

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

JOÃO PAULO CORUMBA DE SANTANA

O PESO DA VERGONHA E O CORPO GORDO DOS HOMENS

SÃO CRISTÓVÃO

2021

JOÃO PAULO CORUMBA DE SANTANA

O PESO DA VERGONHA E O CORPO GORDO DOS HOMENS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Almeida Ferreri

SÃO CRISTÓVÃO

2021

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SIBIUFS
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S232p Santana, João Paulo Corumba de
O peso da vergonha e o corpo gordo dos homens / João Paulo
Corumba de Santana ; orientador Marcelo de Almeida Ferreri. –
São Cristóvão, SE, 2021.
74 f.

Dissertação (mestrado em Psicologia) - Universidade Federal
de Sergipe, 2021.

1. Imagem corporal. 2. Obesidade – Aspectos psicológicos. 3.
Vergonha. 4. Estigma (Psicologia social). I. Ferreri, Marcelo de
Almeida, orient. II. Título.

CDU 159.922.5-055.1

JOÃO PAULO CORUMBA DE SANTANA

O PESO DA VERGONHA E O CORPO GORDO DOS HOMENS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

São Cristóvão, _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo de Almeida Ferreri (Presidente)
PPGPSI/UFS

Profa. Dra. Michele de Freitas Faria de Vasconcelos
PPGPSI/UFS

Prof. Dr. Fábio Roberto Rodrigues Belo
(Membro externo)

RESUMO

O corpo tem sido, na contemporaneidade, alvo de exigências sociais cada vez mais abusivas, em relação ao seu existir “estético”. Este trabalho tem como tema a vergonha que alguns homens sentem de seus corpos gordos. Nosso sujeito de pesquisa, portanto, são homens que sentem vergonha dos seus corpos gordos, cada vez mais estigmatizados por uma imposição padronizada de beleza, marcada por uma aparência muscular, impulsionada pelos nichos mercadológicos. Diante de tal estado de coisas, é válido questionarmos: Quais as implicações da vergonha do corpo gordo na vida afetiva dos homens? A metodologia aplicada tem apoio na análise documental de fragmentos clínicos, a partir de registros mnêmicos produzidos pelo próprio analista, pós-sessões. Também fizemos uso da análise bibliográfica de importantes teóricos da psicologia, psicanálise, sociologia e história, como Sigmund Freud, Georges Vigarello, Yves de La Taille, Júlio Vertzman, Vincent de Gaulejac, David Le Breton, entre outros. O objetivo desse trabalho é contribuir com o estudo acerca da vergonha do corpo gordo, partindo das narrativas coletadas nas sessões de psicanálise, nos debruçando sobre os desdobramentos desta problemática, nas perspectivas psicológica, psicanalítica, sociológica e histórica, com o intuito de trazer a público o debate acerca das implicações da vergonha do corpo gordo na vida afetiva dos homens. Desse modo, levando em consideração os registros utilizados, postulamos três categorias de análise, para melhor elucidar os sofrimentos provenientes da vergonha do corpo gordo, tais como “vergonha e embaraço: o corpo gordo entre inibições e ideais”; “corpolatria: da aparência muscular ao desamor por si”; “corpo gordo e debilidade: a vergonha e seus destinos”.

Palavras-chave: Corpo. Corpo gordo. Vergonha. Sofrimento.

ABSTRACT

The body has been, in contemporary times, the target of increasingly abusive social demands, concerning its “aesthetic” existence. This work is about the shame some men feel about their fat bodies. Our research subject, therefore, is men who feel ashamed of their fat bodies, increasingly stigmatized by a standardized imposition of beauty marked by a muscular appearance, driven by market niches. In the face of such a state of affairs, it is worth asking: What are the implications of the shame of the fat body in the affective life of men? The applied methodology is supported by documental analysis of clinical fragments, from mnemonic records produced by the analyst himself, post-sessions. The affective life of men? We carried out a bibliographical analysis of important theorists of psychology, psychoanalysis, sociology and history such as Sigmund Freud, Georges Vigarello, Yves de La Taille, Julio Vertzman, Vincent de Gaulejac, David Le Breton, among others. The objective of this work is to contribute to the study about the shame of the fat body, starting from the narratives collected in the psychoanalysis sessions, focusing on the developments of this issue, in the psychological, psychoanalytic, sociological and historical perspectives, in order to bring to the public the debate about the implications of fat body shame in men's affective lives. Thus, taking into account the records used, we postulate three categories of analysis to better elucidate the sufferings that come from the shame of the fat body, such as: “shame and embarrassment: the fat body between inhibitions and ideals”; “corpolatry: from muscular appearance to self-loathing”; “fat body and debility: shame and its fate”.

Keywords: Body. Fat body. Shame. Suffering.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus queridos professores!

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma das maiores atitudes, e começo agradecendo à vida e a possibilidade de continuar aqui, vivendo. Atravessar a COVID 19 por duas vezes foi um tormento que só sabe quem vivenciou tal experiência. No hospital, ainda que por pouco tempo, agradecei a possibilidade do auxílio médico naquele momento e bom acolhimento de toda a equipe hospitalar. Agradeço à vida e, também, aos médicos que cuidaram de mim em um dos piores momentos de minha história.

Escrever em tempos pandêmicos me fez mudar diversas perspectivas da vida e do viver, do modo como se relacionar comigo mesmo e com o mundo. Uma experiência muito difícil, pois a experiência do mestrado por si só já é árdua. Por conta disso, agradeço imensamente ao meu analista por ter suportado minhas angústias e por ter favorecido a abertura de novos recursos emocionais para lidar com todos esses momentos difíceis que contemplam o adoecimento físico e psíquico.

Agradeço a todos os meus amigos que me ajudaram a acreditar que era possível vencer. Escrever uma dissertação não é fácil e em tempos pandêmicos fica ainda mais difícil. Meus agradecimentos especiais a Breno, Henry, Pinatti, Robert, Alan, Leilyane, Susana S., Renata K., Renata S., Andrea, Ingrid Ferreri, Claudia, Stona, Fernanda, Deise, Alef, Romina Alves, Romina De Lorenzo, Tiago, Adele, Ezequiel Sanches, Carolina C., Landim, Quental, Assis, Ramom, Adriana, Dayan, e muitos outros. Me perdoem os nomes não citados, mas sou humano e a memória, às vezes, nos trai. Quem ajudou sabe do meu recado interno de alegria e gratidão.

Agradeço à toda minha família pelo apoio, generosidade e cuidado para com os meus dias de escrita frente à manutenção do silêncio. Meus agradecimentos especiais à minha mãe, Áurea, que soube ser suficientemente boa nessa luta diária.

Agradeço com enorme carinho e respeito ao meu orientador, Marcelo Ferreri, por todas as palavras de acolhimento afetivo e intelectual. Marcelo me escutou para além da figura de orientando. Me reconheceu enquanto humano, que possui muita vontade de aprender e de ser uma pessoa melhor. Em pouco tempo, aprendi muito a ter um posicionamento mais crítico e a escutar o meu texto. Muito obrigado!

Agradeço ao querido Fábio Belo, professor e membro da banca, por toda a dedicação em ler e escutar o meu texto com a alegria dos bons afetos que reconhece os

limites do humano e do esforço que é pensar e sentir a vida. A academia deve ser esse lugar que vai além da pura razão. Muito obrigado!

Agradeço à querida Michele Vasconcelos, professora e membro da Banca, pela disponibilidade afetiva e intelectual para com o meu trabalho e pela elegância na transmissão do saber com tempero de ternura e sonho. Muito obrigado!

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. O CORPO DE ONTEM E DE HOJE.....	17
1.1 O corpo na história.....	17
1.2 O corpo gordo na história pela perspectiva de Georges Vigarello.....	20
1.3 O Corpo, hoje!.....	26
2. SOBRE O SENTIMENTO DE VERGONHA.....	36
2.1 Introdução ao conceito de vergonha a partir da teoria freudiana.....	36
2.2 A vergonha e a relação com a nudez.....	39
2.3 Articulação entre a vergonha e o masoquismo a partir dos sonhos de exibição.....	41
2.4 A relação entre a vergonha e o feminino.....	42
2.5 Vergonha, culpa e os aspectos ligados à moralidade.....	44
2.6 Vergonha, embaraço e humilhação.....	51
3. VERGONHA DO CORPO GORDO.....	56
3.1 Vergonha e embaraço: o corpo gordo entre inibições e ideais.....	56
3.2 Corpolatria: da aparência muscular ao desamor por si.....	59
3.3 Corpo gordo e debilidade: a vergonha e seus destinos.....	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	69
REFERÊNCIAS.....	72

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem como proposta compreender o fenômeno da vergonha do próprio corpo, nos homens. Diversas queixas surgiram no consultório particular a partir de uma escuta pautada na orientação psicanalítica. Essas queixas possuem um tema em comum: a vergonha do corpo gordo. Homens angustiados e envergonhados com suas condições corporais foram a motivação para o investimento neste trabalho.

A pesquisa não tem a finalidade de universalizar a questão da vergonha do próprio corpo (gordo), mas, sim, partir das questões vivenciadas no processo clínico e levantar a problemática da vergonha como um tema que merece ser ampliado, estudado e pensado, cada vez mais, no universo científico, sobretudo, no que concerne ao próprio corpo como a base deste sentimento tão sofrido. Cabe lembrar que cada época produz formas de existência singulares, de acordo com o momento histórico (LE GOFF; TRUONG, 2010). O viés histórico e antropológico, em relação a esse fato, nos conduz a apoiar a crítica frente a interioridade psicológica, como se o indivíduo trouxesse em si um processo próprio de se expressar, viver e sofrer. Destacamos o posicionamento contrário a essa questão, e reconhecemos que o si mesmo é construído historicamente, dentro de um processo complexo de relações.

Consideramos de extrema importância os estudos de gênero e os seus efeitos na comunidade científica e na sociedade, porém, não partimos desse viés para pensarmos a problemática da vergonha do corpo gordo, isto é, nos baseamos na espontaneidade da clínica, no que se refere à questão da vergonha e do corpo gordo que, de forma, também espontânea, partiu dos homens. Embora exista referência, no capítulo 2, ao feminino na articulação freudiana, em relação à temática da vergonha, pontuamos o interesse de fundamentar teoricamente a forma com que Freud postula o estatuto de vergonha e suas nuances, visto que é válido, também, ressaltar que o autor referido não se aprofundou na temática da vergonha (VENTURI; VERTZMAN, 2012). Para além disso, as articulações freudianas a respeito do feminino não aludem ao centro de nossa questão nem mesmo coadunam com o nosso pensamento.

Apesar de partimos de narrativas provenientes do universo clínico, o presente trabalho não se encontra voltado para refletirmos soluções de ordem clínica, mas, sim,

fornecer espaços para problematizar a questão da vergonha do corpo gordo, levando em consideração aspectos históricos, sociológicos, psicológicos e psicanalíticos.

Partimos da revisão de literatura a respeito do conceito de vergonha pela Psicanálise, Psicologia e Sociologia, além do estudo sobre o corpo, levando em consideração aspectos históricos e antropológicos. Posteriormente, utilizamos de registros de fragmentos clínicos para a contemplação da análise documental, como fundamentação da proposta deste trabalho. As metodologias aplicadas foram, então, a revisão da literatura e análise de documentos clínicos.

Guiamo-nos pelos registros pós-sessão, visto que no momento dos atendimentos, sobretudo nos atendimentos clínicos em Psicanálise, não são realizadas anotações nem gravações de áudio, porém, anotações acontecem após o atendimento. Os registros do analista são formulados a partir de seus traços mnêmicos, o que configura atravessamentos de sua própria subjetividade na constituição destes, os quais passam a ter caráter de documento e ficção (DALLAZEN et al., 2012) na medida em que esses atravessamentos são postos em questão e submetidos a um rigor de tratamento metodológico. O material de pesquisa, nesse caso, não faz referência à história real, mas, sim, diz respeito à criação de uma ficção daquele que a escuta, isto é, o analista/pesquisador e suas produções inconscientes a respeito da fala de seu paciente (DALLAZEN et al, 2012).

Todos fragmentos clínicos – baseados nos registros mnêmicos produzidos pelo analista/pesquisador - utilizados são de casos encerrados, isto é, o tratamento já chegou ao fim. Esse dado é importante, visto que, nesses casos, não há interferência no trabalho clínico, o que faz parte da ética e do cuidado. Embora o presente trabalho não seja voltado para a continuidade reflexiva no âmbito clínico em si, é forçoso considerar que se inicia na clínica e, portanto, os princípios da Psicanálise, em seu viés clínico, não podem ser deixados de lado (DALLAZEN et al., 2012). Frente a isso, consideramos os registros pós-sessão enquanto documentos produzidos pela relação entre analista e paciente. Vale ressaltar que nenhum dado utilizado tem a capacidade de elucidar a identidade dos pacientes que motivaram a presente pesquisa, o que significa que o sigilo foi preservado.

De modo breve, e respeitando os preceitos éticos, apresentaremos características básicas dos participantes. Trata-se de três homens que buscaram o tratamento

psicanalítico por conta de tais sofrimentos: preocupação excessiva com a aparência física; dificuldades de conseguir e manter relacionamentos amorosos, tendo a aparência como empecilho e vergonha de suas próprias condições corporais. Nas narrativas, podemos encontrar: a questão dos relacionamentos no campo familiar, desde à infância, frente à problemática do corpo, além das dificuldades em manter e conseguir firmar relacionamentos amorosos. A região da barriga aparecia com frequência enquanto lugar corporal de destaque para os motivos de angústia e vergonha. Os fragmentos clínicos foram selecionados levando em consideração as semelhanças dos assuntos encontrados nas narrativas, aqueles que fazem referência à associação entre o sentimento de vergonha e o corpo gordo.

