma como sendo o mesmo que o órgão coração; o peso do corpo como espécie de nota avaliatória do valor social deste; o índice de álcool apontado pelo ponteiro do bafômetro como a embriaguez (ou não) do sujeito testado. Mas talvez seja no cinema que o imaginário do homem traduzido em números fique mais claro. “Um filme retrata a mitologia de uma era. Ele é um mito compartilhado, um sonho desperto cultural [...]”⁶⁶ (ROMANYSHYN, 1989, p. 19, TN). Portanto é válido buscar nesses mitos contemporâneos esta ideia culturalmente partilhada.

Nesse sentido, o filme *Matrix* (1999), longa de ficção científica dos irmãos Wachowski, foi um marco no imaginário coletivo do final do século XX. A trama do filme gira em torno de Anderson, um sujeito solitário e pacato que trabalha para uma firma de informática, mas que também mantém uma segunda identidade conhecida como Neo, um *hacker*. Neo sente-se constantemente perturbado. Intui que de alguma forma a realidade não é aquilo que parece ser. Quando Morpheus – um outro hacker considerado o homem mais perigoso do mundo – o procura, Neo fica sabendo que a realidade é na verdade uma Matriz digital: uma simulação do mundo gerada por supercomputadores e que toda humanidade está permanentemente e inconscientemente conectada a ela, de forma que os humanos são escravos de máquinas providas de inteligência artificial e prestam para um único propósito: fornecer bioenergia para as máquinas. Vivem num “sonho” gerado pela Matriz, enquanto a realidade é outra: um mundo devastado por uma guerra ancestral travada entre homens e máquinas.

A ideia da Matriz foi fortemente influenciada pelo conceito de ciberespaço que

⁶⁶ “Film portrays the mythology of an age. It is a shared myth, a cultural daydream [...]”.

Gibson articula no já citado *Neuromancer*. A Matriz do filme é um espaço de informação e sua representação bruta é uma cascata incessante de caracteres alfanuméricos. Todos os seres humanos conectados a ela são traduzidos na forma desses caracteres. Qualquer indivíduo pode, inclusive, ser *hackeado* pelos programas inteligentes que habitam a Matriz: seu ser numérico é sobrescrito pelo ser numérico da inteligência artificial, a *equação humana* adulterada para fins diversos. “Numa perspectiva perfeitamente alinhada com o paradigma digital, portanto, é a informação que constitui a 'essência do ser' [...]” (SIBILIA, 2002). Nada mais radical que imaginar que toda a mente humana – a própria psique, ou alma – pode ser traduzida numericamente e digitalizada no ciberespaço. Eis aqui um exemplo claro da fantasia do humano quantificado, humano cujo corpo e identidade pode ser expressa, alterada e compreendida a partir de números.

Rastreando essa fantasia, Romanyshyn (1989) escolheu um momento histórico crucial, cuja consequência e ápice é nossa civilização tecnológica. Tal momento se encontra na invenção da técnica de pintura em perspectiva linear na Itália no século XV. “O fato de que a visão em perspectiva linear seja uma invenção histórica recomenda, portanto, que prestemos bastante atenção às suas condições e implicações, pois ao criá-la nós também configuramos e inventamos a nós mesmos e ao nosso mundo”⁶⁷ (ROMANYSHYN, 1989, p. 41, TN).

Foi com o desenvolvimento desta técnica, argumenta Romanyshyn, que a percepção de mundo onde a profundidade é uma questão de distância do observador e o observado diminui de tamanho em relação ao observador rumo ao ponto de fuga se configurou. Tal modo de ver seria, portanto, algo culturalmente, e não naturalmente, imputado. No limite, o que a perspectiva linear alcança é a geometrização do mundo (o humano se torna o observador-espetador de um mundo-espetáculo a ser observado). O olhar distanciando é elevado a um modo de conhecer o mundo (o olhar se torna uma tecnologia que redefine o mundo). O olho se torna a medida do mundo, mas de acordo com a técnica, este não pode ser um olhar qualquer. Ele deve ser centralizado, fixo e fixar o horizonte. Além de tudo, essa fixidez é monocular: ao se concentrar intensamente num objeto, o olhar ciclópico ignora tudo mais a sua volta. “Como um espetáculo, um objeto da visão, ele [o mundo] já está a caminho de se tornar um fragmento de dado, observável, mensurável, analisável, e legível como um impresso de computador, por exemplo, ou como um sinal numa tela de radar” (ROMANYSHYN, 1989, p. 42, TN)⁶⁸.

⁶⁷ “That linear perspective vision is a historical invention recommends, therefore, that we pay close attention to its conditions and implications, for in creating it we have also designed and invented ourselves and our world”.

⁶⁸ “As a spectacle, an object of vision, it is already on the way to becoming a bit of data, observable, measurable, analyzable, and readable as a computer print-out, for example, or as a blip on a radar screen”.

Para a utilização do ponto de fuga – parte essencial da técnica da perspectiva linear – é necessário que o observador se imagine observando seu objeto como se o primeiro estivesse por trás de uma janela dividida numa *matriz* quadriculada. A existência de uma janela cria a ideia de uma fronteira clara que separa o observador do observado. Esta experiência é fundamental para a separação e afastamento que caracterizam o relacionamento entre o ser humano e o mundo na modernidade (e contemporaneidade). A janela também despotencializa a vivência do corpo e dos demais sentidos, enquanto eleva apenas o poder do olhar. A janela através da qual a perspectiva linear vê o mundo é geometrizada, dividida em quadrados. Uma matriz. “Através da tela de padrões geométricos o mundo se torna a matriz das relações numéricas que nós temos projetado, um mundo formal purificado de tudo menos da quantidade, um mundo esvaziado de qualidade e substância [...]”⁶⁹ (ROMANYSHYN, 1989, p.79, TN). Essa geometrização e matematização do mundo leva a fragmentação do mundo e dos seres que nele habitam, inclusive o ser humano, agora passível de ser decomposto e analisado em suas partes constituintes. O uso da tela quadriculada para observar o mundo predispõe a maneira de olhá-lo, ou seja,

[...] a geometrização da visão significa não apenas a fragmentação do mundo em suas partes mas também a fragmentação do self. Com a janela como tela nós também temos a gênese do self fragmentado, o self analisável em partes, o self que é capaz de dissecar suas atitudes, emoções e crenças⁷⁰ (ROMANYSHYN, 1989, p.77, TN).

Distanciar-se pelo uso de uma janela (tela, monitor); o olhar fixo, centralizado e que se sobrepõe aos demais sentidos; a matematização do homem e do mundo; ausência de profundidade imaginal. De certa forma, é isso que é transmitido pelas narrativas de um indivíduo que se senta em frente ao seu computador (ou fixa o olhar em seu *smartphone*) e conta sua angústia frente as modificações numéricas que seu corpo sofreu na última semana. Mas apenas de certa forma, pois as narrativas pró-ana sempre portam um hibridismo interpretativo capaz de apontar simultaneamente para diversas possibilidades quanto ao seu significado. É muito importante ter em mente que esta mesma postura de distanciamento e esquadrinhação matemática do mundo e do ser humano, unilateralidade, centralização e fixidez no olhar, que então é projetado na distância é principalmente encontrada no modelo

⁶⁹ “Through the grid of geometrical patterns the world becomes the matrix of numerical relations we have projected, a formal world purified of all but quantity, a world emptied of quality and substance [...]” .

⁷⁰ “[...] the geometrization of vision means not only the fragmentation of the world into its parts but also the fragmentation of the self. With the window as grid we also have the genesis of the fragmented self, the self of analyzable parts, the self which is capable of dissecting its attitudes, emotions, and beliefs”.

científico.

A relação do ser humano com o mundo ganhou foco, objetividade e racionalidade na mesma proporção que gerou afastamento. O corpo de Ana é um corpo quantificado, sua natureza diariamente calculada com base no número de calorias ingeridas e queimadas via exercícios físicos, jejum e purgação. É um corpo simultaneamente presente e ausente, carnal e digital. Eis novamente a caricatura do real, a hipérbole do imaginário científico e técnico. Ao exagerar, Ana permite que a consciência coletiva reflita sobre si mesma.

7 REPERCUSSÕES SOCIAIS

No filme *Kynodontas*⁷¹ (2009) o cineasta grego Giorgos Lanthimos apresenta o dia a dia de uma família constituída por pai, mãe e três filhos: duas mulheres e um homem, os três com idade entre dezoito e vinte anos. Um detalhe crucial: os filhos nunca saíram de casa, seu universo termina no muro de madeira que envolve o quintal da propriedade. Os três jovens não possuem praticamente nenhum referencial externo à própria morada: vez ou outra podem escutar música, mas esta é em inglês, língua que não compreendem e que o pai traduz como bem lhe entende. O patriarca diz, inclusive, que o cantor, o célebre Frank Sinatra (1915-1988), era avô dos três. O filme permite as mais diversas leituras, mas aqui é focalizado o seguinte ponto: a necessidade que todo ser humano e seu conjunto de práticas, ritos, imagens ou convenções têm de se relacionar com um universo cultural para fazerem sentido. No filme, as duas irmãs dançam como robôs, inexpressiva e mecanicamente, ao som de uma música tocada pelo irmão num ritmo completamente diferente dos movimentos das moças; um gato aparece no quintal e é imediatamente morto pelo aterrorizado jovem; uma irmã praticamente faz sexo oral com a outra em troca de um presente qualquer. No filme, a dança, a música, o felino e o sexo não são aquilo que conhecemos. São práticas e seres praticamente desprovidos de sentido.

No presente estudo, compreende-se as narrativas pró-ana não apenas em seu sentido estrito ou literal, mas principalmente através de uma compreensão simbólica. Como foi dito, nenhum fenômeno é simbólico por natureza, mas todos são passíveis de serem abordados como tais, desde que esta seja a visão adotada por quem os aborda. Símbolos, da

⁷¹ Tsourgiannis, Y. (Produtor) & Lanthimos, G. (Diretor). (2009). *Kynodontas* [Filme-vídeo]. Atenas, Grécia: Boo Productions.

maneira como entendidos pela psicologia analítica, são capazes de sustentar paradoxos ou antinomias, visto que possuem, por um lado, componentes conhecidos, por outro, uma vacuidade semântica a ser preenchida. É justamente esta vacuidade que instiga um movimento de descobrimento ou desdobramento do símbolo, e nesse movimento há criação de sentido. Conseqüentemente, há mudança do até então conhecido que, doravante, integrará o novo (antes desconhecido) e dessa maneira reformulará a si mesmo. É isto que Jung chama de *função transcendente* do símbolo.

[...] função que, fundada em dados reais e imaginários ou racionais e irracionais, lança uma ponte sobre a brecha existente entre o consciente e o inconsciente. É um processo natural, uma manifestação de energia produzida pela tensão entre os contrários, formado por uma sucessão de processos de fantasia que surgem espontaneamente em sonhos e visões (JUNG, 1980, p. 101).

Adotar a compreensão simbólica às narrativas implica, portanto, abertura e hospitalidade para com o desconhecido, estranho e estrangeiro. Esses três adjetivos: desconhecido, estranho e estrangeiro, passam pela mesma ideia daquilo que a psicologia profunda chama de inconsciente. A atitude simbólica implica uma necessidade de abertura para os conteúdos inconscientes, sendo o símbolo o próprio elemento de interseção entre eles e aquilo que nos é conhecido: os conteúdos da consciência.

O símbolo é o canal através do qual o consciente e o inconsciente se encontram. Ele congrega o âmbito pessoal e o âmbito coletivo, a dimensão histórica e a dimensão universal dos fenômenos, e coloca-se como fenômeno a ser captado pela consciência, podendo ser compreendido quando elaborado (PENNA, 2010, p. 78).

Nesta citação, Penna aponta para a questão da congregação dos âmbitos coletivo e individual no símbolo, e é justamente esta questão que é preciso abordar para que o método hermenêutico-constutivo faça *sentido*. Em outras palavras, a leitura das narrativas pró-ana deve sempre estar em relação com um substrato social e cultural. De outra forma, seria percorrido o caminho grotesco daquela família do filme *Kynodontas*.

Jung entende a função transcendente do símbolo como algo natural, como sendo gerada pela tensão entre opostos, representados no sentido mais amplo pela consciência e pelo inconsciente. Na dimensão social, a consciência (coletiva) se faz presente em todas as convenções, ideias, práticas, normas, condutas e imaginário que são reconhecidas ou simplesmente aceitas como corretas, comuns, normais. O *status quo*. Obviamente, isto supõe,

por oposição, uma ideia do que é considerado nocivo, bizarro, errado, desconhecido. A consciência, seja ela entendida numa dimensão individual ou coletiva, tende, portanto, a selecionar alguns conteúdos em detrimentos de outros. Esta seleção pode se tornar extremamente excludente e rígida, ou nas palavras de Jung, unilateral.

A unilateralidade é uma característica inevitável, porque necessária, do processo dirigido, pois direção implica unilateralidade. A unilateralidade é, ao mesmo tempo, uma vantagem e um inconveniente, mesmo quando parece não haver um inconveniente exteriormente reconhecível, existe, contudo, sempre uma contraposição igualmente pronunciada no inconsciente (JUNG, 1994, p. 3).

A imensa gama de conteúdos que são eclipsados pela seleção da consciência cai nas sombras do inconsciente. Um indivíduo (ou uma sociedade) é capaz de prosseguir sustentado por seus conteúdos conscientes (novamente: práticas, ideias, normas, imaginário) até o ponto em que estes se tornam ineficazes no lidar com os fenômenos apresentados pela existência. Quando isto ocorre, parte do que foi excluído – porque em determinado momento tal exclusão se fez necessária – tende a procurar um caminho de retorno ao universo do social e culturalmente aceito. Este movimento, conhecido como compensação ou autorregulação, visa revitalizar a consciência com novos conteúdos, isto é, oferecer novas possibilidades para lidar com os fenômenos que se apresentam. Conforme apontado, estes conteúdos emergentes o fazem na forma de símbolos (JUNG, 1980).

Silva (2010) alerta que “pensar sobre o que está estabelecido pela cultura envolve tanto manter a tradição quanto a possibilidade de mudanças” (p. 131). Porém, inicialmente, ao se confrontar com a estranheza e a novidade destas imagens é comum que a consciência se sinta desconfortável ou mesmo ameaçada. O novo é como os bárbaros chegando em Roma. Dependendo de sua disposição para com o estranho, a consciência se mostrará hospitaleira ou, o que infelizmente é mais comum, hostil. Sua potencial transformação pelo novo pode ser experienciada como fragmentação ou destruição, e assim o estranho tende a ser rechaçado.

Sabemos como a aceitação de um novo objeto pode ser difícil para alguns indivíduos, pois estes ficam cristalizados e apegados às antigas 'verdades' estabelecidas, as quais, em decorrência do mecanismo da introjeção, contribuíram para estruturar o mundo do sujeito, dando um sentido às suas existências social e pessoal (SILVA, 2010, p. 132).

Rechaçar é a atitude mais comum da consciência coletiva – a sociedade – em relação aos blogs pró-ana. Estes trazem à tona um conteúdo novo: narrativas que tratam de

práticas semelhantes às aquelas encontradas numa psicopatologia *como se* fossem um estilo de vida legítimo, desejável e capaz de trazer realização pessoal. Como uma sombra digital, este “fantasma da máquina” provoca a sociedade e, em resposta, tende a ser exorcizada, mas sem sucesso. Os fantasmas e o recaiado sempre voltam, mesmo que encobertos por novas máscaras. Mas qual o sentido da sombra pró-ana? Qual sua relação com o substrato social e cultural no qual existe e do qual surgiu?

Para responder essas perguntas, é preciso contextualizar as narrativas pró-ana com conteúdos encontrados no meio sociocultural correspondente. De acordo com a psicologia analítica, há um fator de extensividade entre tais conteúdos, de maneira que um espelhará, embora de forma distorcida, o outro. Dessa forma, os elementos compensatórios e os a serem compensados são qualitativamente extensivos, de forma que o produto resultante da autorregulação será um híbrido criativo e original. Diz Jung (2010): “Assim sendo, também existe um fator de extensividade psicológica, que não pode passar a uma nova formação sem que se transfiram partes ou características da formação anterior a qual se achava vinculada” (p. 31). A ideia de extensividade aliada à compreensão simbólica permite que o hibridismo das narrativas pró-ana seja compreendido. Isto é, o fato observado por outros estudiosos (AHLERS-SCHMIDT et al, 2009; LIRA, 2006, REID & WILLIAMS, 2010) de que tais narrativas parecem, simultaneamente, ratificar e confrontar o discurso social. Além disso, a extensividade diz que é possível localizar na narrativa pró-ana os elementos sociais aos quais ela faz referência.

Neste sentido, alguns eixos aqui são explorados e eles contêm, de um lado, o discurso da consciência coletiva e, de outro, elementos das narrativas pró-ana. Os eixos são: **(1)** O discurso hegemônico da ciência e a laicização da sociedade & a personificação de Ana *como se* fosse um ente sobrenatural, ora pacífico, ora colético; o “credo de Ana”; as práticas ascéticas em busca da perfeição corporal através de práticas *semelhantes* a um distúrbio alimentar; **(2)** O corpo oficialmente reconhecido & novas modalidades corporais; **(3)** A metáfora do consumo: o consumismo & a negação do consumir e, **(4)** O exacerbado e almejado individualismo & o comportamento tribal, solidário e mimético das autoras e frequentadoras dos blogs pró-ana. Os eixos são explorados a partir do desdobramento produzido nos capítulos anteriores para ratificar resultados e a reificação deles no corpo atual da sociedade.

7.1 Cientificismo, “saudísmo” e o culto à Ana

A contemporaneidade é fortemente permeada pelo discurso, pelo imaginário e por um conjunto de práticas e ideais oriundos do pensamento e modelo científico. Extensamente difundido e aceito, ele é um dos discursos que mais influenciam os hábitos, crenças, expectativas e imaginação dos indivíduos contemporâneos. Em outras palavras, “[...] a hegemonia da ciência como discurso totalizante, capaz de fornecer não só explicação para os fatos do mundo mas também – e esta é a novidade – significação para os acontecimentos da existência” (BEZERRA JR., 2002, p. 4). Ou ainda, como diz Durand (2010): “[...] o imperialismo ideológico conferido pelo Ocidente à ciência como a única dona de uma verdade iconoclasta e o fundamento supremo dos valores” (p.68). A intensa presença deste *cientificismo* foi observada e estudada por pensadores de diversas áreas do saber (DURAND, 2010; JUNG, 1999; MAFFESOLI, 2005; ROMANYSHYN, 1989; SIBILIA, 2002). Em seu corpo, o cientificismo traz determinadas características cruciais para a estruturação de suas práticas: racionalidade (ou, como diria Maffesoli, o *racionalismo*), a laicização do mundo, o materialismo, a tendência a generalização e homogenização. Cada um desses elementos, sozinho, é capaz de gerar extensas reflexões, mas aqui a atenção será dada ao seu conjunto.

Dentro da expansão do cientificismo como discurso central na contemporaneidade, o presente trabalho tem destacado dois eixos: o das ciências médicas e biológicas, que levam ao “saudísmo” (*healthism*) e à chamada medicalização da sociedade, e o das ciências de telecomunicação. Este último foi explorado nos tópicos sobre ciberespaço, e o primeiro permeou todo este estudo. O saudísmo é espécie de culto a saúde, ou seja, a saúde é tomada como bem supremo, objetivo que deve ser alcançado a todo e qualquer custo – paradoxalmente, muitas vezes o custo é a própria saúde (SKARABANK, 1988). É entendido que almejar a saúde, a princípio, pode ser considerado algo natural, mas a partir do momento que o ser humano é um ser social, aquilo que em dada cultura, sociedade e momento histórico é reconhecido como “saúde” ou como “natural”, na verdade são ideias sempre atravessadas e constituídas pelo imaginário coletivo (que, por sua vez, é modulado pelos mais diversos eixos de força: mídia, indústria, religião, cultura, economia, etc.). O produto final de tal atravessamento tende a se cristalizar: as definições tornam-se rígidas e unilaterais (DURAND, 2010).