Inicialmente, no projeto para esta pesquisa, as categorias de análise se basearam na relação entre a vergonha do corpo no âmbito familiar, do indivíduo consigo mesmo e diante do objeto amado/desejado. No processo de aprofundamento do trabalho, mudamos as categorias. Apresentaremos as novas diretrizes na elucidação do capítulo 3, ainda nesta introdução.

Ainda sobre o cuidado ético diante da análise documental, se faz prudente refletir: “[...] estando o processo de análise encerrado, restam as memórias e os registros do analista, ou seja, sua elaboração secundária acerca das questões referentes ao processo de cura do analisando [...]” (DALLAZEN et al., 2012, p. 51).

Nesse sentido, alude à história do paciente, revivida com o analista, gerando um novo fato que será registrado e, posteriormente, quando for o caso de experiência em questão, provocar o desejo do pesquisador/analista, usado para reflexão – o que, de outra forma, poderia acarretar interferências no processo de cura. Sustentamos, então, que o trabalho de pesquisa, nessas situações, será realizado com fatos clínicos e não com a análise de um caso em profundidade, mas de extensão a casos semelhantes. (DALLAZEN et al., 2012, p. 51)

Estabelecemos, enquanto objetivo, a contribuição para com o estudo da vergonha em Psicologia e Psicanálise, de modo a favorecer um olhar crítico em relação ao fenômeno do corpo gordo na vida dos homens, ou, para sermos mais precisos, na vida dos homens que buscaram o auxílio clínico, os quais são a base para a inquietude e motivação para a presente tarefa científica. A busca por tratamento psicanalítico, provocado pelo sofrimento da vergonha de si, em razão do corpo gordo, chama a atenção para a necessidade urgente de se pesquisar sobre a temática, sobretudo, no que consiste a forma como a vergonha pode ser traduzida como uma questão de nosso

tempo; afinal, o corpo e o *self* tornaram-se identificados, e a exploração da subjetividade, em sua superfície, é marcante e causadora de sofrimento, atualmente (LE BRETON, 2003). Diante de tanta exigência social na direção da modificação corporal e a instauração de uma cultura somática (ORTEGA, 2008), que estigmatiza corpos gordos e produz vergonha (POULAIN, 2013), nos coube o papel de indagar: quais as implicações da vergonha do corpo gordo na vida afetiva dos homens?

Partindo deste questionamento, organizamos o nosso trabalho de forma a dar fluidez à leitura de tal estudo. No Capítulo 1 (**O CORPO DE ONTEM E DE HOJE**), realizamos uma introdução acerca do tema, partindo do elemento central: o corpo (**1.1 O corpo na história**). Levamos em consideração aspectos históricos do corpo, em si, e do corpo gordo, fazendo um apanhado de sua representação mediante a cultura, desde o corpo grego ao corpo no medievo. Refletimos, também, a partir da visão de Georges Vigarello (**1.2 O corpo gordo na história pela perspectiva de Georges Vigarello**), e, posteriormente, o corpo na atualidade (**1.3 O Corpo, hoje!**). Nesse capítulo, pensamos a respeito da interferência de cada época acerca de seu entendimento, peculiar, em relação ao corpo. Assim, pontuamos que, a despeito do “esquecimento” do corpo como temática de pesquisa, ele sempre esteve presente em todas as épocas e fases do desenvolvimento da história da humanidade. Além disso, procuramos realizar um breve passeio histórico a respeito das transformações relacionais e corporais até a nossa contemporaneidade, respeitando o recorte de nossa investigação em relação à ênfase maior ao conceito de vergonha.

No Capítulo 2 (**SOBRE O SENTIMENTO DE VERGONHA**), realizamos o estudo sobre o sentimento de vergonha, que foi dividido em partes bastante demarcadas, para facilitar o entendimento do conceito central de nossa pesquisa, quais sejam: **Introdução ao conceito de vergonha a partir da teoria freudiana; A vergonha e a relação com a nudez; Articulação entre a vergonha e o masoquismo a partir dos sonhos de exibição; A relação entre a vergonha e o feminino; Vergonha, culpa e os aspectos ligados à moralidade; 2 Vergonha, embaraço e humilhação**. Neste capítulo, introduzimos com a concepção freudiana a respeito da vergonha, a partir da ideia de que esta não se trata de um sentimento inato. Além deste recorte, estendemos a reflexão acerca do sentimento de vergonha para as diversas áreas com as quais ele pode se relacionar, tais como, a sua relação com a nudez, o masoquismo, a culpa, a moralidade, o embaraço, a humilhação, os sonhos de exibição.

No Capítulo 3 (**VERGONHA DO CORPO GORDO**), partimos para a análise documental, dividindo os tópicos de tal modo: **1.1 Vergonha e embaraço: o corpo gordo entre inibições e ideais; 1.2 Corpolatria: da aparência muscular ao desamor por si; 1.3 Corpo gordo e debilidade: a vergonha e seus destinos**. Neste capítulo tivemos a preocupação de pensar as categorias de análise mencionadas – divididas em tópicos – a partir das questões encontradas nos documentos pós-sessão, isto é, nos registros do analista. Os critérios utilizados para a construção de tais categorias dizem respeito ao trato que tivemos com os próprios registros. Fundamentamos tais categorias, pois nas narrativas encontramos a relação entre a vergonha, embaraço e os processos de inibição e buscas fracassadas frente aos ideais de corpo. Encontramos nas narrativas alguns apontamentos para a idolatria de um determinado padrão de corpo, principalmente aquele modelado nas academias de musculação, e a presença do desamor por si, característica da vergonha (GAULEJAC, 2006). Além disso, o que sustenta e fundamenta a última categoria diz respeito à associação entre as noções de debilidade e corpo gordo e as consequências dessa articulação no campo da vergonha, no que consiste os destinos/comportamentos que tal sentimento é capaz de provocar. É válido ressaltar que os fragmentos clínicos em diálogo com a teoria possuem a intenção de partir do universo clínico – pautadas nos registros mnêmicos do analista/pesquisador - para uma dimensão maior, mais ampla, psicossocial.

1. O CORPO DE ONTEM E DE HOJE

Neste capítulo temos a intenção de trazer uma compreensão sociológica e histórica a respeito do corpo. Inicialmente destacamos a necessidade de pensar o corpo na esfera histórica situando o corpo na Grécia antiga, período medieval e nos tempos atuais. As diferenças e peculiaridades que marcam cada época merecem atenção especial, uma vez que somos seres inseridos na história e nos seus efeitos. Em relação ao corpo gordo, podemos constatar por uma análise histórica de que nem sempre este corpo, temática central de nossos trabalhos, foi alvo de insultos. Em períodos da Idade Média, o corpo gordo era visto como um corpo a ser apreciado, indicando riqueza e poder, o que difere dos nossos tempos (VIGARELLO, 2012). Nos tempos atuais vivemos a cultura somática, a qual vemos a prática de modelação/modificação corporal assumir protagonismo. Tal prática é capaz de causar, portanto, formas de existência que merecem cuidados (ORTEGA, 2008). Para tanto, contemplamos e dividimos esse capítulo do seguinte modo: **O corpo na história; O corpo gordo na história pela perspectiva de Georges Vigarello; O Corpo, hoje!**

1.1 O corpo na história

Para Le Goff e Truong (2010, p. 15), “[...] o corpo foi esquecido pela história e pelos historiadores. Ora, ele foi e continua a ser o ator de um drama”. Por muito tempo, na perspectiva histórica, pensava-se que o corpo pertencia à natureza e não ao campo cultural. Mas o corpo é marcado historicamente, e, por isso, faz parte da história, sendo base de sua própria constituição, tais como as estruturas econômicas e sociais, e até mesmo as representações mentais das quais o corpo é, de certa forma, produto e agente (LE GOFF; TRUONG, 2010).

Cada época marca a sua história, os seus discursos, as suas narrativas. O corpo, como parte da cultura, também é marcado. Partindo da cultura grega, temos a idealização do corpo presente, em seu dispositivo de atração e referência. A noção de saúde se fazia presente diante de como o corpo era apresentado. A nudez, nessa época,

era objeto de admiração, “[...] a expressão e a exibição de um corpo nu representava a sua saúde e os Gregos apreciavam a beleza de um corpo saudável e bem proporcionado” (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p. 25). O corpo tinha o seu valor a partir do seu desempenho enquanto saúde, além da capacidade atlética e de fertilidade (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011).

Para os gregos, cada idade tinha a sua beleza específica, e o estético, o intelecto e o físico faziam parte da busca pela perfeição, sendo, o corpo e a mente, possuidores de igual importância, logo, um corpo belo teria que ser condizente com uma mente sábia (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011). Quanto ao contexto moral, no que engloba o corpo e o sexo, não se tem um sistema rígido de organização e autoritarismo, apenas existia uma espécie de recomendação do “bom uso” dos prazeres, a fim de se evitar o excesso referente à comida, bebida e sexo, por exemplo. Algumas filosofias prezavam mais pelo prazer que outras, mas este não possuía uma moralidade repressora, como a moralidade ocidental atual, herdada do cristianismo. Os prazeres, no entanto, eram reservados apenas para aqueles tidos como cidadãos, o que significa que os escravos e as mulheres estavam excluídos. No caso das mulheres, cabia a obediência e fidelidade aos seus maridos e aos seus pais e, inevitavelmente, a reprodução. Tal condição aponta para o fato de que os prazeres eram de domínio masculino. Para além disso, a idealização frente a um corpo perfeito também não incluía as mulheres. As normas para os homens eram mais livres, permitindo, assim, a bigamia e o exercício da homossexualidade¹ (ROSÁRIO, 2006 apud BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p. 25).

Vemos hoje as figuras humanas expostas no Parténon, nuas, simbolismo de juventude, da perfeição. Cada cidadão era livre de atingir o corpo perfeito, idealizado e, depois, expô-lo. Os corpos eram trabalhados e construídos, como objectos de admiração que começavam a ser “esculpidos” e modelados nos ginásios, fundamentais nas polis gregas, e que acabavam por ser mostrados, muitas vezes, nos Jogos Olímpicos. A saúde, a expressão e exibição de um corpo nu estavam associadas, os Gregos apreciavam a beleza de um corpo saudável e bem proporcionado. O grego desconhecia o pudor físico, o corpo era uma prova da criatividade dos deuses, era para ser exibido, adestrado, treinado, perfumado e referenciado, pronto a arrancar olhares de admiração e inveja dos demais mortais. (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p. 25)

¹ O termo “homossexualidade” não existia, na época, de modo que era comum os homens estarem sempre juntos, sem que isto afetasse a vida conjugal ou o provimento da família. Em passagens de textos antigos, a exemplo de *O Banquete*, de Platão, encontramos diversos relatos acerca do amor entre os homens, de maneira aberta e amoral.

É válido destacar que não se tratava apenas de narcisismo. Os corpos eram também concebidos enquanto instrumentos de combate. Eles não existiam apenas para a exibição (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011). “Tudo na natureza era luta, era obstáculo a ser transposto, era espaço ou terra a conquistar. A vida, diziam os deuses, não era uma graça, mas sim um dom a ser mantido” (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p. 25).

Passando para outro período, o medieval, observamos uma brusca mudança de pensamento, uma vez que nesse tempo, o intelecto, prezado na antiguidade, cedeu lugar ao espírito, de maneira que espírito e matéria não sofrem oposição, por exemplo. Não existia o entendimento de que a matéria tivesse uma dignidade menor e que estaria fadada à degradação e decomposição, uma vez que ela era o templo do espírito (RODRIGUES, 1999). “A corporalidade medieval era valorizada em si, até porque continha o que chamamos de ‘espiritual’” (RODRIGUES, 1999, p. 55).

Um dos grandes exemplos da não separação entre corpo e alma se dá no fato de que frequentemente os corpos dos reis da França eram esquartejados e seus fragmentos espalhados pelas igrejas importantes. Coração aqui, cérebro ali, e tal procedimento alimentava a crença de que seria um ato propiciador da boa colheita (RODRIGUES, 1999).

O costume de esquartejar o soberano era muitíssimo diferente daquilo que ocorreria séculos depois, quando se preferia erigir gigantescos monumentos, em geral na capital do império, para que os monarcas fossem enterrados ‘inteiros’, simbolicamente representando a unidade do Estado e a consequente repressão dos múltiplos. (RODRIGUES, 1999, p. 56)

Na direção contrária do que vivemos atualmente, o corpo medieval não se tratava de um corpo-ferramenta, que o capitalismo formulou mais tarde. Não se tratava desse corpo em que os músculos definiam o seu valor, assim como a noção de força, resistência, disciplina e rentabilidade. Pelo contrário, tratava-se de um corpo preguiçoso, sem preocupações com o tempo e até mesmo com o trabalho. Era mais voltado para o ambiente festivo e a espera, do que para empreendimentos e investimentos. O corpo do tempo medieval também não era o corpo-propriedade-privada. O corpo ainda não havia se estabelecido enquanto ferramenta essencial e paradigmática de que o capitalismo faz uso (RODRIGUES, 1999). “Com mais razão ainda, o medieval não constituía o corpo-

consumidor da sociedade industrial avançada, este que abriga o fundamental de nossa sensibilidade contemporânea” (RODRIGUES, 1999, p. 83).

O relacionamento corporal era bastante peculiar na Idade Média, o que marca uma distinção frente aos tempos capitalistas. Abraços frequentes, contatos próximos, e gestos destemidos marcavam a expressão de tal relacionamento corporal, nesse período, além de troca de secreções, cheiros, tatos, e olhares, o que fazia com que o corpo fosse vivido de forma inteiramente aberta aos próprios sentidos (RODRIGUES, 1999). “O medievo era tempo de toques corporais na barriga e nas costas, de liberdade verbal, de descontração, de segurar o interlocutor pelo braço e de estar à-vontade nos encontros epidérmicos” (RODRIGUES, 1999, p. 84).