Durand (2010) e Hillman (2010) entendem que o “monoteísmo ocidental”, ou posto de outra forma, a unilateralidade e fixidez nos modos de entendimento, é uma

característica do modelo utilizado para se pensar (e se ter) apenas uma possibilidade “autorizada” ou “oficial” de corpo, de doença, de construção identitária. O monoteísmo do pensamento ocidental, portanto, gera totalitarismos.

Ao desencantarmos o mundo, conduzindo-o à unidade, desativamos a dinâmica de sua globalidade tensional e abrimos caminho para o totalitarismo. Começamos agora a dar conta de que o vasto processo de desmitologização, que teve lugar em todos os domínios, acaba por privar o corpo (social e cósmico) de suas defesas naturais. Com efeito, quando há pluralidade de valores (politeísmo), há neutralização recíproca, há relativização... À falta de tal antinomia, prevalece o rolo compressor da ideologia, de um sistema de ideias, mas ocorrem, regularmente, explosões do que chamamos de o retorno do recalçado (MAFFESOLI, 2004, p. 85).

O saudismo é uma dessas ideologias totalitárias aplicada à saúde e ao bem-estar. Ao transformar a saúde numa mercadoria, ao padronizar os modos de alcançá-la, ao defini-la estritamente e criar categorias para todos aqueles que vivem ou não de acordo com tal ideologia, o saudismo se afirma como um novo credo de ampla e significativa influência social. Respalhada pela ciência e todo poder concreto e imaginário por ela exercido, o saudismo se tornou uma ideologia com poucos ou nenhum adversário; afinal, que sentido faria contestar a importância de ter uma vida saudável? Como um parasita, o oposto àquilo que teoricamente a busca pela saúde deveria ser, o saudismo se agarra ao maquinário político, econômico e educacional, tornando-se parte integrante do funcionamento de uma dada sociedade (SKARABANK, 1988). Skrabanek (1988) esclarece que no saudismo encontrado nas democracias ocidentais,

[...] o Estado vai além da educação e informação no que diz respeito a saúde e usa propaganda e várias formas de coerção para estabelecer normas de um 'estilo de vida saudável' para todos. Atividades humanas são divididas em 'aprovadas' e 'desaprovadas', saudáveis e nocivas, prescritas e proscritas, responsáveis e irresponsáveis⁷² (p. 15, TN)

Além disso, a ideologia da saúde também assume um papel semelhante àquele que nos povos tradicionais, ou em períodos históricos anteriores, é (ou era) ocupado pela religião e pelo pensamento mítico. Tomada como valor supremo, a saúde passa a ser foco de devoção das sociedades laicas. Faltar à “malhação” diária nas academias, comer doces ou frituras, dormir além ou aquém do recomendado pelas autoridades médico-sacerdotais, deixar de

⁷² “[...] the state goes beyond education and information on matters of health and uses propaganda and various forms of coercion to establish norms of a 'healthy lifestyle' for all. Human activities are divided into approved and disapproved, healthy and unhealthy, prescribed and proscribed, responsible and irresponsible”.

realizar os check-ups semestrais – tudo isso é experimentado como pecado, com sentimento de culpa e com exigência de autopunição. É a isto que Skrabanek (1988) se refere ao afirmar que o

Saudismo é uma ideologia poderosa, a partir do momento que, nas sociedades seculares, ele preenche o vácuo deixado pela religião. Como uma religião substituta, ele tem um amplo apelo, especialmente entre as classes médias que perderam seus laços com a cultura tradicional e se sentem cada vez mais inseguras num mundo em rápida mudança. Saudismo é ansiosamente adotado como um caminho substituto para a salvação (p. 17, TN)⁷³.

Assim, apesar de toda sua armadura científicista, de toda sua pretensão empirista e clareza nos objetivos a serem alcançados, o saudismo é, essencialmente e paradoxalmente, um laico sistema de crenças contemporâneas. Sua aura de objetividade é densa a ponto de se tornar um ponto cego, de forma que os próprios defensores e praticantes do saudismo não se dão conta de quão imersos num determinado tipo de imaginário se encontram. Resumindo, “[...] na sociedade moderna, a medicina se afastou intensamente da religião, mas a saúde manteve seu simbolismo religioso, ou ainda pseudorreligioso, metafísico, ou místico”⁷⁴ (SKARABANK, 1988, p. 39, TN).

É a partir deste ponto que é possível inserir em tal discussão as narrativas pró-ana. Como símbolo, como meio proporcionador da função transcendente, as narrativas pró-ana mesclam e integram tanto o imaginário do saudismo quanto o mítico-religioso. Ciência e crença se manifestam no ente Ana, nesta personificação nascida da união de aparentes contrários. Apesar de ser um fenômeno pontual, os blogs pró-ana refletem bem esta crença secularizada na saúde, mas o fazem de maneira caricata, hiperbólica, através deste ente digital chamado Ana, a quem preces, cartas e credos são escritos. Ana e as imagens motivacionais de modelos, atrizes, borboletas e fadas encontradas nos blogs são um bom exemplo de que “Há uma inegável religiosidade na sociedade contemporânea [...] uma religiosidade, algo pagã, que repousa essencialmente sobre o compartilhamento de imagens, de símbolos, de rituais, que, portanto, encontra no jogo das formas uma excelente expressão”. (MAFFESOLI, 2005, p. 104).

Ao trazer à tona este cenário mítico-religioso que até então vivia

⁷³“Healthism is a powerful ideology, since, in secular societies, it fills the vacuum left by religion. As an ersatz religion it has a wide appeal, especially among the middle classes who have lost their links with traditional culture and feel increasingly insecure in a rapidly changing world. Healthism is embraced eagerly as a path to surrogate salvation”.

⁷⁴“In modern society, medicine has largely separated from religion, but health has retained its religious, or rather, pseudo-religious, metaphysical, mystical symbolism”.

subterraneamente no saudismo, as narrativas pró-ana propiciam à consciência coletiva um caminho de reintegração deste aspecto da vida social e cultural que há muito havia sido soterrado pela marcha da ciência, tecnologia e racionalismo. As narrativas pró-ana sinalizam para o fato de que o homem ocidental contemporâneo, por mais que possa querer acreditar no contrário, ainda é, nos termos de Cassirer, um *homo symbolicus*, ou como entende Eliade (2012), um *homo religiosus*. Ana, como totem tecno-mítico, dilui o pesado monoteísmo ocidental (unilateral, totalitário), borra fronteiras e embaça definições. Maffesoli (2005) entende que a contemporaneidade é pródiga na criação de tais totemismos como meios de oxigenar um imaginário que já não é capaz de cumprir sua função de mantenedor de uma vida social harmônica. Diz o autor “[...] sabemos que o totemismo, erigido com base numa 'força impessoal', designa um sistema de relações contraditórias, que faz da natureza e da sociedade um conjunto proteiforme, plástico, do qual a vida cotidiana fornece múltiplos e esclarecedores exemplos” (MAFFESOLI, 2004, p. 90).

7.2 A (re)invenção dos corpos

Para um indivíduo ser considerado saudável hoje, ele deve seguir um roteiro de vida muito pouco flexível. Por exemplo: não fumar, não ingerir bebidas alcoólicas, praticar exercícios diariamente, evitar diversos tipos de alimento, ser magro, bronzeado, sarado, etc. O foco principal de incidência deste roteiro da saúde é o corpo. A esse respeito, acrescenta Courtine (2008): “A história do corpo no sec. XX é a de uma intervenção crescente da medicina, enquadrando os acontecimentos comuns da vida, deslocando os prazos e multiplicando as possibilidades” (p. 80). E ainda: “O saber médico se infiltrou no imaginário público, esclarecido por uma poderosa indústria da imagem, que concretizou os seus novos poderes. O próprio corpo foi profundamente remanejado pela medicina” (p. 80).

O corpo, assim como tudo mais que é experienciado pelo ser humano, não é algo naturalmente e universalmente compreendido. Ele tem uma história, história esta que constitui e é constituída junto ao indivíduo, a cultura e a sociedade. O corpo é uma *situação* e, como tal, é mutante. É muito mais um dado cultural que natural. A maneira como entendemos nosso corpo é um reflexo da maneira como entendemos o mundo (COURTINE, 2008; ROMANYSHYN, 1989). Assim, corpo e mundo estão em constante interação, reciprocamente moldando um ao outro. “Nós inventamos o corpo e a natureza que nós

precisamos. O corpo que nós inventamos satisfaz o nosso tempo”⁷⁵ (ROMANYSHYN, 1989, p. 111, TN). E nosso tempo é o de um mundo altamente tecnológico e científico.

Em outros períodos históricos os seres humanos possuíam aquilo que Romanyshyn (1989) denomina “corpos pantomímicos”. Estes seriam “corpos cujos gestos são inseparáveis da situação emocional e da história que eles representam”⁷⁶ (p. 108, TN). Contemporaneamente os corpos pantomímicos foram esquecidos: o que se tem é um corpo descolado de sua ambiência emocional. Apesar disso, independente de todo esforço técnico e científico, e por mais que os indivíduos tenham esquecido, o corpo das situações vivas permanece existindo nas entrelinhas e nas sombras de um corpo genericamente construído. “Vivemos num mundo com outros seres humanos como os corpos pantomímicos que nós somos, e não com os corpos anatômicos que nós temos [...]”⁷⁷ (ROMANYSHYN, 1989, p. 112, TN). Como exemplo do que seria um corpo anatômico, Romanyshyn fala do corpo musculoso das academias. São músculos anônimos que, por não encontrarem nenhum lugar particular no mundo, se refugiam no corpo anatômico.

O cadáver é a melhor imagem do corpo pantomímico abandonado. Este corpo, se não abandonado de todo, teve que no mínimo ser reinventado. “O cadáver é uma imagem de um corpo abandonado e um modo de imaginar o corpo como abandonado”⁷⁸ (ROMANYSHYN, 1989, p. 115, TN). O olhar anatômico, para existir, deve ser capaz de distanciar o *self* do corpo. Ele isola o corpo de seu contexto vivo e o fragmenta. O corpo criado pelo olhar anatômico é, portanto, um espetáculo a ser observado e um espécime a ser estudado. Só o distanciamento permite que um corpo morto, com toda sua história e individualidade, se transforme num cadáver genérico e anônimo. A imagem do astronauta é um paralelo interessante nesse sentido: seu traje espacial serve a qualquer corpo, e a nenhum corpo em específico.