O corpo medieval era totalmente diferente daquele que surgirá no ambiente aristocrático-capitalista. Era um corpo de orifícios dotados de liberdade de expressão, de aberturas que falam, que podem usar de sinceridade. Nos corpos medievais, os orifícios não estavam absolutamente condenados ao silêncio semiótico. Era o corpo da boca que cospe, que vomita, que arrota, que exala hálito. Era o corpo do ânus que expele gases, do nariz que escorre... Não era um corpo contido pela musculatura. Nada dessa couraça muscular que oprime os orifícios para que não se manifestem em público, para que se retenham, para que se escondam. Nada de uma rigidez que separa o interior corporal do exterior, que desenha os limites do corpo, restringindo-se à sua corporalidade individual. (RODRIGUES, 1999, p. 84)

No que concerne à questão do belo e do atraente, na Idade Média, temos um dado interessante. As partes inferiores eram mais valorizadas, isto é, as partes baixas, tais como as nádegas, barriga, coxas e os próprios órgãos genitais. O belo estava mais presente embaixo do que em cima. Com isso não se quer dizer que o rosto estaria no contexto de desvalorização estética; porém, a beleza privilegiada não se encontrava aí. É com a emergência do moderno individualismo que a ênfase na face se intensifica (RODRIGUES, 1999).

O corpo, na Idade Média, crava um paradoxo. Se, por um lado, existe toda uma liberdade notória, por outro, temos o cristianismo que não cessa de instigar a repressão (LE GOFF; TRUONG, 2010). “A humanidade cristã repousa tanto sobre o pecado original – transformado na Idade Média em pecado sexual – quanto sobre a encarnação: Cristo se faz homem para redimir os homens de seus pecados” (LE GOFF; TRUONG, 2010, p. 35). “A fé e a devoção ao corpo de Cristo contribuíram para elevar o corpo a uma alta dignidade, fazendo dele um sujeito da História” (GÉLIS, 2012, p. 19).

O corpo passa a ser considerado uma prisão e o próprio veneno da alma. Aquela noção de culto ao corpo, da Antiguidade, cede lugar, no Período Medieval, a um declínio do corpo frente à coletividade. O corpo sexuado passa por um processo de desvalorização, tais como, as pulsões e o desejo carnal, que vivenciavam a força da repressão. A própria concepção de casamento inclui, no sentido da cópula, a única e exclusiva finalidade de procriação (LE GOFF; TRUONG, 2010).

1.2 O corpo gordo na história pela perspectiva de Georges Vigarello

Nem sempre o corpo gordo foi visto com desprezo e desqualificação, e justamente por conta disso, é que merece uma investigação histórica, conforme nos orienta Vigarello (2012). Na Idade Média, as anatomias maciças eram alvo de apreciação, pois indicavam poderio, ascensão social. Em um mundo marcado pela fome, a comilança sem fim marcava um privilégio. O acúmulo físico era indício de uma proteção sanitária. O privilégio social estava demarcado em relação à suntuosidade carnal. Nesse sentido, o sujeito gordo estava diretamente ligado ao poder. A história dos gordos é marcada por uma depreciação acusatória, e de suas próprias transformações diante dos contextos sociais de cada época (VIGARELLO, 2012). “É também a das dificuldades particulares sentidas pelo próprio obeso: uma infelicidade que o refinamento das normas e a atenção crescente dada aos sofrimentos psicológicos sem dúvida acentuam” (VIGARELLO, 2012, p. 15).

O indivíduo gordo tem o poder, na era medieval, de impressionar, seduzir. Representa riqueza e saúde. No mundo da precariedade, o excesso exposto promovido pela encarnação da abundância. Os prazeres tais como “estufar a pança”, “comer e beber à vontade” se fazem presentes. A própria noção de saúde, naquele tempo, não desvia dos caminhos do excessivo, isto é, a resposta às doenças não era desprovida de uma alimentação prolífica (VIGARELLO, 2012).

Em um certo momento, os setores médicos, do Clero e da elite cortesã – mais suscetíveis aos discursos da contenção e comedimento – se aplicam no questionamento da virtude da gordura. Ainda não se trata de um declínio do prestígio do corpo gordo, do volumoso e do maciço, mas, um universo moral se ergue, tendo como referência maior o perigo do excesso. O glutão medieval, o guloso, sofre a crítica do ser excessivo,

descomedido, representando mais o comportamento do descontrole do que uma questão estética ou de morbidade (VIGARELLO, 2012).

Vigarello (2012) nos traz a compreensão de que o prestígio do gordo está intimamente ligado ao meio, visto que no mundo completamente restrito, em que a fome reverbera, em que a escassez se repete em intervalos de menos de cinco anos, em que há o esgotamento dos solos, em que há a falta de armazenamento, dificuldades com meios de transportes e vulnerabilidades às intempéries, o ideal de acumulação de alimentos é colocado no ponto desejável e apreciado. O universo daqueles que vivem nos “paraísos na Terra” se baseia na fartura das “[...] especiarias, carnes gordas e pão branco, confins estonteantes cujos rios vertem vinho e cerveja, onde brotam do chão guisados e carne assada, e das montanhas manam néctares fabulosos” (VIGARELLO, 2012, p. 21).

Ao contrário dos tempos atuais, o gordo não é vítima de insulto na Idade Média. A gula tem a característica da folia, a folia da “goela”. Ainda que exista o sentido pejorativo vinculado à noção de gula, tal expressão designava, muito mais, uma questão de desejo do que aparência física, preocupação com o peso, etc. Devemos destacar que a modernidade trouxe um entendimento mais ofensivo em relação aos corpos gordos. O gordo torna-se alvo das críticas que contemplam a noção de falta de delicadeza e de eficiência. Torna-se incapaz, inerte e mole. Suas possibilidades de ação são consideradas limitadas, não existe poder inerente ao seu ser. A gordura passa a ser sinônimo de impotência, alienando, assim, a mobilidade (VIGARELLO, 2012).

Foi uma época marcada por 1.300 crises de abastecimento por conta do esgotamento dos solos, lentidão e precariedade das redes de transporte e as intempéries, resultando, aí, em um mundo marcado pela fome. A idealização do povo se pautou, então, no abastecimento de alimentos como aquilo que simbolizava a riqueza, a ostentação, o privilégio. A saúde tinha a ver com barriga cheia (VIGARELLO, 2012).

Nessa era, os adjetivos voltados para a mulher gorda, ressalta Vigarello (2012), devem ser pensados com prudência. Frente a esse fato, pode-se dizer que tais adjetivos “[...] indicam, talvez, mais ausência de magreza que propriamente corpulência. Gordas podem ser ‘cheias’, não exatamente ‘gordas’, o que já mostra ambiguidade dos termos, senão a dos juízos e percepções” (VIGARELLO, 2012, p. 23). Outra gordura marcante naquele momento tem-se nas figuras dos viajantes medievais, com seus corpos

volumosos e de apetite considerável. Naqueles homens de Zanzibar, como exemplo, evocados por Marco Polo, no século XIII, “grandes e gordos”, e “mais gordos que grandes”, a força e resistência se faziam valer (VIGARELLO, 2012). “A quantidade tem tanta ascendência quanto a força. Os romanos medievais demoram-se em intermináveis repastos da nobreza [...]” (VIGARELLO, 2012, pp. 24-25).

O gordo raramente é objeto de insulto na Idade Média (VIGARELLO, 2012). “Sua imagem raramente sobrecarrega, como ocorrerá mais tarde, o arsenal de insultos e ofensas” (VIGARELLO, 2012, p. 27). Quanto ao que faz referência à animalidade do glutão, por exemplo, diz respeito mais ao excesso do desejo do que ao perfil físico, ao peso propriamente. Diz mais respeito à própria ânsia do que ao peso. Os termos “lambedor” e “lambedora” sugerem o ato de lambe como sinal de glotonaria. É justamente o comportamento que é levado em consideração e não a silhueta (VIGARELLO, 2012), “[...] como se o gordo não pudesse cair em desgraça” (VIGARELLO, 2012, p. 27).

O prestígio entra em declínio quando a noção do “muito gordo” entra em cena. De que forma era realizada a distinção entre “gordos” e “muito gordos”? É justamente no ponto em que toca os mecanismos de mobilidade que a problemática daqueles considerados “muito gordos” se faz presente (VIGARELLO, 2012). Existe uma sanção e esta encontra-se “[...] ligada aos gestos, aos lugares, às situações: a impossibilidade de montar a cavalo, a dificuldade de mover-se, a incapacidade de fazer ou realizar coisas” (VIGARELLO, 2012, pp. 28-29). O incômodo físico surge e a dificuldade de movimento é traduzida enquanto traços primordiais para a compreensão daqueles indivíduos entendidos enquanto “muito gordos” (VIGARELLO, 2012). “Mantendo-se certa opacidade: o gordo poderia ser apreciado, mas o muito gordo condenado” (VIGARELLO, 2012, p. 29).

Duas visões do gordo existiram, portanto, nesses registros antigos: uma, a de quem era dotado de formas, de forças e mesmo de vivacidade, providas por carnes densas; outra, a do gordo extremo, mas não definido em quilos, cujo “valor vital” era sufocado por excessos irremediáveis. O primeiro tipo de gordura seria sinal de opulência, o segundo de debilidade. Um limite frágil, naturalmente, que recorre à sensação de eficácia imediata, ligada à gordura para fazer a distinção: massa e densidade fazem pensar em saúde, em vigor. No entanto um limite importante, uma distinção que confirma no miolo da Idade Média um prestígio do gordo. E que confirma também a crença no valor dos festins e da comilança desbragada. Há ambiguidades, porém, inúmeras, em que coexistem com a densidade aparente do gordo volumes mais moles, mais inconsistentes, que misturam líquidos improváveis aos ares

e às águas. A arqueologia do gordo é também a desses volumes opacos. Esboça-se então um duplo equívoco, que por muito tempo acompanhará a visão moderno do gordo: a definição confusa das substâncias e dos limites. (VIGARELLO, 2012, pp. 30-31)

Na era Medieval, várias gorduras passam a coexistir. Existe aquela compreendida enquanto doença, por suas frouxidões, a hidropisia, outra pelos seus extremos inquietantes, tais como a dos “muito gordos”. Uma terceira gordura é aquela que simboliza a saúde, por conta do que sua força aparente transmite. Aquela ligada ao prestígio dos acúmulos, que possui tolerância com a comilança desbragada (VIGARELLO, 2012).

Na Idade Média, em seus séculos centrais, vemos uma mudança sobre o “gordo”. Nota-se um aumento da crítica em relação à gordura comum, ainda que imprecisa. Daí temos que nomear as bases críticas em questão: aquelas provenientes do modelo clerical, modelo médico e do modelo cortesão. No modelo clerical encontra-se as pregações frente ao autocontrole e contenção, no modelo médico se aplica na questão que envolve os perigos da gordura, enquanto que no modelo cortesão temos a crítica baseada no cultivo do refinamento (VIGARELLO, 2012).

Quanto ao modelo clerical, não há nada estético em sua crítica, afinal, a feiura não está no centro do debate. O fundamental se encontra frente ao vício (VIGARELLO, 2012), “[...] a avidez traída pelo desmoronamento do corpo, a gravidade do pecado antes de tudo. Mas é uma oposição com nuances, limitada mesmo, pois o clero sabe compor, ceder aos privilegiados, preservar uma possível normalidade do ‘gordo’” (VIGARELLO, 2012, p. 46). É válido pontuar de que o que estava em jogo, aqui, não era os preceitos estéticos, mas, sim, a questão da culpa motivada por uma ideia de pecado (VIGARELLO, 2012). O modelo médico faz oposição à prática dos acúmulos e não se trata de que a definição de “gordo” seja mais precisa nesse momento. A presença do médico ganha notoriedade no tempo medieval, que passa a ser tomado como referência na esfera pública de uma maneira mais generalizada. O gordo sofre vigilância ainda que não se tenha uma definição precisa sobre o corpo (VIGARELLO, 2012), visto que é “a sensação de ‘pesado’ que a qualifica” (VIGARELLO, 2012, p. 48).

Todos os objetos mais fáceis de descrever evidentemente, como a dificuldade de montar a cavalo já mencionada no século XI para indicar a gordura de Filipe I. Esse procedimento é estendido e sistematizado por Chauliac até o nível dos gestos: o andar, o toque. Ele evoca, por fim, o risco: artérias e veias estreitadas pela massa de carnes, com perda do calor natural por ausência de

sangue e espíritos. Nesse sentido, é exatamente o “muito” gordo, e apenas ele, que recebe destaque permanente do médico dos papas. O que confirma como nunca a ambiguidade e a dificuldade das definições mais antigas. (VIGARELLO, 2012, pp. 48-49)

A terceira pressão cultural vem dos cortes medievais e de sua sociabilidade. Uma articulação entre força e leveza corpórea se faz presente (VIGARELLO, 2012). Importante mencionar a:

[...] associação entre corpulência e finura, ao mesmo em que a ascendência social ainda valoriza o acúmulo alimentar, ou seja, a exibição de força representada por um apetite devorador e a demonstração de flexibilidade de uma silhueta mais robusta. (VIGARELLO, 2012, p. 49)

Cabe destacar que as cortes medievais estão preocupadas com um sentido mais global em que estão incluídos o modo de se portar frente à mesa, as danças, aparência e comportamento (VIGARELLO, 2012). “Há matizes paralelos para o corpo feminino, embora com fortes diferenças em relação ao masculino, juntando delicadeza e fragilidade [...]” (VIGARELLO, 2012, p. 50). O corpo feminino era descrito como mais vulnerável, porém, mais esbelto e mais carnudo. Existia uma mistura entre a finura e a carne mais tenra e entre a fartura e a delicadeza. Tanto os “seios firmes e pequenos” como a “cintura fina” eram os modelos de corpos narrados nos personagens dos poemas do século XII (VIGARELLO, 2012).

Com a Renascença, a crítica ao gordo muda e foca na preguiça, lentidão. A gordura corpórea passa a ser sinônimo de lerdeza geral. O aumento do peso torna-se atraso, inadaptação a um mundo em que passa a possuir um novo valor (VIGARELLO, 2012). “Já a Modernidade apega-se sobretudo à eficácia, criticando a moleza” (VIGARELLO, 2012, p. 65). É o modelo do que é esbelto e magro que se impõe, no que se refere à Modernidade em que a palavra “leve” passa a se destacar (VIGARELLO, 2012).

Outros termos voltados para aqueles considerados “mais gordos” surgem no século XVI. Termos como “roliça”, que se denomina para uma forma redonda, “gordinho” e “gordote”, “gorducho”, “barrigudo”, “pançudo”, etc. É interessante que mesmo com a existência desses novos termos não implicava em um maior saber em relação à gordura, porém o cuidado com os gordos se acentuou. Os regimes ganham valor e também a contenção da carne, por meio de cintas e corpetes. A ideia é a de que

era melhor moldar as formas, tendo como expectativa a adequação ao que era imposto (VIGARELLO, 2012).

Diante do Iluminismo, a forma de visualizar a gordura se ampliou. Os detalhes, a percepção do peso e níveis de gordura se ampliam frente aos registros médicos. A visão masculina e médica são postas em evidência no que se refere à noção de funcionalidade. O cuidado para com o próprio corpo passa a ser diário, favorecendo uma maior vigilância diante do equilíbrio entre ingestão e excreção. A palavra “obesidade” surge e a atenção fica maior no período do Iluminismo, tal como a estigmatização dos excessos (VIGARELLO, 2012).

O gordo é visto enquanto “abastado”, aquele que tira o sustento de viúvas e dos órfãos, enquanto o povo encontra-se na miséria e na fome. O gordo passa a ser visto como inútil, impotente, improdutivo. A glotonaria passa a ser alvo de críticas. Até mesmo a figura de um rei gordo passa a ser motivo de zombaria. Não muito raro, a figura do rei poderia ser associada à ideia de “gordo animal”. A imagem do porco, por exemplo, que vive para engordar é marcante no mencionado período, afinal, o porco simboliza o fracasso para os empreendimentos monárquicos. Para tanto, para mudar tal quadro, surge um arsenal de receitas “antiobesidade” com variadas fórmulas para eliminar os excessos (VIGARELLO, 2012).

Em XIX tem-se uma nova forma de pensar a gordura, aquela pautada na supremacia dos números, mas não em relação ao peso, mas às circunferências, aos volumes do corpo ligado ao olhar. Aqui compreende o início das faixas de normalidade, dos índices, das gradações do corpo, etc. O peso passa a ser formalizado em frações e a “obesidade androide” de hoje passa a ser o burguês barrigudo. O que antes era considerado afirmação da burguesia passa a ser o símbolo da fraqueza. A vigilância sobre o rendimento calórico do corpo e suas falhas se apresenta de maneira cada vez mais rigorosa e a vigilância sobre a obesidade denuncia as dimensões do que é feio e desagradável (VIGARELLO, 2012).

1.3 O Corpo, hoje!

Nos dias atuais, o corpo tornou-se emblema do *self* (LE BRETON, 2003, p. 29). O que isso quer dizer? Significa que “[...] a interioridade do sujeito é um constante

esforço de exterioridade, reduz-se à sua superfície. É preciso se colocar fora de si para se tornar si mesmo” (LE BRETON, 2003, p. 29). Nunca foi tão crucial o cuidado com o corpo, no sentido da própria apresentação de si, e de como o sujeito se sente em relação à vida (LE BRETON, 2003). O corpo deixou de ser uma constatação de uma identidade intangível, e passa a ser aquilo que necessita estar em constante construção (LE BRETON, 2003), “[...] o corpo deixa de ser o lugar do sujeito e torna-se um objeto de seu ambiente” (LE BRETON, 2003, p. 52). Constata-se, então, a constituição do corpo como aquele elemento principal da identidade individual em que se baseia nos preceitos da corpolatria, aquilo que faz referência a essa transformação da relação corpo/sujeito em idolatria do corpo/objeto (MALYSSE, 2007).

Por outro lado, a variedade de imagens do corpo proposta pela mídia e a exposição dos corpos nos espaços públicos favorecem a aquisição de códigos comuns de interpretação da aparência física, que tomam a forma de uma educação do olhar sobre o corpo que permite a cada indivíduo elaborar uma interpretação imediata da aparência física do outro. (MALYSSE, 2007, p. 118)

O corpo é visto como uma espécie de *alter ego* conduzido pelo rancor dos cientistas, em que denuncia-se esvaziado do caráter simbólico, como de qualquer valor que possa ser a ele atribuído (LE BRETON, 1990 apud LE BRETON, 2003, p. 15). Existe uma concepção de ódio ao corpo que é importante pontuarmos. Tal como Le Breton (2003, p. 13), comenta: “Platão, por sua vez, considera o corpo humano como túmulo da alma, imperfeição radical cujas raízes não estão mais no Céu, mas na Terra. A alma caiu dentro de um corpo que a aprisiona”. Ora, se o corpo aqui aparece enquanto túmulo da alma, já podemos perceber que possui caráter negativo. Na compreensão do corpo enquanto uma espécie de *alter ego* (LE BRETON, 2003), temos:

No discurso científico contemporâneo, o corpo é pensado como uma matéria indiferente, simples suporte da pessoa. Ontologicamente distinto do sujeito, tornar-se um objeto à disposição sobre o qual o agir a fim de melhorá-lo, uma matéria-prima na qual se dilui a identidade pessoal, e não mais uma raiz de identidade do homem. (LE BRETON, 2003, p. 15)

O corpo, compreendido hoje como um rascunho a ser corrigido, como elemento de modificação imediata, tem-se o fato de que toda a estrutura corporal encontra-se declinada em peças isoladas. Isso significa que as suas peças podem, facilmente, ser substituídas, visto que o corpo é, hoje, aquilo que pode ser alterado do ponto de vista

terapêutico em que fundamenta a relação do indivíduo com a sua forma de ser no mundo (LE BRETON, 2003).

Por um lado, temos a dimensão do desamparo e da vulnerabilidade em destaque, uma vez que a busca por alteração relata a respeito da constatação da precariedade da vida por outro temos as correntes da tecnociência que se pretende onipotente frente às modalidades diversas de reconstrução do humano (LE BRETON, 2003). “O corpo é a doença endêmica do espírito ou do sujeito” (LE BRETON, 2003, p. 16).

A carne do homem traduz-se enquanto parte maldita, cujo manejo tecnocientífico se pretende alterar, ou, para sermos mais cirúrgicos, corrigir, a fim de levar o corpo à perfeição última. A ciência tem contribuído bastante para que essa separação entre o homem e o corpo se faça cada vez mais evidenciada (LE BRETON, 2003). “Diante desse despeito de ser constituído de carne, o corpo é dissociado do homem que ele encarna e considerado como um em si” (LE BRETON, 2003, p. 17). A própria noção de sucesso hoje está ligada, por exemplo, a um corpo em forma. As tecnologias diversas se empenham em reduzir a distância entre o que o pensamento quer e o que quer o corpo (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011).

A corpolatria brasileira vem se sobrepor justamente a esse significante “corpo”, modificando ativamente a aparência física dos atores sociais, para que ele não forneça mais apenas informações intencionais, fabricadas, “artificiais”, que orientam inteiramente a interpretação: de fato, desenvolvi a ideia de uma beleza funcional e de uma autoplastia da aparência, uma noção do corpo como objeto de culto narcisista e elemento central das ritualizações sociais. As representações da aparência nas cenas sociais mostram que a semiótica da aparência muscular se tornou hoje, no Brasil, quase mais significativa, tanto econômica quanto socialmente, do que as da cor e as do gênero. (MALYSSE, 2007, p. 119)

O corpo como realidade em si merece destaque. O extremo contemporâneo faz evidência de si a partir de sua aparência, “como simulacro do homem por meio do qual é avaliada a qualidade de sua presença e no qual ele mesmo ostenta a imagem que pretende dar aos outros” (LE BRETON, 2003, p. 31).

Podem ser distinguidos diversos aspectos do corpo com relevância especial para o eu e a auto identidade. A aparência corporal diz respeito a todas as características da superfície do corpo, incluindo modos de vestir e de se enfeitar, que são visíveis pelo indivíduo e pelos outros, e que são normalmente usados como pistas para interpretar as ações. A postura determina como a aparência é usada pelo indivíduo dentro dos ambientes genéricos das atividades cotidianas; é como o corpo é mobilizado em relação às convenções constitutivas da vida diária. (GIDDENS, 2002, p. 95)

Ao mudar o corpo o sujeito acredita que está modificando a sua vida, pois a vontade central está em como os outros vão te olhar após a modificação corporal. Temos, por exemplo, a cirurgia estética como forma de alteração que opera em primeiro lugar na dimensão imaginária e exerce uma influência nos modos relacionais do indivíduo com o mundo (LE BRETON, 2003). Temos, aqui, um dado significativo: “O indivíduo é livre enquanto proprietário de seu corpo” (ORTEGA, 2008, p. 63). “Por meio de complexos mecanismos de incorporação de estereótipos corporais, o corpo torna-se então uma superfície virtual, um terreno onde são cultivadas identidades sexuais e sociais” (MALYSSE, 2007, p. 94).

A imagem vista como perfeita, em plena completude. O eu aprisiona-se nessa imagem tal qual Narciso, e, portanto, compreende-se condenado à busca por uma eterna completude que, de fato, nunca se estabelece devido à sua impossibilidade. Frente ao narcisismo, por exemplo, podemos considerar que a função estética possui uma função de grande importância: criar uma forma para o vazio, para a falta, para aquilo que chamamos em Psicanálise de castração. Aquilo que se configura como belo ou faz parte da contemplação da ilusão da perfeição tem como ponto central atingir a finalidade de apaziguar a angústia de ser finito, vulnerável e desamparado (MEDEIROS, 2012). Neste interim pode-se formular a ideia de que aquele que se apresenta mais próximo de uma noção de “perfeição” exerce, no sentimento popular, muito do seu esforço para se aplicar na “boa forma” e na “melhor versão de si”.

Os laços sociais tornaram-se mais restritos ao universo imagético, de modo que a cena social passa a se situar na retórica do narcisismo, produzindo, de tal forma, a exaltação da imagem de si para o deleite do outro em um campo imantado pela sedução, o que constata a experiência performática do espetáculo (BIRMAN, 2014).

Em uma cultura na qual o entretenimento, o consumismo e a publicidade se tornam pilares existenciais, a espetacularização passa a constituir o cotidiano dos indivíduos preocupados com seu *marketing pessoal*. O corpo, além de representar a verdade deste indivíduo, é também sua vitrine. A imagem por ele exposta apresenta-se como suposta via para o sucesso ou o fracasso. Diante do imperativo de permanecer sempre jovem, forte, magro, bonito e com aparência saudável, muitas vezes não se hesita em consumir drogas, exercícios e produtos com o objetivo de otimizar essa vitrine-máquina que sustenta a esperança individual da vitória na guerra intermitente pela conquista da felicidade prometida pelo consumo nosso de cada dia. (SABINO, 2007, p. 157)

Um dos profissionais que atualmente está no processo da experiência de tal performance do espetáculo é a figura do *personal trainer*. Ele se traduz como se fosse a sombra do corpólotra, daquele que idolatra o corpo. O *personal* é o guia corporal, que monta um programa individualizado, calcula os pesos e nos deixa aplicados nas séries de exercícios, corrige nossa postura, nos observa e nos estimula incessantemente à aquisição da boa forma (MALYSSE, 2007). “Sua presença durante os exercícios não apenas dá ao aluno um modelo de corpo ideal, mas também lhe fornece apoio psicológico por meio da voz, como um treinador” (MALYSSE, 2007, p. 101).

Toda a preocupação com o corpo e sua imagem mostra-se significativa como podemos ver: “[...] nas nossas sociedades, a comida ocupa o lugar da sexualidade como fonte potencial de ansiedade e patologia. O tabu que se colocava sobre a sexualidade, desloca-se agora para o açúcar, as gorduras e as taxas de colesterol” (ORTEGA, 2008, p.41). “Poucas coisas, atualmente, entusiasмам tanto os indivíduos quanto discutir taxas de colesterol, posturas anatomicamente corretas, sensações de bem-estar físico recém-descobertas ou alimentação saudável, livre de corantes químicos [...]” (COSTA, 2004, p.78). Quanto à preocupação excessiva que podemos acompanhar em nosso cotidiano, vale a crítica de que a busca avassaladora pelo alívio do peso do corpo acaba por aumentar o peso de nossa existência, uma vez que os fracassos relacionados ao ganho de peso centralizam naquele pensamento baseado na falta de força de vontade do indivíduo, o que promove perda da autoestima, sofrimento (LIPOVETSKY, 2016).