Uma peculiaridade que surge com o cadáver é que ele possui um espaço interior literal, espaço este preenchido por órgãos, artérias, ossos e fluidos. É um espaço físico, mapeável, passível de ser medido, pesado, esquadrinhado. Tais objetos internos são objetos que realizam funções técnicas: circulação, respiração, digestão. Funções técnicas são anônimas. Não pertencem a um indivíduo, mas a uma espécie (ROMANYSHYN, 1989). Tal visão a respeito do cadáver e de seus desdobramentos no imaginário científico e geral é

⁷⁵ “We invent the body and the nature that we need. We invent the nature and the body which suit our world. The body which we have invented suits our time”.

⁷⁶ “bodies whose gestures are inseparable from the emotional situation and the story they enact”.

⁷⁷ “We live in the world with others as the pantomimic bodies which we are and not with the anatomical bodies which we have [...]”.

⁷⁸ The corpse is an image of the abandoned body and a way of imagining the body as abandoned”.

compartilhada por Sibilia, em seu estudo sobre o surgimento do que ela chama de “homem pós-orgânico” (2002), isto é, de um humano que procura superar sua própria condição humana mas que no processo se alheia de si mesmo.

Romanyshyn (1989) desenvolve a ideia de que sempre houveram “corpos abandonados” ao longo da história. Tais corpos integram uma “família” composta por todas as imagens que, de certa forma, funcionam como um depositário das muitas possibilidades de vivência corporal que são eclipsadas, em cada contexto social e cultural, pela única forma coletivamente reconhecida e aceita de ser. Os corpos proscritos, como aqueles corpos pantomímicos comentados anteriormente, são a *via regia* de reflexão a respeito da riqueza imaginal que foi ignorada durante a formulação dos corpos oficiais. É entre estas “ovelhas negras” que Ana está situada. “Como um sintoma, então, essas figuras do corpo assombram e encobrem nosso sonho cultural de fuga e reencarnação. Elas são, se preferirem, o lado inconsciente de nossa era tecnológica feito visível. Elas são o inconsciente cultural feito carne”⁷⁹ (ROMANYSHYN, 1989, p. 148, TN).

O primeiro proscrito surge por volta do século XV: o corpo da bruxa. A bruxa se relaciona com o cadáver; ela é capaz de brincar com os mortos, ela se ergue da morte utilizando poderes demoníacos e assim é o lado sombrio dos sonhos de distanciamento e fuga da matéria. Além disso,

O corpo da bruxa é um corpo carnal. É um corpo que pertence à terra, um corpo tão cheio de carne que é imaginado em termos sexuais, pois sexualidade é o lembrete potente e insistente de que nosso corpo importa [notar aqui o trocadilho com a palavra inglesa *matter*: importa e é matéria], de que somos seres materiais com necessidades, desejos e anseios que nos fazem retornar, com nossas ambições intensas e sonhos intelectuais, para a terra⁸⁰ (ROMANYSHYN, 1989, p. 150, TN).

A partir do século XV, o Ocidente lentamente passou a substituir a o corpo da bruxa pelo da loucura. Assim como a bruxa, o louco é uma lembrança de tudo que escapa às expectativas da razão: o afeto, a paixão, o sonho, a natureza na qual o ser humano habita e pela qual é habitado. É um corpo que não foi “domesticado”, que não se enquadra na matriz social. Este corpo foi por longo tempo encarcerado nos hospitais. Romanyshyn (1989) lembra

⁷⁹ “As a symptom, then, these figures of the body haunt and shadow our cultural dream of escape and reincarnation. They are, if you will, the unconscious side of our technological age made visible. They are the cultural unconscious made flesh”.

⁸⁰ “The witch's body is a carnal body. It is a body which belongs to the earth, a body so filled with flesh that it is imagined in sexual terms, since sexuality is the potent and insistent reminder that our bodies matter, that we are material beings with needs, desires, and hungers which return us, with our soaring ambitions and intellectual dreams, to the earth”.

que Philippe Pinel (1745-1826) apontava para a preguiça ou indolência como uma das características da loucura, e para isto prescrevia trabalhos simples, repetitivos e mecânicos. Eis aí a tensão entre o renegado corpo-loucura e o oficialmente reconhecido e valorizado corpo-máquina dos trabalhadores industriais: o primeiro é um corpo cujos movimentos não podem ser domados, um corpo que não é prudente, produtivo e eficiente. Ora, o louco encarcerado em sua cela num hospício é uma imagem sombria do trabalhador encarcerado numa fábrica.

No final do século XVIII surge uma forma peculiar de compreender a mente, o corpo e suas disfunções: o magnetismo animal de Mesmer, que tem como característica a produção de um estado mental que não é nem a vigília, nem o sono. Num ambiente com pouca luminosidade, silencioso e privado, os corpos – os corpos anatômicos, aqueles que se tornam cadáveres – caem num sono sonambúlico enquanto um outro corpo se manifesta: gargalha, chora, convulsiona. O sono do corpo anatômico é a vigília do corpo pantomímico. Questão interessante é que, apesar do distanciamento próprio do contexto médico, este corpo retorna com o *toque* magnético de Mesmer. O olhar, ferramenta essencial da razão, é substituído pelas mãos. O toque cancela a distância imposta pelo olhar e traz de volta o contato entre seres humanos (ROMANYSHYN, 1989).

No início do século XIX Mary Shelley escreveu um dos livros mais marcantes da modernidade Ocidental: Frankenstein. O monstro criado pelo Dr. Frankenstein a partir de pedaços de diferentes cadáveres é uma variante da sombra do cadáver analisado, decomposto em partes e reanimado pela ciência via ação reflexa (ambos utilizam a eletricidade) e posteriormente transformado em máquina. O monstro errante é a lembrança de um corpo que foi abandonado e fragmentado por uma determinada visão de mundo. Aqui Romanyshyn (1989) faz um trocadilho com as palavras “desmembrado” e “relembrado”, que na língua inglesa é *dis-membered* e *re-membered*: o corpo desmembrado é também o corpo relembrado.

Um dos membros mais recentes da família dos corpos exilados é o corpo histérico. Este, diferente do mesmerizado, não é um sonâmbulo. O corpo histérico está acordado no mundo, se faz visto e escutado, é espetacular, teatral – basta lembrar das aulas ministradas em Salpêtrière por Charcot – e se coloca no centro do mundo da ciência médica. “A paciente histérica, diferente da mesmerizada, finalmente estava completamente desperta, e em seu despertar ela era um lembrete insistente de que o corpo desalojado do mundo e forçado a carregar sozinho suas memórias e desejos, se parte”⁸¹ (ROMANYSHYN, 1989, p.

⁸¹ “The hysteric patient, unlike the mesmerized one, was eventually fully awake, and in her wakefulness she was an insistent reminder that the body displaced from the world and forced to carry its memories and desires alone breaks down”.

163, TN). Apesar do respeito que a comunidade científica tinha pelo trabalho de Charcot, este ainda utilizava a hipnose, portanto ainda era capaz de silenciar ou ignorar a voz do corpo pantomímico, transformando-o num espetáculo. No estado hipnótico o corpo histérico faz mímica do corpo mecânico e reflexo, com seus tremores, paralisia e mutismo.

Além disso, estas paralisias não condiziam com a anatomia; o corpo histérico demonstrou que não é igual ao corpo anatômico. O primeiro é único, possui história, lembranças, desejos. O segundo, conforme se vem demonstrando, é genérico, vazio ou simplesmente recheado de órgãos e pertence à espécie humana. Outro fator de interesse no corpo histérico é a existência no mesmo dos pontos hysterogênicos, isto é locais do corpo, especialmente aqueles próximos aos órgãos genitais, que, quando tocados, ativavam os sintomas histéricos (pode-se imaginar espécie de “curto-circuito”, para trazer à tona a sombra do corpo maquinal).

O último membro da família, de acordo com Romanyshyn (1989), é o corpo anoréxico. É interessante associar a escolha do autor pelo corpo anoréxico como uma das mais recentes consequências de uma linhagem de práticas, ideias e imaginário que pode ser rastreada até o surgimento da perspectiva linear no sentido etimológico da palavra anorexia: *an + orexis*, sendo *an* prefixo de negação e *orexis* um termo de origem grega que não diz respeito apenas à fome, mas ao apetite como desejo, motivação. O corpo anoréxico é o lembrete de um corpo cujos desejos foram retirados em favor de uma homogeneidade asséptica. Assim, a matéria alimentar negada pelo anoréxico não é aquela repleta de sabor, odor, cor e vida: é o “enlatado”, o fabricado, o sintético, a-histórico.

É como se através de sua batalha com a comida nós estivéssemos obtendo um símbolo de que o mundo material que nós criamos é matéria morta, um mundo que não pode nos sustentar [...] sua recusa à comida, por exemplo, e sua obsessiva contagem de calorias, debochadamente imita e caricaturiza nossa objetificação da comida ⁸²(ROMANYSHYN, 1989, p. 171, TN).

A contagem de calorias como uma caricatura, um paroxismo da matematização da vida, do corpo “técno-lógico”, cuja energia necessária para o funcionamento é facilmente quantificada, prevista, analisada. Lembrando que “Paroxístico não quer dizer excepcional, mas, antes, agudo, situação que permite entrever o que normalmente permanece difuso, estilizado e latente” (MAFFESOLI, 2004, p. 127).

Mas como reintegrar, como conciliar, o corpo de funções técnico-lógicas ao corpo

⁸² “It is as if through her battle with food we are given a symbol that the material world we have created is a dead matter, a world which cannot sustain us [...]. Her refusal of food, for example, and her obsessive counting of calories, mockingly imitate and caricature our objetification of food”.

pantomímico? A psicologia analítica aponta para o sintoma como via dupla: diz respeito à patologia, mas é nele que se encontra o caminho para a cura. A tecnologia deve, portanto, ser abordada como via dupla. É nela que se deve procurar um dos possíveis caminhos de reentrada, ideia considerada por Romanyshyn (1989), Lemos (2002) e por Maffesoli (2004). O corpo histórico, o corpo desejante, o corpo cuja anatomia imaginal não é a mesma que aquela do cadáver, se impõe frente a todo e qualquer movimento de explicação completa do ser humano.