Vale ressaltar que o sujeito contemporâneo não se encanta somente com as imagens de seu corpo do ponto de vista da estética do belo, mas, também, pelas resultantes das novas tecnologias de visualização médica (ORTEGA, 2008). É válida a pontuação:

Na cultura popular as imagens médicas exercem também uma atração singular. Mesmo quem nunca tenha se submetido a uma tomografia ou a uma ressonância magnética se encanta com as imagens médicas na televisão, na tela de computador ou nas revistas de divulgação. (ORTEGA, 2008, p. 71)

Cada vez mais o corpo torna-se central para a própria experiência do eu (ORTEGA, 2008) e, como já vimos, para a própria apresentação de si (LE BRETON, 2003). “Na cultura somática, o corpo é reinventado como objeto de visão. Corpo e self tornam-se idênticos” (ORTEGA, 2008, p. 42). “Se suas aspirações individuais são,

frequentemente, criticadas, estas são representativas da cultura dominante, nas quais se inscrevem as representações de homem, de corpo e de progresso da ciência” (NOVAES, 2013, p. 46).

Para não existir equívoco ao afirmar que o corpo e self se tornaram idênticos, surgiu ainda mais uma pressão para não “deixar passar “a juventude, afinal, “é o ideal de juventude e do parecer jovem que se impõe como imperativo de saúde, associado ao ideal estético de beleza” (BIRMAN, 2014, p. 76). Em relação à Antiguidade, o corpo se transformou em um bem supremo. Nem mesmo Deus nem a alma possuem um lugar de referência na cosmologia íntima do sujeito, apenas o seu próprio corpo (BIRMAN, 2014). A estética jovem diz respeito a uma maior disponibilidade à mobilidade, é o que traduz maior dinamismo e abertura à mudança (LIPOVETSKY, 2016).

[...] a chave do conhecimento de si saiu das fechaduras transcendentais para entrar nas fechaduras corporais. O que conhecemos e podemos conhecer, afirma-se, só o corpo físico pode “dizer”. Dignidade ética, finalmente, porque o bem-estar físico com a saúde, a beleza, a esbelteza, a juvenildade etc., se tornaram indícios de responsabilidade e maturidade na capacidade de se autogovernar. (COSTA, 2004, p. 95)

Pensando na cidade do Rio de Janeiro, Malysse (2007) pondera que existe uma supervalorização dos corpos cariocas nas academias de musculação em que tais corpos se apresentam como se fossem uma espécie de obra de arte. Enquanto na Grécia antiga a academia diz respeito ao local de aprendizagem do ponto de vista corporal e civil, as academias brasileiras revelam-se enquanto instituições pedagógicas do corpo (MALYSSE, 2007). “A academia é frequentemente apresentada como um local de aprendizagem, e mesmo uma universidade do corpo: ao entrar ali, minha primeira impressão foi a de adentrar em uma grande usina de corpos” (MALYSSE, 2007, pp. 94-95).

Atualmente somos julgados pelo nosso próprio corpo, pela sua imagem. Em uma sociedade individualista, o próprio sujeito é quem decide e orienta a sua própria existência (LE BRETON, 2003). “O extremo contemporâneo define um mundo em que a significação da existência é uma decisão própria do indivíduo e não mais uma evidência cultural” (LE BRETON, 2003, p. 31). É importante gerir o próprio corpo como se estivéssemos gerindo outros patrimônios, afinal, o corpo é vivido, cada vez

mais, como um empreendimento que deve ter a melhor administração possível (LE BRETON, 2003).

Todo corpo contém a virtualidade de inúmeros corpos que o indivíduo pode revelar tornando-se o arranjador de sua aparência e de seus afetos. O desinvestimento dos sistemas sociais de sentido conduz a uma centralização maior sobre si. A retirada para o corpo, para a aparência, para os afetos é um meio de reduzir a incerteza buscando limites simbólicos o mais perto possível de si. Só resta o corpo para o indivíduo acreditar e se ligar. (LE BRETON, 2003, p. 32)

É digno de nota o quanto o indivíduo que somente acredita e se liga ao seu corpo perdeu referências outras que possam abordar o seu ser para além da superfície corporal. “Seu próprio corpo, o melhor parceiro e o mais próximo de si, o representante mais capaz, aquele pelo qual julgam você” (LE BRETON, 2016, p. 190).

Lugares corporais que antes não poderiam ser expostos por razão da ordem do pudor ou por receio de ser ridicularizado, hoje se impõem sem dificuldades e sem complexidades, afinal, tal ação denuncia as expressões da juventude e os próprios sinais da vitalidade. O corpo nu da mulher grávida, por exemplo, seduz por meio da maior aproximação com o âmbito publicitário, tais quais as pernas à mostra dos homens, afinal, espera-se cada vez mais um homem descolado e sem medo de mostrá-las em público (LE BRETON, 2016). “O corpo do homem, seu dorso, tornam-se valores eróticos que invadem a publicidade ou os cartazes de cinema” (LE BRETON, 2016, p. 191). Para além disso, notamos nas próprias redes sociais um maior estímulo e disposição para a exibição dos corpos. Um dado fundamental para maiores reflexões a respeito da dimensão público/privado, etc.

O desarraigamento social e a ausência de vínculos simbólicos e rituais coletivos conduzem o indivíduo se retrair sobre si e fazer de seu corpo um universo em miniatura, uma verdade sobre si e um sentimento de realidade, que a sociedade não consegue mais fornecer. (ORTEGA, 2008, p. 61)

A cultura somática diz respeito à cultura da visibilidade total. O *self* somático busca se conformar com as normativas de comportamento e estilos padronizados. A busca pelo corpo perfeito e a boa forma se fazem exigências cruciais. Como os indivíduos não podem se esconder, essa busca desenfreada parece ser a única forma possível de encontrar uma saída frente à tirania da aparência de tal cultura (ORTEGA, 2008).

Diferentemente do que foi na era das sociedades ditas tradicionais, o corpo em nossa cultura possui uma outra forma de ser lido, interpretado. O corpo moderno tem suas raízes no individualismo e diz respeito ao deslocamento do indivíduo da comunidade para aquele que possui um sentimento de “si mesmo” antes mesmo de pertencer à comunidade (LE BRETON, 1990 apud NOVAES, 2013, p. 51). Para tanto, temos que: “as atitudes em relação à feiura, quer sejam ver-se feio ou atribuir feiura ao outro, revelam mudanças na forma de lidar com o corpo, que, por sua vez, produzem vínculos sociais até então não evidenciados” (NOVAES, 2013, p. 50).

Se as academias de musculação produzem determinados tipos de corpos como se fosse uma usina da produção de uma forma corporal específica para consumo pela lógica do mercado, tais formas musculosas se apresentam enquanto totens midiáticos, uma vez que a publicidade exalta tais modelos no que contribui para a construção de identidades de tribos urbanas que se identificam com determinados atributos em comum (SABINO, 2007).

O sujeito, qualquer que tenha sido a sua experiência corporal, deve estar pronto a querer possuir o corpo da moda. A identidade corporal é, desse modo, refém do imprevisível. E, por isso mesmo, é forçada a abrir mão da segurança garantida pelos hábitos físicos, que nos ajudam a antecipar quais dotes possuir para ganhar reconhecimento do outro. O futuro do corpo é cindido do passado e posto em suspenso, à espera de nova palavra de ordem da moda ou dos mitos cientificistas. (COSTA, 2004, p. 84)

A noção de perfeição corporal está, atualmente, bastante interligada à ideologia da saúde. Para além disso, existe uma configuração de ordem moral que paira nessa perspectiva em que nos faz acreditar que “[...] uma saúde pobre se deriva exclusivamente de uma falha de caráter, um defeito de personalidade, uma fraqueza individual, uma falta de vontade” (ORTEGA, 2008, p. 47). “Nessa linha de pensamento, os novos estultos, os fracos de vontade, merecem as doenças que contraem, tendo em vista toda a problemática estar reduzida à falta de controle, à acrasia” (ORTEGA, 2008, p. 47). O sofrimento do outro não é levado em consideração, e por existir tal associação com a ideia de “falta de vontade”, o outro passa a ser alvo de repulsa moral e do ostracismo social. O outro é fruto de sua própria culpa (ORTEGA, 2008).

As práticas de bioascese são formas de disciplinamento corporal, uma maneira de controle dos corpos. Enquanto as ascetes clássicas visavam o bem comum e a própria transcendência corporal, como o contato com o divino, etc., as práticas

bioascéticas possuem um caráter apolítico e individualista, no que consta a falta de preocupação para com o outro e o bem comum (ORTEGA, 2008). “O interesse pelo corpo gera o desinteresse pelo mundo; a hipertrofia muscular se traduz em atrofia social” (ORTEGA, 2008, p. 48).

Interessa-nos pontuar que nas atividades como o fitness e a musculação, por exemplo, temos a performance esportiva deixada para trás para dar lugar à performance estética. A própria sobreposição da performance estética frente à performance esportiva já mostra uma não preocupação com o processo de socialização, por exemplo, visto que poderíamos vislumbrar a ideia de equipe, que não há. Nesses espaços, a busca é individual e por um bem-estar físico e psíquico, além da busca pela magreza e aquilo que se entende e é vendido enquanto boa forma (MALYSSE, 2007).

Na atualidade existe um mecanismo de exclusão que merece atenção, afinal, é causador de sofrimento. Existe um processo de exclusão nas academias. Ao mesmo tempo em que instiga o cuidado com o corpo, o cuidado de si, pode-se perceber que os gordos estão excluídos (NOVAES, 2013). E o que é mais curioso é que “estes devem emagrecer antes de ingressarem nesse ambiente” (NOVAES, 2013, p. 95). Fica demarcada a força da coerção social em que é constituída pelos incentivos à construção do corpo nos moldes do padrão vigente (NOVAES, 2013). Ocorre, muitas vezes, um processo de estigma dos indivíduos obesos, visto que são vistos como “desviantes” e, por conta disso, tais indivíduos são afastados de muitas práticas desportivas por justamente serem estigmatizados. No caso das crianças deve-se ter um cuidado peculiar, uma vez que a trajetória social marcada pela estigmatização provoca um sofrimento considerável que repercute em seu próprio desenvolvimento. Esse processo negativo intervém justamente no momento da socialização alimentar, da aprendizagem escolar e da própria construção da personalidade (POULAIN, 2013).

A estigmatização é o resultado de uma leitura implícita que situa como responsável por esta situação a própria pessoa que apresenta sobrepeso. Uma vez interiorizada esta percepção, as soluções se reduzem ao que é imediatamente controlado por si mesmo: a alimentação e a atividade física. (POULAIN, 2013, p. 120)

Para Malysse (2007), o corpo se insere no funcionamento social enquanto uma verdadeira moeda nas relações sociais.

Numa sociedade em que as relações sociais são antes de tudo utilitárias, a conformidade com o ideal de beleza é um valor de mercado como outro qualquer, encontramos aqui mais uma vez a metáfora do corpo como moeda, fetiche que se vende, se constrói e se dá como um sinal que circula tanto no consenso dos brasileiros quanto nas retóricas repetidas pela mídia, tanto nos bastidores da vida social quanto nos palcos. (MALYSSE, 2007, p. 120)

2. SOBRE O SENTIMENTO DE VERGONHA

Neste capítulo temos o objetivo de fundamentar o conceito de vergonha a partir da teoria freudiana, mas sem restringir a riqueza conceitual deste sentimento à Psicanálise, mas, ampliar o diálogo com as visões de autores como Yves de La Taille, Vincent de Gaulejac, Ruth Benedict, Harkot-de-La-Taille. Uma vez que o presente capítulo se organiza a partir da Psicanálise, vale elucidar que Freud aprofundou muito mais nos estudos sobre a culpa do que sobre a vergonha, portanto, um maior aprofundamento teórico a respeito deste conceito se faz necessário (VENTURI; VERTZMAN, 2012).

Vale ressaltar que as referências freudianas que aludem à articulação entre vergonha e feminino devem ser compreendidas à luz da necessidade apenas de situar teoricamente, de forma honesta, a ideia do autor. Além disso, reafirmamos que tais posicionamentos teóricos a respeito desta articulação não coadunam com nosso pensamento.

2.1 Introdução ao conceito de vergonha a partir da teoria freudiana

No texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud, ao realizar o estudo sobre as perversões, comenta a respeito da importância do toque e do olhar, para a natureza humana, na sua busca por prazer, isto é, atingir “[...] o alvo sexual normal” (FREUD, 1905, p. 148). O contato com a pele e a visão proporcionam um grau de excitação considerável, que daria sequência ao ato sexual, porém, a persistência sem a contemplação do ato sexual, por exemplo, pode ser interpretada como uma dinâmica perversa, já que a negação ao ato pode ser tomada, pelo outro, como rejeição (FREUD, 1905).

No que concerne ao prazer de olhar, podemos compreender que este só se torna perversão, segundo Freud (1905), quando: a) se limitar à contemplação dos genitais de forma exclusiva; b) se houver a superação do nojo, como, por exemplo, nos casos dos “voyeuristas” frente à prática de contemplação de excrementos, etc.; c) se houver repressão da meta sexual normal, na qual tal prática está presente entre os exibicionistas, que mostram seus genitais em troca de ver os genitais do outro.

Frente a isso, podemos dizer que “[...] a força que se opõe ao prazer em olhar, e que eventualmente é suplantada por este, é a vergonha” (FREUD, 1905, p. 149). Freud (1905) comenta que nos casos em que o alvo sexual se situa numa condição perversa, isto é, numa condição na qual a meta sexual normal (entendendo “normal” enquanto união dos órgãos genitais na compreensão freudiana) sofre um desvio, a vergonha, o asco, o horror ou a dor são colocados enquanto resistências superadas. Podemos citar, como exemplo, o ato de lambar excrementos, abusar de cadáveres, etc.

Freud (1905) nos lembra que em toda ação sexual haverá, sem dúvida, componentes perversos em jogo. O próprio beijo, por exemplo, seria considerado, nesse caso, uma ação perversa, assim como o toque, o olhar, a apreciação do cheiro do outro, etc. Se pensarmos que todo padrão é construído a partir do consenso do que seria benéfico para uma maioria, qualquer ato desviante pode ser tomado como perverso. A grande questão que o autor considera é o fato da fixação em uma determinada parte do corpo ou objetos para a consagração do prazer sexual, não levando em conta a união genital como primordial para tal prazer. Quando o beijo, por exemplo, é um caminho para acessar a dita “meta sexual normal”, não estaríamos falando de perversão em sua nuance patológica, por exemplo, mas enquanto perversão esperada para a consumação do ato sexual propriamente dito. Portanto, o que interessa, em relação à perversão e à vergonha, é seu estado patológico, ou seja, quando tal elemento passa a interferir direta ou indiretamente na vida do indivíduo².

A partir de *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), temos, desde então, a noção de que a vergonha se encontra ao lado do asco e da moral, uma vez que o estudo a respeito da perversão “[...] resultou-nos a visão de que a pulsão sexual tem de lutar contra certas forças anímicas que funcionam como resistências, destacando-se entre elas com máxima clareza a vergonha e o asco” (FREUD, 1905, p. 153).

Se pensarmos pela perspectiva da histeria em relação à vergonha, veremos que “[...] o caráter histérico permite identificar um grau de recalçamento sexual que ultrapassa a medida normal; uma intensificação da resistência à pulsão sexual (que ficamos conhecendo como vergonha, asco e moralidade)” (FREUD, 1905, p. 156).

² É preciso que se tenha em mente a diferença entre o “normal” e o “patológico”, na qual nos centramos, quando tratamos do elemento da vergonha.

Freud (1905) coloca um questionamento a respeito da sexualidade infantil, antes ausente no imaginário popular, uma vez que se compreendia – e até nos tempos atuais – que a sexualidade era ausente na criança e que só iniciava a sua atividade no momento da puberdade. Freud rompe com esse paradigma e fundamenta que a sexualidade está presente desde a primeira infância (FREUD, 1905). O autor questiona o porquê de não levarmos em consideração os momentos em que a atividade sexual infantil se mostra presente, fenômeno que chamou de “amnésia infantil”.

A amnésia infantil estaria relacionada ao fato do encobrimento das lembranças referentes aos primeiros anos de infância, o que repercutiria no modo como nos relacionamos, na medida em que nos desenvolvemos, com a própria noção de infância e suas nuances. “[...] a amnésia infantil, que converte a infância de cada um numa espécie de época pré-histórica e oculta dele os primórdios de sua própria vida sexual, carrega a culpa por não se dar valor ao período infantil no desenvolvimento da vida sexual” (FREUD, 1905, p. 165).

No decorrer do desenvolvimento psicosssexual, encontra-se o período de latência total ou apenas parcial, em que as forças anímicas vão se fazer valer, mais tarde, como entraves para o caminho da pulsão sexual, em que seu curso estará numa condição estreita à maneira de diques, que seriam o asco, o sentimento de vergonha, a moral e as exigências dos ideais estéticos (FREUD, 1905). Esses diques teriam como base de construção o próprio processo educacional, apesar de que “[...] esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação” (FREUD, 1905, p. 167).

Como podemos ver, a criança pequena é desprovida de vergonha, e isso se deve, sobretudo, à sua disposição “perversa polimorfa”. O que significa que a noção diz respeito ao fato de que ela – a criança – sente prazer de uma forma completamente diversa e completamente disponível às diversas práticas, que podem ser compreendidas enquanto transgressões, uma vez que ainda não estão estabelecidos os diques – vergonha, asco e moral –, que possuem a função de resistência para com os excessos sexuais (FREUD, 1905).

2.2 A vergonha e a relação com a nudez

Considerando a modificação de postura na qual se situava o homem, enquanto animal quadrúpede, para a situação de bípede, com a postura ereta, a exposição dos órgãos genitais, que antes se encontravam escondidos, passou a ser um fator presente. Frente a isso, algum modelo de resistência teria de emergir para que pudesse garantir alguma noção de proteção aos genitais expostos, e o pudor é esse elemento, que passou a ser central (FREUD, 1930). “Embora não fosse biólogo ou naturalista, Freud articulou o surgimento da vergonha com ideias evolucionistas” (STARLING, 2017, p. 8).

Quando nos referimos ao pudor como elemento de proteção dos genitais, estamos considerando o fato de que o homem ocidental, a partir do cristianismo, transformou a ideia de proteção em “vergonha” da nudez. Podemos averiguar este argumento, a partir de uma reflexão freudiana acerca de um trecho bíblico, sobre Adão e Eva. Os dois personagens, que viviam nus no paraíso e completamente desprovidos de vergonha, passam a conhecer o processo de inibição desta quando transgrediram as normas divinas e provaram do fruto proibido. Após esse feito, Adão e Eva conhecem a vergonha e não só isso, conhecem a nova vida fora do paraíso (FREUD, 1900).

Após comer o fruto proibido, ao entrar no mundo da civilização com a instauração do desejo, Adão é chamado a comparecer diante de Deus. É nesse instante que percebe sua nudez e precisa escondê-la. A vergonha surge diante do duplo movimento da tomada de consciência de si e da entrada do terceiro, no momento em que o sujeito se vê e vê sendo visto ao mesmo tempo. (BILENKY, 2014, p. 139)

O elemento do desejo proibido está presente, como na sexualidade, e em resposta ao desejo proibido, o pudor, a vergonha, e o castigo. Essa alegoria bíblica a respeito da expulsão do paraíso, também pode ser estendida para o cenário das crianças, que comumente vivem nuas pelos palácios da infância, que, em determinado momento – na consciência do desejo, expresso na puberdade – passam a manifestar pudor e vergonha da nudez. Então, já não é mais possível transitar em plena nudez, pois as exigências das atividades culturais, a entrada no mundo adulto, civilizado, fazem com que a criança abra mão de seus prazeres e comportamentos, considerados, agora, como imorais e despudorados (STARLING, 2017).

O sentimento de vergonha tem, em Freud, uma ligação característica com os traços de inibição. Santos (2017) salienta que Freud prestou bastante atenção aos sonhos

de exibição, sobretudo, aqueles referidos ao sujeito em estado de total nudez, em que faz referência aos momentos iniciais da vida, uma vez que é comum estar despido. Em uma carta dirigida a Fliess³, Freud demonstra interesse em investigar alguns enigmas encontrados nos sonhos, como, por exemplo, aqueles em que o exibicionismo se mostra atuante e os seus efeitos, tais como a produção do estado afetivo de vergonha (SANTOS, 2017). Vejamos:

Eu estava vestido de forma muito incompleta e subia as escadas de um apartamento térreo para um andar mais alto. Subia três degraus de cada vez e estava encantado com a minha agilidade. De repente, vi uma criada descendo as escadas – isto é, vindo em minha direção. Fiquei envergonhado e tentei apressar-me, e neste ponto instalou-me a sensação de estar inibido: eu estava colado aos degraus e incapaz de sair do lugar. (FREUD, 1897, pp. 265-266)

Ao analisar tal sonho, se constata uma motivação do dia anterior frente a uma associação entre as escadas de sua casa – de Freud – com as de uma paciente, da qual tratava, em que fora flagrado sujando o tapete vermelho dela, depois de uma tosse (SANTOS, 2017). “Esses elementos foram identificados através da surpresa com que percebe a criada descendo as escadas e dirigindo-lhe o olhar reprobatório” (SANTOS, 2017, pp. 31-32).

A vergonha, então, se instala com referência ao desalinho nas roupas que usava naquele momento e a forma pela qual a criada se dirigiu a ele, mas também denotando a participação do componente sexual na captura pelo olhar.

A inibição e a inviabilidade de seus movimentos se sucederam à instalação da vergonha como produto de ter sido flagrado em falta perante o olhar do outrem muito mais do que o conteúdo moral ligado à situação vivida durante o dia em vigília. Os elementos selecionados para formar as imagens de que o sonho se constituiu confirmam, assim, essa hipótese. (SANTOS, 2017, p. 33)

Tais sonhos foram considerados, por Freud, enquanto sonhos típicos – como sonhos de exibição, de nudez, por exemplo –, pois possuem a característica de serem encontrados em diversos relatos nos quais conservam elementos simbólicos semelhantes e recorrentes, cujo significado poderia sofrer generalização. Mesmo sabendo que a Psicanálise não se apega a uma chave interpretativa de forma unívoca, nem mesmo por significados (SANTOS, 2017), ainda assim, Freud demonstrou interesse frente “[...] ao estudo dos sonhos típicos, aqueles com temáticas específicas, sendo o primeiro deles relacionado às situações embaraçosas envolvendo nudez em público” (SANTOS, 2017, p. 34).

³ Médico alemão que intercambiava correspondências com Freud, e que cunhou importância na pré-história da Psicanálise.

2.3 Articulação entre a vergonha e o masoquismo a partir dos sonhos de exibição

Se os sonhos de nudez são sonhos de exibição (FREUD, 1900), não podemos desconsiderar uma possível associação entre a emergência da vergonha (tal como destacamos o exemplo da inibição, por conta deste sentimento, no sonho de Freud, mencionado acima) e aquela condição prazerosa oriunda do fato de ver e ser visto (FREUD, 1905). Partindo dessa questão, parece ser viável pensarmos na mescla entre prazer e dor ou, para deixar mais claro, prazer na dor. A teoria freudiana fundamenta que somos regidos pelo princípio do prazer e que o nosso objetivo maior seria diminuir os níveis de tensão, isto é, buscar meios para a obtenção de satisfação, uma vez que o princípio do prazer é compreendido enquanto regulador do funcionamento mental (LAPLANCHE; PONTALIS, 1994). Nesse sentido, não há como fugir de uma ideia “econômica”, por assim dizer, que se baseia na oscilação entre o aumento e a diminuição de tensão, ainda que tal ideia não seja de fácil compreensão e de total aceitação, pois, não se trata de uma tarefa simplória descrever o que significa a experiência de prazer e de desprazer (LAPLANCHE; PONTALIS, 1994). Além disso temos o fato de que “[...] o masoquismo abala a hegemonia do princípio de prazer, pois propõe que pode existir prazer em conjunto com a dor, um prazer que se dá concomitantemente ao aumento da tensão de estímulos” (FORTES, 2007, p. 37).

Freud (1924), em seu texto *O problema econômico do masoquismo*, descreve três experiências possíveis frente à dinâmica do masoquismo: a) masoquismo erógeno; b) masoquismo feminino; c) masoquismo moral. No masoquismo erógeno, há uma mescla entre prazer e dor, visto que o movimento libidinal não se ausenta, “[...] mas que não é de descarga, pois a tensão ‘permanece dentro do organismo’, e faz isso porque pode contar com ‘o auxílio da excitação sexual’. Trata-se, portanto, de uma experiência de dor que é também erótica” (FORTES, 2007, p. 38).

Não é por acaso que tal experiência masoquista possui o adjetivo “erógeno” (FORTES, 2007). Como podemos observar, o masoquismo erógeno situa-se no campo do erotismo, enquanto as experiências do masoquismo feminino e moral se encontram nos campos da submissão e da culpabilidade. Para ampliar a compreensão a respeito do tema, observemos:

Enquanto o masoquismo moral é a relação do sujeito com o social, o masoquismo feminino se materializa no relacionamento com o outro, ao qual o sujeito se oferece como objeto para ser aviltado e humilhado. No masoquismo feminino, o que está em questão é a posição de humilhação frente ao objeto amoroso, pois aqui se faz necessária a encenação masoquista com o outro, diferentemente do masoquismo moral, no qual a figura do outro aparece sob a forma da injunção da cultura. (FORTES, 2007, p. 39)

Se os sonhos são manifestações e realização de desejos (FREUD, 1900), como podemos compreender a questão dos sonhos em que o sonhador se percebe em uma condição de vulnerabilidade, de estar despido, exposto? A resposta à esta questão pode estar vinculada à presença de elementos masoquistas – de ordem erógena –, pois os sentimentos desagradáveis promovidos, por exemplo, pela angústia profícua do envergonhado, e o prazer de ser visto, se entrelaçam, possibilitando, assim, uma vivência de prazer e angústia em conjunto.

Do mesmo modo que os pensamentos, ditos imorais, despertam vergonha, os sonhos de exibição também despertam, considerando o sistema moral e todas as questões ligadas ao medo do julgamento alheio, assim como o próprio conflito com aquilo que o sujeito pensa e sustenta, a respeito de si (XAVIER, 2010). O que não se pode negligenciar é o fato de que a vergonha revela um conflito psíquico (FERNANDES, 2006).

2.4 A relação entre a vergonha e o feminino

Freud (1932), em seu texto *Feminilidade*, apresenta a ideia de que a vergonha estaria instituída muito mais no campo do feminino, visto que as mulheres teriam vergonha de sua condição genital, isto é, de não possuírem o pênis, ao contrário dos homens. Portanto, as mulheres, segundo o autor, se sentem inferiorizadas, tendo como ação maior o desejo de esconder as suas partes íntimas.

Na obra *Declínio do complexo de Édipo* (1924), Freud expõe essa ideia, em que, na existência da comparação entre os órgãos, tanto as meninas, quanto meninos sentem tal distinção enquanto um prejuízo ou benefício, demarcando, assim, uma noção de inferioridade para aqueles que “não possuem pênis”. Como uma forma de se defender dessa constatação da castração, da presença marcante da falta, a menina se consola acreditando que o pênis irá crescer em algum momento e ficará do mesmo tamanho que o órgão sexual masculino.

“Os advertidos sabem que, em psicanálise, não podemos confundir falo com pênis; contudo negar a articulação entre esses termos é uma imprecisão” (COSTA; BONFIM, 2014, p. 231). Para as meninas, na compreensão freudiana, o que ocorre é a inveja do pênis (aquilo que se entende representado, enquanto o que é da ordem do fálico, em um determinado momento da vida), enquanto, nos meninos, o que existe é justamente o temor da castração, isto é, o temor de perder o órgão.