Há, nas narrativas dos blogs pró-ana, uma ponte simbólica capaz de unir estas duas polaridades: razão e tecnologia, de um lado, e imaginação (fantasia, devaneio) e natureza, de outro. Os blogs, suporte das narrativas pró-ana, são elementos digitais, tecnológicos, contemporâneos. Neles, as narrativas se apropriam de um jargão próprio da ciência psiquiátrica, farmacológica e informacional para descrever, narrar, expressar – e eis aqui a ponte – fantasias, devaneios e imaginação que tocam em formas mítico-religiosas, que produzem crenças, condutas e atitudes que ultrapassam o escopo do puramente racional. Este fenômeno está de acordo com o pensamento de Maffesoli (2005). Diz o sociólogo:

E se, durante a modernidade, o princípio de realidade foi, na prática, essencialmente econômico, político, se, na teoria, ele se traduziu em sistemas conceituais, racionalistas, estatísticos, é de se crer que hoje em dia o mesmo não se dá. O onírico excede a esfera do privado e se estende, amplamente, em numerosos domínios do corpo social [...]. Transfiguração de um mundo político e econômico em um mundo imaginal, eu disse (p. 156).

O corpo virtual de Ana deve ser compreendido como símbolo que une dois aspectos humanos há muito fragmentados, desmembrados, e que por isso se degeneraram. Um deles se tornou demasiado rígido e sufocante, enquanto o outro foi banido e passou a assombrar a sociedade das mais diversas formas. Ana aponta para o fato de que o descomunal nível tecnocientífico que a sociedade contemporânea atingiu – fundado em preceitos de razão, distanciamento e quantificação da vida – pede, ou melhor, necessita encontrar sua porção sensível, instintual, intuitiva, dionisíaca. E faz isso através do próprio aparato tecnológico. A esse respeito, pensa Maffesoli (2004): “Em resumo, podemos pensar que uma nova modulação do dionisíaco está nascendo sob os nossos olhos. E essa modulação não é, sob todos os aspectos, 'reacionária'; é completamente possível que a inovação tecnológica por vir esteja a seu serviço, em particular a serviço do corpo [...]” (p. 20).

Eis um exemplo prático do princípio da extensividade conforme postulado por Jung (2010) que foi apresentado no início deste capítulo e que se faz presente em todo este

estudo. Maffesoli (2005), ao sublinhar o fato de que a racionalismo se tornou deveras rígido, aponta para o efeito revitalizador que a atenção dada aos demais aspectos da psique humana pode produzir na sociedade. “A sinergia da racionalidade e da intuição é, com certeza, um bom antídoto para a esclerose do dogmatismo e pode dar a compreender, em sua globalidade, os múltiplos aspectos, efervescentes ou banais, do vitalismo social” (p.138).

7.3 Negação do consumo

Maffesoli (2004) afirma que “De uma maneira mais ou menos manifesta, a bebida e a comida encaminham uma espécie de ordenamento ao mundo [...] A refeição, como se sabe, é um mundo reduzido” (p.118). Para este tópico, as metáforas do alimento – isto é, os alimentos como imagens e as imagens como alimento – servirão de guia. Já foi dito que as imagens marginais que se infiltram num dado paradigma sociocultural possuem o potencial de produzir reflexões sobre este e assim ampliar a consciência que o coletivo tem de si mesmo (DURAND, 2010; JUNG, 1984; MAFFESOLI, 2005). Pergunta-se: o que narrativas encontradas em diários virtuais que tratam de práticas semelhantes àquelas da anorexia nervosa, mas como se fossem um caminho identitário autêntico e voluntariamente desejável, podem revelar a respeito do espírito de nossa época, de nossos mitos contemporâneos⁸³? Uma possível resposta para esta pergunta leva à ideia de um “cardápio” do imaginário cultural. Que pratos discursivos e imaginários têm sido servidos ao indivíduo contemporâneo? Conforme entende Bezerra Jr. (2002), contemporaneamente a ciência funciona também como um dos principais mitos reguladores e, portanto, é geradora de sentido para as mais diversas experiências. Os alimentos da subjetividade são, portanto, de natureza cientificista.

O ser humano como um aglomerado de elementos bioquímicos, sua alma nada mais que moléculas de carbono em interação com o meio ambiente. Medos, sonhos e desejos explicados pela química cerebral. O humano como espécime: um corpo recheado de órgãos, órgãos que não são diferentes de outros e portanto podem ser intercambiados, doados, criados em laboratório. O humano como *cyborg* (a origem da palavra vem da junção de “*cyber*” com “*organic*”: a vida unida à técnica), uma máquina viva cujas peças podem ser aperfeiçoadas. Em suma, um ser des-almado. Processo idêntico de des-animação ocorreu simultaneamente

⁸³ “Adotando a terminologia de Stéphane Lupasco, poderíamos afirmar que vários mitos (pelo menos dois) se sobrepõem numa cultura em qualquer momento” (Durand, 2010, p. 97). Mesma noção é compartilhada por Jung (1984) e Hillman (2010).

com o mundo: mundo morto como espetáculo. Geometrizado, visto à distância, reescrito em linguagem matemática, desmontado, apartado dos sentidos e da história, o mundo se torna um espaço bruto, estéril. Desprovidos de alma, o ser humano e o mundo se tornaram cadáveres. “Cadavérico”: termo comumente utilizado para se referir à aparência de alguns anoréxicos. Os alimentos imagináveis de uma cultura des-animada são alimentos mortos, matéria bruta, literal, irreflexiva, estagnada (HILLMAN, 2010; ROMANYSHYN, 1989).

A visão moderna de nós mesmos e do mundo anulou nossa imaginação. Ela fixou nossa visão de personalidade (psicologia), da insanidade (psicopatologia), da matéria e dos objetos (ciência), do cosmo (metafísica) e da natureza do divino (teologia). Além disso, fixou os métodos em todos esses campos de forma a apresentar um *front* unificado contra a alma (HILLMAN, 2010, p. 42).

Uma possibilidade: são esses os alimentos que estão sendo rejeitados pelos pró-ana e, quiçá, pelos anoréxicos: alimentos mortos. Alimentos que se não são tratados como portadores de alma, isto é, como capazes de gerar reflexões que aprofundam e ultrapassam o dado literal. Sem essa ultrapassagem, sem o uso da capacidade de-formadora da imaginação (Bachelard, 2001), o potencial criador do ser humano e, conseqüentemente, a possibilidade de revitalização do imaginário sociocultural fica prejudicada, senão impedida. O “anoréxico” virtual dos blogs pró-ana nega não só o alimento morto, o alimento insosso e artificial do astronauta, mas também nega a rigidez e literalidade do mundo, por ser um habitante do ciberespaço.

Há um forte traço de “pensamento mágico”, ou mítico, nas narrativas pró-ana que pode ser compreendido como uma tentativa de *temperar* um outro prato bastante servido na cultura contemporânea: o laicismo ou secularismo. O mundo des-almado é mundo sem deuses; e deuses sempre são o Outro, a alteridade. O único fator voluntário e autônomo neste mundo espetacular seria, portanto, a neuroquímica humana. O que pode ser observado nas narrativas dos blogs pró-ana é o bachelardiano movimento deformador da imaginação (BACHELARD, 2001) agindo justamente em sentido oposto: ao se referir a “anorexia”, os autores dos blogs utilizam o nome próprio “Ana”. Referem-se, portanto, a um sujeito, e não a um hormônio ou neurotransmissor.

Este movimento de *personificação* (HILLMAN, 2010), conforme dito anteriormente, ganha proporções que beiram o comportamento religioso. Levando em conta que a psique, seja coletiva ou individual, está em constante movimento de autorregulação, esta manifestação de “ciber-religiosidade” nada mais é que uma tentativa de se desvencilhar

de uma posição unilateral da consciência, individual e coletivamente falando. Diz Jung (1984):

Não há razão, portanto, para nos espantar, se virmos que as compensações religiosas desempenham papel tão importante. Que isto aconteça precisamente em nossa época, talvez com maior intensidade do que antes, não é senão uma consequência natural do materialismo reinante em nossa cosmovisão (p. 188).

A psique, ou alma humana, constitui-se, ao menos em parte, a partir de elementos fornecidos pelo seu meio ambiente, isto é, o imaginário cultural no qual está inserida. Há uma relação de reciprocidade entre ambos, um campo onde influências são mutuamente sofridas e produzidas. Contemporaneamente, esta ambiência imaginal é fortemente carregada de ideias, práticas, sonhos, desejos e temores derivados do campo biomédico. Ora, ao se alimentar unilateralmente de imagens carregadas deste tempero médico, secular, materialista e científico, a psique se torna sedenta por uma dieta diferenciada, dieta capaz de quebrar o jejum imaginal no qual ingressou desde que se deixou levar pelos sonhos astronáuticos de afastamento da Terra, da materialidade, do corpo e da finitude inerentes à sua condição humana.

Os sonhos de reentrada, em contrapartida, pedem alimentos psíquicos com sabores diferenciados. Metáforas saborosas. Após anos de nutrição intravenosa, fria e química, o astronauta anseia por saborear os frutos da terra. Num primeiro momento, é provável que o contato com esses alimentos imaginais há muito abandonados seja semelhante àquele que ocorre quando se saboreia alimentos de uma cultura estrangeira: há sensação de estranheza nas formas, cores e odores. Há até mesmo nojo e aversão. “[...] o conteúdo do inconsciente contrasta fortemente com o conteúdo consciente, como acontece de modo particular quando a atitude consciente se orienta exclusivamente em um determinado sentido, ameaçando perigosamente as necessidades vitais do indivíduo” (JUNG, 1984, p. 190). Porém, lentamente, a digestão psíquica dos conteúdos (re)emergentes poderá levar à integração dos mesmos na consciência coletiva, social, revigorando-a e livrando-a de um regime que tem se mostrado incapaz de sustentar a psique contemporânea de maneira saudável.

7.4 Cibertribo

Maffesoli (2005) entende que uma forte marca da modernidade, marca esta que ainda pode ser facilmente identificada na contemporaneidade, diz respeito ao individualismo, isto é, a ideia (ou crença) de que o indivíduo pode e deve ser uma série de “autos”: autossuficiente, automotivado, autônomo, autoajudado, etc. Tal entendimento é compartilhado por Hall (2011), ao afirmar que “É agora um lugar-comum dizer que a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de *individualismo*, no centro da qual erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade” (p. 25).

Uma das consequências do individualismo é que se termina por desconsiderar, ou considerar fracamente, as informações, movimentos, queixas – e por que não? – sintomas oriundos da coletividade e de suas instâncias formais (ou arquetípicas). Afirma que esta voz coletiva muitas vezes toma formas que ultrapassam o dado facilmente racionalizável, e que isto agrava o desdém do saber institucionalizado. Porém, diz Maffesoli (2005), se há algo que está para além do indivíduo, do individual e do individualismo, então este deve ser relativizado. Semelhante é o pensamento de Hall. Este entende que os sujeitos seriam capazes de afrouxar essa rigidez individualista a partir do momento em que se entende que “[...] eles podiam agir apenas com base em condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores” (HALL, 2011, p. 35).

São as ideias, fantasias, sonhos, medos e crenças coletivamente compartilhados que falam através do grupo, da tribo, da sociedade – e do indivíduo. Todos “auto” indivíduos estão inscritos nesta trama intangível que constitui o espírito de uma época. Isto não significa que os sujeitos são desprovidos de originalidade e de potencial criador. Ao contrário, isso apenas sinaliza que toda criação e originalidade parte e precisa de determinado substrato. Num aspecto microcósmico, esta dinâmica se reflete na própria ideia de identidade pessoal, que na modernidade era entendida como aquilo que há de mais concreto e imperturbável, mas que no paradigma contemporâneo já não se sustenta, afinal, “Existe sempre algo 'imaginário' ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre 'sendo formada’” (HALL, 2011, p. 39). E esta formação e re-formação sempre se dá em relação com os elementos culturais disponíveis.

Vem-se trabalhando com a ideia de que as narrativas dos blogs pró-ana devem ser compreendidas como uma espécie de discurso compensatório em relação a alguns aspectos pontuais que fazem parte de padrões sociais que estariam deveras cristalizados e mesmo esclerosados. Neste caso, o individualismo é um ponto crítico. Como contraponto, nos blogs pró-ana o sentimento coletivo de apoio e solidariedade, de interdependência, é

fundamental (conforme expresso na categoria de análise que foi chamada de “Solidariedade”). Neste sentido, afirma Maffesoli (2004) que “[...] por uma espécie de cinestesia inconsciente, a pulsão ao agrupamento se faz muito forte sempre que a distensão tenha sido suficiente” (p. 95). Na prática, o que se observa é que assim que um blog é criado e uma primeira postagem é feita, todos aqueles que nos comentários se identificam como também sendo “Anas” deixam mensagens de apoio, compreensão e ressaltam o valor e importância que a novo integrante tem para toda a “comunidade”. Eis alguns exemplos:

- “Se for uma princesa em busca da perfeição, seja muito bem vinda, não desista e junte-se a nós, aqui você encontrará muitas dicas, e sempre que precisar farei de tudo para poder te ajudar!!!” (<http://jeitoanamiadeser.blogspot.com.br>, acesso em 10/04/2012).
- “Que bom que voltou, amada. Espero que este ano que se inicia seja melhor para todas, ou melhor, que todas nós possamos ser melhores neste ano. Estamos aqui para nos apoiarmos, sempre. Tenha certeza que aqui sempre encontrará força e muito carinho! Beijinhos”. (<http://ana-miarock.blogspot.com.br/2012/12/aqui-estou-eu.html#comment-form>, acesso em 3/07/2012).

O imaginário pró-ana só pode ser considerado como tal devido ao fato de ser um movimento coletivamente compartilhado. O cimento que estrutura tal grupo não é de natureza lógica ou racional, mas sim estética e afetiva. É justamente isto que Maffesoli (2005) expressa quando afirma que existe uma “ética da estética”, apoiada inclusive em posicionamentos miméticos, isto é, de imitação do visível, da aparência, do que é apresentado. Estética, para o autor, é um sentir e experimentar coletivo, responsável pela sensação de pertencimento e acolhimento. Além disso, Maffesoli (2005) pensa que esses grupamentos coletivos, miméticos e caricaturais – pois a mímica estética não se firma numa relação de semelhança plena, mas de exacerbação de um dado, daí a noção de caricatura – são capazes de prover valiosas informações sobre aquilo que costuma vagar à margem da consciência coletiva e de suas configurações sociais. Especificamente no sentido que vem sendo abordado neste tópico, pode-se compreender que o movimento homeostático proporcionado pelas narrativas pró-ana apontam para outros modos de ser e estar no social que não os sustentados por uma mentalidade altamente individualista e autossuficiente, mas sim por um coletivismo de base afetiva.

8 CONCLUSÃO

Os blogs pró-ana devem ser entendidos como a mais recente manifestação de uma longa tradição simbólica que tem como foco a prática do jejum, ainda que os métodos, finalidades, discursos e comportamentos derivados desta prática sejam sempre variáveis, visto que são contextualizados a partir do panorama social, histórico e cultural no qual se desenvolvem. Outrora mesclada a santidade, ao misticismo e a patologia, o que pode ser observado contemporaneamente é que o jejuar conforme narrado pelos autores dos blogs pró-ana tende a englobar imaginários que, a princípio, pareceriam completamente díspares. São eles: a busca por um corpo “perfeito” e socialmente aceito, a medicina e psicopatologia, o pensamento e prática mítico-religiosa e o suporte informacional e científico.

Abrigadas numa modalidade espacial ímpar, o ciberespaço, as narrativas pró-ana se tornam praticamente impossíveis de serem circunscritas ou classificadas de maneira rígida ou permanente, pois conforme demonstrado, esta ambiência espacial propicia justamente uma constante recombinação e transformação de seu conteúdo. Assim, apesar de todo preconceito e do furor condenatório comumente apresentado pelo senso comum, pelo saber médico e pelo discurso midiático, as narrativas pró-ana permanecem sempre com seu potencial polissêmico intacto. É justamente esta polissemia que este estudo privilegiou, pois, de acordo com a psicologia analítica e os demais estudiosos afins que aqui foram utilizados como suporte teórico, é dessa forma que qualquer fenômeno pode ser trabalhado simbolicamente e assim desvinculado de uma unicidade de semântica que apenas o empobrece e pouco ou nada acrescenta à sociedade.

As narrativas pró-ana apontam para um imaginário rico e amplo que se estende para além de questões apenas psicopatológicas. A partir da leitura psicológica feita, o resultado de sua amplificação simbólica pode ser compreendido como espécie de caricatura ou hipérbole de determinadas questões sociais e culturais que costumam ser naturalizados pela consciência coletiva. Ao “forçar o traço” de tais questões elas passam a chamar atenção e exigir uma atitude mais reflexiva por parte da sociedade. Nesse sentido, observou-se que a busca desenfreada por determinado ideal de saúde e de estética corporal; a intensidade, a ampla penetração e aceitação do discurso médico-científico; e a presença de um pensamento mítico-religioso que costuma ser imaginado como extinto ou mesmo anacrônico são pontos nodais que pedem reflexão mais profunda. Porém, como todo fenômeno simbólico, os pró-ana englobam um relevante paradoxo: ao mesmo tempo que criticam, apontam e sublinham áreas

sombrias do imaginário social, também o ratificam.

Outro fator relevante que foi apreendido neste estudo diz respeito ao sentido do jejuar ao longo dos séculos. Do fim da Idade Média até o século XXI, coube à sociedade a produção de sentido a respeito da prática do jejum. Com os blogs pró-ana, o quadro se reverteu: os autores começaram a produzir sentidos para suas práticas, sentidos estes que muitas vezes vão de encontro àqueles derivados do e imputados pelo meio social e cultural.

O resultado deste estudo não pretende ser definitivo, “verdadeiro”, ou mais corretos que outros. Muito pelo contrário, pretende-se instigar futuros estudos sobre o tema para que se possa ampliar, cada vez mais, as potencialidades semânticas e culturais das narrativas pró-ana e de todo e qualquer fenômeno social proscrito pela consciência coletiva. Afinal, é justamente no excluído que se encontra possibilidades inexploradas. Além disso, demonstrou-se a possibilidade da utilização do arcabouço teórico da psicologia analítica como ferramenta capaz de analisar fenômenos sociais, os quais não deixam de ser, justamente, manifestações tanto da consciência coletiva, quanto do inconsciente coletivo. Tal feito não é inédito, mas continua sendo incomum no meio acadêmico brasileiro. Nesse sentido, espera-se que o presente trabalho possa contribuir para expor a potencialidade da psicologia analítica, sendo mais um componente do grande mosaico imaginativo que compõe o seu corpo teórico e prático.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AHLERS-SCHMIDT, C. R., HARSHBAGER, J. L., HAWKINS, J. H., MAYANS, D., & MAYANS, L. Pro-anorexia websites: what a clinician should know. **International Journal of Eating Disorders**, v. 42, n. 4, p. 367–370, 2009. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19040264>>. Acesso em: 30 jan. 2012.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV**. 4th ed. Washington, DC: American Psychiatric Association, 2000.
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Tradução: José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARAUJO, D. C. (Org.). **Imagem (Ir)realidade: Comunicação e cibermídia**. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- BACHELARD, G. **O Ar e os Sonhos**. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **A Poética do Espaço**. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BEZERRA JR., B. O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: PLASTINO, C. A. (org). **Transgressões**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002. p.229-239. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/137988031/80433067-O-Ocaso-Da-Interioridade-Benilton-Bezerra>>. Acesso em: 10 jul. 2013.
- BROTTMAN, M. Thanatos in Cyberspace: Death, Mythology, and the Internet. In: CATER, N. (ed.). **Technology, Cyberspace, & Psyche**. New Orleans, Louisiana: Spring Journal, 2008. 117-132 p. Vol. 80.
- BRUMBERG, J.J. **Fasting Girls: The history of anorexia nervosa**. New York: Vintage Books, 2000.
- CASSIRER, E. **A Filosofia das Formas Simbólicas II: O Pensamento Mítico**. Tradução: Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CAUQUELIN, A. **No ângulo dos mundos possíveis**. Tradução: Dorothée de Bruchard. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- COURTINE, J.J. (Org.). **História do Corpo – Vol. III: As Mutações do Olhar**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DURAND, G. **O Imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tradução: René Eve Lévié. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

EHRENBERG, A. **O Sujeito Cerebral**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652009000100013>. Acesso em 23 de nov. 2012.