É a falta sempre presente, seja como ameaça ou como fato consumado. De modo mais apurado, o que é sustentado como elemento organizador da sexualidade não é o órgão genital masculino, mas a representação psíquica imaginária e simbólica construída a partir desta região corporal do homem. (COSTA; BONFIM, 2014, p. 231)

Para Freud (1925), a consequência psíquica da constatação da distinção anatômica colocaria em jogo uma ferida narcísica, uma cicatriz, em que a marca da inferioridade se faz presente. A noção de “deficiência” aparece na compreensão freudiana enquanto aquilo que faz referência ao faltante, se comparado ao órgão sexual masculino. Por essa razão, Freud (1933) considera a vergonha enquanto uma característica feminina quando afirma “[...] que a vergonha ainda adquire outras funções posteriormente: ao lançar a hipótese de que talvez tenha sido as mulheres que inventaram a técnica de trançar e tecer” (LIMA; BELO, 2017, p. 134), tendo como ponto de partida as motivações inconscientes (LIMA; BELO, 2017).

Freud faz uma associação, em termos inconscientes, da atividade de trançar e tecer, diante dos pelos pubianos que escondem o genital, considerando, o ato de unir os fios, a promoção de um certo encobrimento (FREUD, 1933). Frente a isso, podemos pensar que “[...] no intuito de compensar uma suposta deficiência feminina original que a vergonha se instalaria como parte de uma pretensa natureza das mulheres, levando-as a criar a técnica de trançar e tecer” (LIMA; BELO, 2017, p. 135). Essa explicitação da teoria freudiana se faz necessária para esclarecer como Freud articula a vergonha com a sua própria noção de feminino, porém, é mais que prudente refletir a partir de prismas diversos:

Acreditamos ser não apenas possível, mas também necessário criticar essa representação da mulher elaborada por Freud. A análise freudiana leva em conta apenas uma lógica da diferença, uma lógica fálica, baseada em ter ou não ter; ou se tem o pênis, ou não se tem. Sendo que, em verdade, essa não é

uma interpretação necessária e inevitável, como Freud faz parecer. (LIMA; BELO, 2017, p. 135)

2.5 Vergonha, culpa e os aspectos ligados à moralidade

É válido considerar que Freud (1915), em seu texto *Totem e Tabu*, apresenta a noção da formação da cultura, tendo como ponto de partida o assassinato do pai primevo. É a partir desse episódio que, segundo Freud, as leis teriam sido erguidas para a manutenção da convivência.

Na comunidade primeva, em que famílias se faziam em hordas, o pai autoritário não possuía a possibilidade de manter uma relação com o outro, uma vez que a sua prática violenta – de dominação e proibição dos filhos quanto aos anseios de relações com as fêmeas – não colocava em jogo o reconhecimento do outro (MOREIRA, 2004). Na união dos filhos, subordinados a um modelo de experiência regido pelo pai, é decidido pelo exercício do assassinato deste. Após o ato assassino, o pai torna-se ainda mais forte, do ponto de vista simbólico, marcando presença enquanto desnorteamento do todo coletivo. O sentimento de culpa emerge nos filhos, no exercício do assassinato do pai, e com isso, a alteridade é colocada em questão, pois, a partir desse fato “[...] os irmãos perguntam uns aos outros sobre a sua responsabilidade [...] Os irmãos são iguais entre si e sua identificação é reforçada pela presença de um ideal comum que é o pai introjetado” (MOREIRA, 2004, p. 223).

“Em Freud a culpa foi alçada ao posto de mito fundador da civilização, estruturando o modo como os sujeitos se relacionavam uns com os outros para formar uma sociedade” (VERTZMAN e VENTURI, 2012, p. 121). Na teoria freudiana, a culpa tem um destaque conceitual significativo em relação à vergonha, embora este afeto tenha aparecido e contribuído, também, para a compreensão da convivência social e suas formas reguladoras.

É válido fazer uma distinção entre culpa e vergonha. “A culpa é um sentimento que se refere à relação do indivíduo com os outros. A vergonha diz respeito à relação do indivíduo consigo mesmo, com sua imagem e com seu mundo interno” (BILENKY, 2014, p. 87).

A culpa é resultado de um mal causado ao outro, é dirigida ao outro que foi lesado, na imaginação ou na realidade. Na vergonha, o mal causado é contra a própria pessoa, é sua imagem que foi atingida. Como a culpa é o produto de uma ação, existe uma reparação, é possível consertar uma ação com outra que anula ou corrige. A vergonha engloba o ser, a pessoa inteira, não há como consertar a imagem manchada. (BILENKY, 2014, pp. 86-87)

Para Bilenky (2014, p. 137) “[...] a vergonha aponta para uma falha na imagem do sujeito – uma falha decisiva, como um defeito de fabricação”. Tem-se, aí, a vergonha enquanto ferida narcísica, isto é, apontamos para uma existência íntima com a configuração narcísica.

A preocupação principal de um sujeito envergonhado refere-se fundamentalmente à sua imagem de si depois de um acontecimento vergonhoso. A produção dessa imagem não é solitária, mas partilhada com os membros de sua comunidade. Diante de determinados atos, o que está em jogo é justamente o valor atribuído a essa imagem de si, ou a sua adequação a determinados ideais sustentados pela coletividade, sejam estes de glória, grandeza, etc. (VENTURI; VERTZMAN, 2012, p. 129)

A confusão entre vergonha e culpa é bastante comum, porém, como já mencionamos, elas são distintas. “A culpa é o resultado de um mal causado ao outro, é dirigida ao outro que foi lesado, imaginária ou verdadeiramente; na vergonha, o mal é causado contra a própria pessoa, é sua imagem que foi atingida” (BILENKY, 2014, p. 137). Enquanto a culpa é da ordem objetal, a vergonha é de ordem narcísica (BILENKY, 2014).

A vergonha é um sentimento penoso, que dói, e, posto que é de origem narcísica, configura uma ferida que não se cicatriza com facilidade e permanece indelével na memória. Trata-se de um sentimento social, que surge quando o olhar do outro se lança sobre aquilo que não deveria ser visto. Traduz-se no rubor inoportuno, na tremedeira, no gaguejar, na revelação de uma “falha”, sem a possibilidade de reparação. A desqualificação – assim como a auto desqualificação – é uma de suas características, além da vontade de “desaparecer” (BILENKY, 2014).

A vergonha estaria relacionada à uma forma de defesa em que o sujeito apreende para que possa se livrar de memórias associadas a ações prazerosas no campo da infância. Essas ações, no exercício da lembrança, encontram processos neuróticos obsessivos que promovem no sujeito um juízo negativo em relação a si mesmo. Nesse caso, temos o encontro da moralidade com a sexualidade e suas consequências, na emergência da vergonha (FREUD, 1896). Freud (1905) associa o processo educacional

no auxílio do desenvolvimento da vergonha. Dessa forma, tem-se a compreensão de que tal sentimento não está configurado desde sempre, isto é, é necessário o incremento de uma modelagem social.

A vergonha está intimamente ligada a valores e ideais que temos e/ou buscamos. Quando não alcançamos tais atributos, que são de grande importância para nós, o sentimento de vergonha é ativado. Esses valores e ideais podem ter ligação ou não com fatores morais (BILENKY, 2014). “No seu aspecto positivo, a vergonha está ligada à manutenção da dignidade” (BILENKY, 2016, p. 85). A manutenção da dignidade, nesse caso, refere-se ao conjunto de valores que o indivíduo possui e que lhe dá um posicionamento social (BILENKY, 2014).

Sentimos vergonha em relação aos aspectos – à falta ou falha destes – que valorizamos, em nossa vida, e que são importantes para a afirmação de nossa identidade. Todos nós temos uma imagem idealizada que lutamos para alcançar e/ou preservar. Tais ideais e valores servem enquanto parâmetro para avaliarmos as nossas aquisições e conquistas, nas quais nos realizamos. Ao longo da vida, somos guiados por padrões ideais, visto que não é possível desconsiderar as expectativas provenientes dos próprios pais – inseridos em uma cultura com seus ideais e valores –, muito antes, inclusive, do nosso próprio nascimento (BILENKY, 2016). Por essa razão, temos que: “[...] a imagem da criança desejada e maravilhosa, imagem idealizada, vai permear as trocas dos pais com o bebê real, produzindo marcas que perduram ao longo da vida. Essa imagem se ajusta pouco a pouco ao filho” (BILENKY, 2016, p. 75).

É da ordem da curiosidade a percepção de que esse olhar temperado dos pais frente ao filho, quanto à ideia de perfeição, permanece dentro de nós e levamos para a nossa vida adulta, e prosseguimos com a esperança de receber sempre aquele olhar de admiração, enquanto alvo de um amor supostamente incondicional. Em contraponto, a criança também produz uma idealização em relação aos pais. Nesse imaginário, eles são fortes, grandes e possuem iniciativas admiráveis, supostamente sabem de tudo, cuidam delas, as protegem, e resolvem todos os problemas – a imagem do super herói faz jus a esta idealização. Temos, portanto, a compreensão de que os pais idealizados na primeira infância são um modelo inatingível, o que é comum do processo de idealização (BILENKY, 2016). “Se tudo correr bem, o jovem poderá enxergar os limites dos pais e desenvolverá uma visão mais realista sobre aquilo que pode esperar dos outros e de si mesmo” (BILENKY, 2016, p. 76).

Na busca pela autonomia e todo o processo de desenvolvimento implicado, se pensarmos no momento da adolescência, por exemplo, os pais são retirados daquele lugar de idealização, e o filho também deixa de ser aquele sonhado pelos pais. Os ideais passam a ser reexaminados, revistos e relativizados em prol da aproximação da função do princípio da realidade (BILENKY, 2016).

A formação dos ideais ocorre no período em que a criança se torna capaz de estabelecer conceitos e, como consequência, consegue imaginar e criar objetivos e aspirações para nortear a sua vida. Essa construção envolve a internalização dos valores e dos padrões de seus pais e da sociedade em que vive, que são usados como referências e modelo para o estabelecimento dos seus próprios valores e padrões. A partir da aquisição desses modelos, o sujeito torna-se capaz de fazer julgamentos sobre seus sucessos e seus fracassos, suas superioridades e suas inferioridades. O fato de que podemos sentir vergonha mesmo quando estamos sozinhos, longe da presença dos outros, é decorrência desse processo. (BILENKY, 2016, p. 76)

Em relação ao pensamento de Bilenky (2016), é preciso destacar o fato de que, quando estamos inseridos em um meio social no qual não existe espaço para o erro, o fracasso tem como resultado a vergonha, e o indivíduo tende a se esconder e a tentar manter em segredo aquilo que compreende enquanto imperfeições. Tal experiência é forte o bastante, para que o mecanismo natural do erro passe a ter outro sentido. Errar aparece, então, enquanto impossibilidade, o que causa bastante sofrimento.

É importante destacar que os ideais estão de acordo como cada um se apresenta, enquanto auto imagem, valores e desejos, frente ao mundo. O fato de termos, por exemplo, uma sociedade que valoriza um determinado modelo de beleza, não quer dizer que aquelas pessoas que estão aquém deste modelo se sentirão envergonhadas (LA TAILLE, 2002). “Sentirão vergonha apenas aquelas que tiverem incluído tal ideal em sua ‘boa imagem’ e que se virem como inferiores a ele (e então, farão regime, plástica, etc.)” (LA TAILLE, 2002, p. 144). Nesse sentido, pode-se evidenciar o fato de que a vergonha está relacionada aos ideais do indivíduo, porém, dependem do tipo de ideais que integram as representações de si às quais o indivíduo legitima (LA TAILLE, 2002).

“A vergonha pode surgir de repente, quando, diante de alguma situação, aparece uma fratura entre a imagem que se tem de si e a imagem ideal, e o sujeito imagina que todos verão essa quebra” (BILENKY, 2016, p. 79). Na emergência da vergonha, não podemos desconsiderar o processo de inibição frente à atividade na qual existe a descontinuidade entre o indivíduo e o seu ideal (BILENKY, 2016). O processo de

inibição tem relação com a função do eu. Não se trata, necessariamente, de um processo sintomático, mas, sim, de uma restrição normal de uma função, da execução de uma determinada atividade. É bem verdade que a inibição também pode ser um sintoma, mas, articulando a sua base conceitual, manteremos o sentido de uma restrição normal (FREUD, 1926).

Qual a importância de articular a inibição frente a vergonha? Um indivíduo que não se encontra em continuidade com o seu ideal, com aquilo que acredita que deve ser e seguir, pode se ver inibido/envergonhado para a realização de alguma tarefa própria da vida. O envergonhado sente-se indisposto para aquilo que ele já sabe que causará mal-estar. Para tanto, é preciso conceder espaço para a articulação entre inibição, angústia e vergonha. No que se refere à articulação entre a inibição e angústia, podemos afirmar que várias inibições são, claramente, renúncias à função do eu, e que o exercício desta provocaria angústia, na qual emitiria diversos procedimentos para perturbar o bom exercício da função (FREUD, 1926).

Freud (1926) cita alguns exemplos de inibição, tais como aqueles voltados para as funções de ordem sexual, nutricional, de locomoção e do trabalho profissional. Destacaremos, somente, aquela de ordem sexual, como forma de melhor elucidar o que pode ser entendido enquanto inibição, para fins deste estudo. No caso da função sexual, tendo o homem como exemplo, podemos encontrar: a) afastamento da libido no início do processo (desprazer psíquico); b) ausência de ereção ou falta de preparação física; c) abreviação do ato tal, como pode-se ver no caso da ejaculação precoce (que também pode ser entendida enquanto sintoma); d) ausência de ejaculação; e) a não ocorrência do efeito psíquico, enquanto sensação de prazer. Para além disso, encontra-se distúrbios outros atrelados à função sexual diante de condições específicas, que levam em consideração a natureza perversa e fetichista (FREUD, 1926).