GAVIN, J., RILEY, S., RODHAM, K. Doing weight: Pro-Ana and Recovery Identities in Cyberspace. **Journal of Community & Applied Social Psychology**. v. 19, n. 5, p. 348-359, 2009. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/casp.1022/abstract;jsessionid=AD003A85B2C78FDF300428A8F93EBD4.d03t03>>. Acesso em 12 abr. 2012.

GIBSON, W. **Neuromancer**. Tradução: M. Sangawa e S. Alexandre. São Paulo: Aleph, 1991.

_____. **Count Zero**. Amazon Digital Services, Inc. Versão digital para Kindle, 2012.

GILES, D. Constructing identities in cyberspace: the case of eating disorders. **The British Psychological Society: British Journal of Social Psychology**. v. 45, pp. 463–477, 2006.. Disponível em: <<http://www.pdfport.com/view/312525-constructing-identities-in-cyberspace-the-case-of-eating-disorders.html>>. Acesso em 20 dez. 2011.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guarcia Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HILLMAN, J. **The Dream and the Underworld**. New York: Harper Perennial, 1979.

_____. **A Terrible Love of War**. New York: The Penguin Press, 2004.

_____. **Re-vento a Psicologia**. Tradução: Gustavo Barcellos. Petrópolis: Vozes, 2010.

JUNG, C. G. **Psicologia e Religião**. Tradução: Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes. Obras Completas v. 11/1, 1978.

_____. **Psicologia do inconsciente**. Tradução: Maria Luiza Appy. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. Obras Completas v. 7/1, 1980.

_____. **A Natureza da Psique**. Tradução: e. Dom Mateus Ramalho Rocha. 3ª ed. Petrópolis: Vozes. Obras Completas v. 8/2, 1984.

_____. **O Desenvolvimento da Personalidade**. Tradução: Frei Valdemar do Amaral. 3ª ed. Petrópolis: Vozes. Obras Completas v. 17, 1986.

_____. **Presente e Futuro**. Tradução: Márcia de Sá Cavalcanti. 4ª ed. Petrópolis: Vozes. Obras Completas v. 10/1, 1999.

_____. **A energia psíquica**. Tradução: Maria Luiza Appy. 11ª ed. Petrópolis: Vozes. Obras Completas v. 8/1, 2010.

_____. **Civilização em transição**. Tradução: Lúcia Mathilde E. Orth. 4ª ed. Petrópolis:

Vozes. Obras Completas v. 10/3, 2011.

KYNODONTAS. Lanthimos, G.; Tsourgiannis, Y. Greece: Boo Productions, 2009.

LEMOS, A. **Cibercultura**: tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2002.

LIRA, L. C. **Narrativas de Ana**: corpo, consumo e self em um grupo pró-anorexia na internet. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, _____Pernambuco, 2006 . Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=155619>. Acesso em 02 jun. 2012

MAFFESOLI, M. **A sombra de Dioniso**. Tradução: Rogério de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Zouk, 2004.

_____. **Elogio da razão sensível**. 3ª ed. Tradução: Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis: Vozes, 2005.

MATRIX. Wachowski, A.; Wachowski, L.; Silver, J. USA: Warner Bros, 1999.

MAZIS, G. A. The Archetypal Alchemy of Technology: Escape and Return to Materiality's Depth. In: CARTER, N. (ed.). **Technology, Cyberspace, & Psyche**. New Orleans, Louisiana: Spring Journal, 2008. 7-41 p. Vol. 80.

MORIN, E. **Cultura de Massas no Século XX**: o espírito do tempo – 1. Necrose. Tradução: Maura Ribeiro Sardinha. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1984.

OVERBEKE, G. Pro-anorexia websites: content, impact, and explanations of popularity mind matters. **The Wesleyan Journal of Psychology**. Connecticut, v. 3, p. 49-62, 2008. Disponível em: <<http://www.wesleyan.edu/psyc/mindmatters/volume03/article05.pdf>>. Acesso em 16 dez. 2011.

PENNA, E. M. D. Psicologia analítica: um novo paradigma científico. In: SPACCAQUERCHE, M. E. B. **Encontros de psicologia analítica**. São Paulo: Paulus, 2010. p. 67-86.

PEREIRA, H. **Jung e o laboratório da alma**: a psicologia analítica examinada pela teoria do ator-rede. Curitiba: Juará Editora, 2010.

PIERI, P. F (dir). **Dicionário Junguiano**. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus (Co-edição Petrópolis: Vozes), 2002.

RABINOW, P. Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. In: RABINOW, P. **Essays on the Anthropology of Reason**, Princeton University Press, 1996. p. 91-111.

RECUERO, R. Comunidades em redes sociais na internet : um estudo de uma rede pró-ana e pró-mia. **Universidade Católica de Pelotas**, Pelotas, v. 1, n. 2, p. 1-21, 2005. Disponível em: <http://www6.ufrgs.br/limc/PDFs/ana_mia.pdf> . Acesso em: 02 dez. 2012.

REID, M., WILLIAMS, S. Understanding the experience of ambivalence in anorexia nervosa: the maintainer's perspective. **Psychology and Health**, Edinburgh, UK, v. 25, n. 5, p. 551–567, 2010. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20204933>>. Acesso em: 04 ago. 2012.

REIS, V. A., SILVEIRA JR., P. M. Vínculos no ciberespaço: websites pró-anorexia e bulimia. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n. 39, p.91-97, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/5847/421>>. Acesso em: 14 mar. 2012.

ROMANYSHYN, R. D. **Technology as symptom & dream**. New York, NY: Routledge, 1989.

ROSE, N. Disorders Without Borders? The Expanding Scope of Psychiatric Practice. **London School of Economics and Political Science: BioSocieties**, London, n. 1, p. 465–484., 2006.

SIBILIA, P. **O Homem Pós-Orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SILVA, N. S. **O mito em Ernst Cassirer e Carl Gustav Jung: uma compreensão do ser do humano**. Rio de Janeiro: Litteris, 2002.

_____. **Subjetividade, Ciência Moderna & Psicologia Junguiana**. Rio de Janeiro: Edur, 2010.

SKRABANEK, P. **The death of humane medicine and the rise of coercive healthism**. 4^a ed. Suffolk: The Social Affairs Unit, 1998.

SOUZA e SILVA, A. Do ciber ao híbrido: tecnologias móveis como interfaces de espaços híbridos. In: ARAÚJO, D. C. (Org.). **Imagem (ir)realidade: comunicação e cibermídia**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

TARNAS, R. **A Epopeia do Pensamento Ocidental**. Tradução: Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

TURKLE, S. **Life on the screen: identity in the age of the internet**. New York: Simon & Schuster, 1995.

VERNANT, J.P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução: Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VIEIRA, A. G. **Imagem, símbolo e narrativa na psicologia analítica de C. G. Jung**. Tese (Doutorado em Psicologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003 . Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/2897/000377994.pdf?sequence=1>>. Acesso em 14 mar. 2014.

WERTHEIM, M. **Uma história do Espaço – de Dante à Internet**. Tradução: Maria Luiza

X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

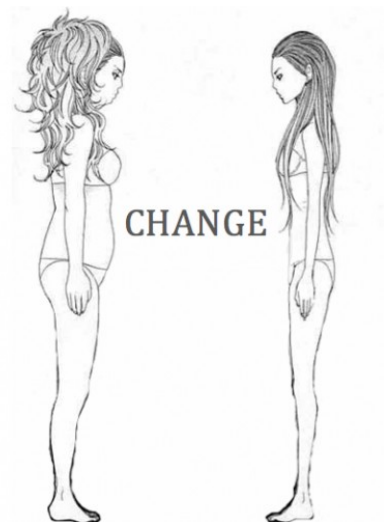
Lista dos weblogs analisados:

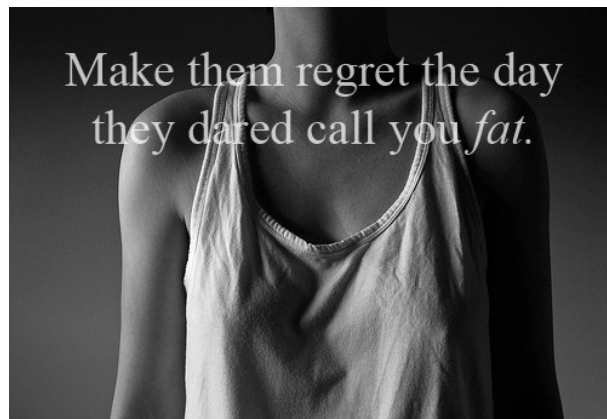
<<http://afavordaanorexia.blogspot.com.br>>
<<http://ana-miarock.blogspot.com.br>>
<<http://anna-annaf.blogspot.com.br>>
<<http://anna-my lifestyle.blogspot.com.br>>
<<http://justmakemeskinandbones.blogspot.com.br>>
<<http://alwaysthinner.blogspot.com.br>>
<<http://anorexicsite.blogspot.com.br>>
<<http://blog.clickgratis.com.br/SeekingPerfection>>
<<http://kristenanamia.blogspot.com.br>>
<<http://alfa-anna-mia.blogspot.com.br>>
<<http://garotaanorexica.blogspot.com.br>>
<<http://mileycha.wordpress.com>>
<<http://mundodeanaemia.blogspot.com.br>>
<<http://poisecamarada.blogspot.com.br>>
<<http://our-dirty-secret.blogspot.com.br>>
<<http://precisoserperfeita.blogspot.com.br>>
<<http://pareciaestar.blogspot.com.br>>
<<http://proanorexiaeprobulimia.blogspot.com.br>>
<<http://proanaemia-diario.blogspot.com.br>>
<<http://luar-nomundodalua.blogspot.com.br>>
<<http://withanna.blogspot.com.br>>
<<http://ossosdeanjo.blogspot.com.br>>
<<http://thataproana.blogspot.com.br>>
<<http://confissoesdeanaemia.blogspot.com.br>>
<<http://anaemiaforever8.blogspot.com.br>>
<<http://aymgataborradeira.blogspot.com.br>>
<<http://reerguendo-seproana.blogspot.com.br>>
<<http://anorexiaquerosermagrabylu.blogspot.com.br>>
<<http://anitaperfeita.blogspot.com.br>>
<<http://confissaoannaemia.blogspot.com.br>>
<<http://querovivermagra.blogspot.com.br>>
<<http://foranaymia.blogspot.com.br>>
<<http://souumaana.blogspot.com.br>>

ANEXO A – Publicações midiáticas que valorizam determinado modelo corporal



ANEXO B – Imagens de “thinspiration” retiradas de blogs pró-ana





ANEXO C – Documento a respeito do banimento de websites pró-ana

Call to Ban Pro-Ana Websites

Reprinted from *Eating Disorders Recovery Today*. Spring 2008 Volume 6, Number 2

©In the capital of high fashion and thin models, conservative French legislators are adopting a law that is aimed at stifling a proliferation of websites that promote eating disorders with "thinspiration" and starvation tips.

If passed, the bill would take aim at any means of mass communication-including magazines and websites-that promote eating disorders with punishments of up to three years in prison and more than \$70,000 in fines.

The legislation is one of the strongest measures proposed in France since the 2006 death of Brazilian model, Ana Carolina Resten, from anorexia nervosa. With the proposed law, the French legislators are seeking to tame a murky world of some 400 sites extolling "ana" and "mia" nicknames for anorexia and bulimia. Since 2000, such websites have multiplied in many languages, offering blunt tips on dieting, bingeing, vomiting, and hiding weight loss from concerned parents.

The bill would make it illegal to "provoke a person to seek excessive weight loss by encouraging prolonged nutritional deprivation that would have the health effect of exposing them to risk of death or endangering health."

Australia in agreement

Australians have also called on the government to follow France's lead and ban pro-anorexia websites. The government is currently developing a cyber-safety policy that includes Internet service provider filtering for all Australian homes, schools, and public computers, but there is no indication that pro-anorexia sites would be included in the "black list."

Sarah McMahon, a psychologist from the Eating Disorders Foundation in Australia, said there were more than one million pro-ana and pro-mia websites. "These normalize and strengthen the thoughts of people with eating disorders," she said. "People who use and put up these sites see it as a lifestyle choice and they reinforce that to each other. It's the only mental illness that is glamorized."

Other proponents pointed out that the people who make these sites are not mentally sound, so shutting them down would not be a matter of taking away their freedom of speech. However, the censorship issue is a problem. Nina Funnell, a researcher at the University of Sydney talked about the difficulty of regulating the sites, saying "It's also a token effort because every time one of these websites is shut down, two tend to pop up in its place."

Critics weigh in

Many critics have emerged, noting that the French bill is vaguely worded and was rushed into legislation. Eating disorder experts also expressed doubts about whether such a law would help victims or create even more demand for the sites by publicizing them. As written, the proposed law does not make it clear who would be ultimately responsible for the content of such sites and whether it would be the creator or the Internet service hosting the site.

Critics also worry that if governments start regulating what is thin, they will soon move on from there to regulating other content on the Internet-such as telling us what is fat and how much we should weigh. Another issue is that the girls who would be punished under the

proposed law really need psychiatric help. Punishments such as prison time or paying a huge fine would be a disservice to these people and wouldn't fix the overall problem.

Sources: *New York Times* and www.theage.com.au. 2008 Gürze Books.

Reprinted from: *Eating Disorders Recovery Today*

Gürze Books * P.O. Box 2238 * Carlsbad, CA 92018

phone (800) 756 - 7533 * Fax (760) 434 - 5476

catalogue@gurze.net * www.bulimia.com

(http://www.eatingdisordersreview.com/print/nl_edt_6_2_10print.html, acesso em 31 mar. 2012).

ANEXO D – Reportagens a respeito dos websites pró-ana

Reportagem exibida no Jornal Hoje, da Rede Globo

A anorexia e a bulimia são chamadas pelas adolescentes de “Ana” e “Mia”, consideradas por elas as principais companheiras nos momentos de desespero. Nos blogs, as jovens desabafam e trocam informações de como perder peso, ficar sem comer por dias e estratégias para expelir o alimento. Fotos de meninas muito magras são usadas para inspirar as leitoras.

Ao contrário de muitos sites, que servem como fonte de informações para as famílias aprenderem a lidar com os filhos que sofrem com bulimia e anorexia nervosa, estes blogs são considerados pelos médicos incentivadores para o surgimento ou agravamento dos transtornos alimentares. A principal orientação para os pais é bloquear estas páginas principalmente se tiverem crianças e adolescentes em casa, porque são justamente eles, os mais vulneráveis.

“A internet acaba sendo um momento, uma maneira de poder falar sobre isso de forma anônima e nesses blogs ou nesses sites que acabam incentivando, dando apoio, suporte para a prática continuar”, explica Celso Garcia Júnior, psiquiatra/Unicamp.

Os principais sintomas da anorexia e da bulimia são preocupação exagerada com o peso, imagem distorcida do corpo, restrição ou compulsão alimentar, isolamento e ausência nas refeições com a família.

(<http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2012/07/jovens-mulheres-sao-principais-vitimas-de-bulimia-e-anorexia-nervosa.html>, acesso em: 11 jan. 2013).

Proibição a sites pró-anorexia dificulta auxílio a jovens

Muitos acham os sites pró-anorexia repugnantes, mas é inútil proibi-los

9 de dezembro, 2012

Sites que exibem pornografia infantil são proibidos. No entanto, aqueles que promovem a inanição infantil – os sites pró-anorexia (pró-ana) – não são. Estes retratam distúrbios alimentares como uma escolha de estilo de vida, dão dicas de como esconder a perda de peso de pais e médicos, e incentivam os usuários (em sua maioria meninas e mulheres jovens) a se gabarem de quão pouco comem.

O Tumblr, uma plataforma de blogs, bloqueou blogs pró-ana em fevereiro (a procura por sites deste tipo redireciona usuários para um centro de apoio). Desde então, dois sites de compartilhamento de fotos, Instagram e Pinterest, começaram a remover imagens desse tipo. O Facebook tem deletado páginas pró-ana desde 2008.

Mas a ANAMIA, um projeto de pesquisa francês, afirma que é possível que essas proibições não funcionem. Os proprietários dos sites simplesmente removem palavras-chave ou migram para outros serviços. Susan Ringwood da B-eat, uma instituição de caridade britânica, afirma que a pressão pode fazer com que as redes de anoréxicas entrem para a clandestinidade, o que aumenta a sua sensação de perseguição e dificulta o auxílio a essas pessoas.

As proibições também atingem sites que oferecem ajuda. Uma nova pesquisa da Universidade de Suffolk constata que as anoréxicas acessam a internet para conhecer adolescentes similares e passar tempo “com conversas de mulherzinha sobre namorados e livros”, afirma a autora do estudo, Emma Bond. Elas temem perder a sensação de pertencimento que os fóruns trazem.

O Proud2BMe, um site holandês-americano que promove a confiança corporal, oferece o apoio de sites pró-ana sem as partes tóxicas. Fundado em 2009 por uma anoréxica em recuperação, o site é uma das páginas de saúde mental mais visitadas da Holanda.

Fontes: the Economist-Thin cases

(<http://opinioenoticia.com.br/internacional/proibicao-a-sites-pro-anorexia-dificulta-auxilio-a-jovens>, acesso em: 9 jan. 2013).

ANEXO E – Documento a respeito do posicionamento da Academia para Distúrbios Alimentares sobre os websites pró-ana

AED Position Statement on Pro-Anorexia Web Sites Posição da AED sobre os sites Pró Anorexia

A Academy for Eating Disorders (AED) adotou a seguinte política com relação aos sites “Pro-Anorexia”. Solicitações para a mídia entrar em contato com Marsha Marcus, marcusmd@msx.upmc.edu, responsável pelo Academy Media Relations Committee: A AED, maior organização internacional de profissionais que trabalham com pacientes com transtornos alimentares, está extremamente preocupada com a proliferação de sites “pro-anorexia”. É de nosso conhecimento que o Yahoo, servidor de muitos desses sites, tomou a decisão de removê-los devido sua preocupação com a segurança infantil; outros, incluindo o MSN, não tomaram a mesma medida. A anorexia nervosa é uma doença devastadora que afeta até 1% de mulheres jovens; porém, alguns dos sintomas da AN como restrição calórica significativa e preocupação com a magreza e com o peso afetam muito mais pessoas, e também estão associadas a consequências físicas e emocionais negativas.

O comportamento de inanição visto na AN pode afetar todos os sistemas do organismo e levar a perda de massa óssea, osteoporose, alterações neurológicas, problemas cardíacos e, até a morte. Um dos critérios diagnósticos para a AN é a negação da seriedade da doença, portanto, sites que enaltecem a anorexia como um estilo de vida influenciam diretamente no lado psicológico de suas “vítimas”. Há sempre uma linha tênue entre respeitar a liberdade de expressão e proteger indivíduos vulneráveis, especialmente crianças. É importante ressaltar que a adolescência é a fase quando mais se desencadeiam os transtornos alimentares, e esses sites tem em sua maioria, como alvo de audiência, crianças.

Os sites são perigosos uma vez que promovem a anorexia nervosa como um estilo de vida, apoiam e encorajam o ingresso em comportamentos perigosos para a saúde e negligenciam as sérias consequências da inanição. A AED está comprometida em usar nossos recursos e nossa influência coletiva para comunicar que transtornos alimentares são doenças sérias e podem causar consequências devastadoras naqueles que sofrem dessas doenças. Trabalhamos com a mídia, grupos da sociedade civil que lutam contra os transtornos alimentares e pacientes e suas famílias para influenciar a opinião pública, melhorar as políticas públicas sobre o tema e promover tratamento eficaz para os transtornos alimentares. Esperamos que nossas atividades e de outras organizações afins possam oferecer um contraponto a esses sites e outras forças que “glamorizam” essas doenças tão sérias.

(http://www.aedweb.org/AM/Template.cfm?Section=Position_Statements&Template=/CM/ContentDisplay.cfm&ContentID=3388, acesso em: 24 dez. 2012)