Voltando à relação entre culpa e vergonha, abordamos, também, as formulações teóricas da antropóloga Ruth Benedict (1988) – já que os fenômenos mencionados ocorrem dentro da cultura –, em que nos traz à reflexão a distinção entre a cultura da culpa e a cultura da vergonha. Para a autora, existe uma sistemática afetiva para cada cultura.

Nos estudos antropológicos de culturas diferentes, é importante a distinção entre as que profundamente enfatizem a vergonha ou a culpa. Uma sociedade que incute padrões absolutos de moralidade e orienta-se no sentido do

desenvolvimento de uma consciência por parte do homem é uma cultura de culpa por definição, no entanto, alguém pode numa sociedade dessas, como a dos Estados Unidos, padecer ainda mais na vergonha quando se autoacusa [*sic*] de grosserias que nada têm de pecados. Poderá mostrar-se extremamente mortificado por não estar vestido de acordo com a ocasião ou devido a algum lapso de língua. Numa cultura em que a vergonha constitua uma sanção importante, as pessoas mortificam-se por atos que esperamos nelas despertem culpa. Tal mortificação poderá ser muito intensa, não pode ser aliviada, como a culpa, através de confissão e expiação. Quem peca pode conseguir alívio desabafando. (BENEDICT, 1988, p. 189)

As culturas éticas, por assim dizer, da vergonha, dão ênfase a sanções externas frente o interesse na boa conduta, diferentemente daquela cultura da culpa na qual interiorizam o pecado. Alguém pode se sentir envergonhado quando vivencia uma situação em que pode ser ridicularizado abertamente aos espectadores, ou, quando para si mesmo, há a fantasia de que experimentou tal situação. Qualquer que seja o caso, trata-se de uma sanção poderosa, significativa (BENEDICT, 1988).

Para Benedict (1988), não há, no Ocidente, uma intensa mortificação de ordem pessoal que acompanhe a vergonha frente ao sistema fundamental da moralidade. O que difere da cultura japonesa, por exemplo. “Um fracasso em seguir os seus visíveis marcos de boa conduta, um fracasso em avaliar obrigações ou prever contingências constitui vergonha (*haji*). A vergonha, dizem eles, é a raiz da virtude” (BENEDICT, 1988, p. 190). Nesta cultura, a vergonha cumpre papel ético, conduzindo o indivíduo a cumprir todas as regras que fundamentam uma boa conduta.

Para Venturi e Vertzman (2012), as distinções entre culpa e vergonha podem se apresentar de maneiras diversas. Enquanto a culpa faz referência a uma transgressão de um mandamento de ordem abstrata, que vem de uma voz interior, a vergonha necessita do olhar do outro, que pode ser uma pessoa real ou fantasiada. A culpa tem a característica de uma emoção privada, típica de uma cultura marcada pelo individualismo. A vergonha se diferencia, visto que tem um caráter predominantemente público. A culpa tem relação com a noção de dívida e, portanto, pode ser paga. Desse modo, ao pensarmos no sentido da reparação, a culpa pode ser reparada pelo arrependimento, pelo sofrimento e pelo ato de confessar o “pecado”, que pode ser constituído pela transgressão efetiva de uma regra moral ou pelo simples desejo de transgredir. No caso da vergonha, a reparação mostra-se impossível. A punição moral teria a ver com o rebaixamento da imagem do sujeito diante determinado ideal que declinou, em virtude de uma ação incompatível com a imagem ideal sustentada por um

determinado grupo. A distinção entre vergonha e culpa também se faz diante da necessidade de um olhar.

Finalmente, notemos que a presente diferenciação entre culpa e vergonha não deve nos levar a pensar que tais sentimentos nascem de processos totalmente independentes entre si. Por exemplo, alguém pode sentir culpa por ter transgredido uma regra moral e, ao mesmo tempo, sentir vergonha por julgar-se negativamente perante a “boa imagem” que deseja ter de si, boa imagem esta que implica respeitar a regra transgredida. Neste sentido, pensamos que Freud foi sábio em não separar duas instâncias distintas ideal de ego e superego, pois ambos os conceitos contemplam dois aspectos que sempre estarão presentes na moral: a qualidade da ação e a qualidade da pessoa que age. A culpa remete à má ação, e a vergonha à má pessoa. (LA TAILLE, 2002, p. 145)

A partir desta análise entre a distinção entre culpa e vergonha, podemos perceber que não existe um “antídoto” para a vergonha. As expressões populares que destacam o interesse em “sumir” ou “morrer”, como na expressão “está morrendo de vergonha”, mostram claramente a existência de um afastamento do convívio social. Enquanto o perdão pode retirar a culpa ou a palavra de outrem pode amenizar o sofrimento do culpado, no caso da vergonha, nenhuma palavra ou ação pode suspendê-la (LA TAILLE, 2002). “Enquanto a culpa pode ser retirada por outrem, a vergonha pode ser superada, e tal superação depende das condutas que o envergonhado terá pela frente. Isto vale para a **vergonha não moral e para a vergonha moral**” (LA TAILLE, 2002, pp. 142-143, grifo nosso).

De que forma podemos pensar a questão da superação da vergonha? La Taille (2002) nos aponta uma saída possível: quem se sente feio, pode, de alguma maneira, buscar “embelezar-se”, ou compensar sua condição na busca por qualidades intelectuais, por exemplo. Não é simples encontrar uma solução para o problema da vergonha. O assunto é extremamente delicado, chegando a provocar atitudes trágicas, que não devem ser negligenciadas: “[...] o fato de a vergonha, não ter o que chamamos metaforicamente de ‘antídoto social’ talvez explique, em parte, o fato de levar algumas pessoas ao suicídio” (LA TAILLE, 2002, p. 143). Essa experiência pode ser facilmente verificada em algumas culturas em que essa consequência é frequente, podendo ser provocada por desespero. No caso do Japão, citado anteriormente, o suicídio pode ser uma atitude de demonstração de respeito, frente ao fracasso da desonra (BENEDICT, 1988).

Tendo em vista que o envergonhado encontra-se, irremediavelmente, só, abre-se o horizonte interpretativo de que a culpa é “mais social” do que a vergonha. A culpa

aproxima as pessoas, enquanto a vergonha, afasta. Ainda assim, essa explicação pede maiores aprofundamentos e uma maior extensão reflexiva (LA TAILLE, 2002).

[...] o sentimento de vergonha reveste um caráter mais coletivo, público que o sentimento de culpa. Assim, se a culpa é “mais social”, no sentido de aproximar certas pessoas, a vergonha, por sua vez, é “mais social” por vincular o indivíduo ao grupo moral ao qual ele se identifica. Tudo depende do que se entende por “mais social”. Na verdade, é melhor dizer que culpa e vergonha são sociais de formas diferentes. Assim evitamos a cilada de hierarquizar afetos. (LA TAILLE, 2002, p. 143)

Levando adiante o modo de operacionalizar tanto a vergonha quanto a culpa, não poderíamos deixar de destacar uma crítica importante. Se a vergonha emerge também mediante a fantasia de ter sido exposto aos espectadores, espera-se que a vergonha também faça parte do mecanismo de interiorização, afinal, é possível sentir vergonha sozinho, isto é, sem a presença de terceiros (LA TAILLE, 2002). Para contemplarmos a extensão desta crítica, La Taille (2002, p. 134) fundamenta que, para alguns autores, “[...] a culpa é um sentimento moralmente superior à vergonha [...]”, enquanto se observa uma perspectiva diferente em outros pensadores (LA TAILLE, 2002).

Pensando a articulação entre a vergonha e a internalização de uma lei moral, é válido explicitar:

Embora as culturas da vergonha, como a sociedade japonesa e a civilização homérica, necessitem da externalização da instância de avaliação e da sua personificação em testemunhas concretas para emergirem, elas não implicam em ausência de internalização de uma lei moral, como se poderia supor. Nessas culturas o olhar do outro só provoca vergonha porque o sujeito também sustenta os mesmos valores e ideais presentes no olhar da testemunha que presenciou o seu ato. Embora o outro perante o qual se sente vergonha não seja geralmente um enunciado abstrato, como ocorre na culpa, ele pode ser qualquer um da comunidade que acredite no ethos manchado pela conduta vexatória. (VENTURI; VERTZMAN, 2012, pp. 126-127)

2.6 Vergonha, embaraço e humilhação

A vergonha se relaciona com outros significantes, que merecem destaque. Tal relação traduz a importância deste sentimento em nossas vidas. Ao investigar alguns dicionários, tais como o *Aurélio*, *Nouveau Larousse Universel*, *Lexis* e *Le Robert*, o pesquisador Yves de La Taille encontrou as diversas associações, frente a vergonha. No dicionário *Aurélio*, a vergonha significa: a) desonra humilhante, opróbrio, ignomínia; b)

sentimento penoso de desonra, humilhação ou rebaixamento diante de outrem; c) sentimento de insegurança provocado pelo medo do ridículo, por escrúpulos, timidez, acanhamento; d) sentimento da própria dignidade, brio e honra. No dicionário *Nouveau Larousse Universel*, a vergonha aparece, enquanto: a) medo da desonra; b) embaraço. Nele, também se apresenta a expressão francesa *honte*, que significa se comportar de tal forma em que outra pessoa sinta vergonha quando, por exemplo, o comportamento de um filho causa vergonha aos pais. Tal expressão também tem a ver com censurar alguém. Em outro dicionário *Larousse*, o *Lexis*, as associações seguem de tal modo: a) indignidade que inflige uma desonra humilhante; b) sentimento penoso de baixeza, de confusão; c) sentimento de desconforto provocado pela timidez, pela modéstia e o sentimento de remorso. E, para completar, o dicionário mais lido pelo autor, o *Le Robert*, apresenta as seguintes associações: torpitude, degradação infamante, pudor, desgosto, respeito, entre outras (LA TAILLE, 2002).

Tanto em português quanto em francês, as palavras embaraço e vergonha, nem sempre são sinônimas. Em algumas situações, se emprega uma palavra, e não a outra. Um problema entendido enquanto embaraçoso não é o mesmo que um problema vergonhoso, ou que causa vergonha (LA TAILLE, 2002).

[...] alguém que diz que ficou numa situação embaraçosa quando um autor lhe perguntou se havia gostado de seu texto não está dizendo que sentiu vergonha naquela ocasião; afirma apenas ter sentido um certo desconforto, provavelmente porque teria que desapontar seu interlocutor a respeito da avaliação de seu escrito. Porém, há situações que nas quais o embaraço e vergonha podem ser empregadas quase sem distinção. Por exemplo, pode-se dizer que alguém ficou embaraçado ao ter de falar em público; poder-se-ia também dizer que ficou com vergonha de falar em público (em francês, o exemplo também vale). Escrevemos acima que as duas palavras podem ser empregadas “quase” sem distinção porque é possível ver uma diferença na força do sentimento: embaraçado remete a um desconforto menor que com vergonha. (LA TAILLE, 2002, p. 76)

O embaraço denuncia os sofrimentos correlacionados com toda a trama que envolve a exposição, como, por exemplo, encontrar-se na posição de objeto, não ter qualquer controle sobre o que está sendo exposto, visto, encontrar-se passivo diante do outro, vivência de dor diante da reflexividade própria da relação com o olhar do outro, entre outras questões (VERTZMAN, 2014). “O desconforto com a exposição, entretanto, é um aspecto comum entre a vergonha e o embaraço” (VERTZMAN, 2014, p. 130).

Do ponto de vista moral, o embaraço não ocupa um lugar de importância, se comparado com o sentimento de vergonha (VERTZMAN, 2014). “A vergonha é um passo adiante do embaraço, já que aí ser objeto do olhar de outrem equivale a ser objeto de desprezo de outrem” (VERTZMAN, 2014, p. 130). Podemos compreender o embaraço enquanto um desconforto que dispara um sistema defensivo em um sentido de alarme com a intenção de proteger o domínio narcísico. O embaraço é o sistema que limita a exposição e a impede de se tornar uma exposição que contraria a imagem idealizada ou, ao menos, aceitável de si (VERTZMAN, 2014). “Dessa forma, o embaraço implica um tipo de sofrimento cujo referente não é o rebaixamento da autoimagem [*sic*], fruto do julgamento alheio, própria das experiências mais típicas de vergonha consumada” (VERTZMAN, 2014, p. 131).

Parece não ser prudente desconsiderar a noção de pudor associada à de embaraço, visto que “[...] o pudor é a vergonha atuando preventivamente [...] O pudor antecipa a vergonha e funciona como uma espécie de proteção” (BILENKY, 2016, p. 60). Temos, aqui, a ideia de proteção nos dois fenômenos, o que não pode ser negligenciado como um dado de importância, a ser pensado.

No que concerne à temática da humilhação em relação à vergonha, é preciso destacar que o termo “humilhação” possui a mesma raiz etimológica que “humilde”, *humus*, terra em latim. A humildade se revela uma virtude quando não expressada enquanto constante rebaixamento de si, mas, sim, enquanto consciência de que estamos sempre aquém de um ideal. No entanto, a frequente utilização da palavra humilde tem relação direta com o estado de inferioridade, como podemos recordar o uso da expressão “somos humildes”, como forma de se referir à pessoas de baixa renda econômica (LA TAILLE, 2002).

A associação entre humilhação e vergonha se faz presente, mas é preciso esclarecer de que modo ambas se cruzam. Tal associação:

[...] encontra-se, justamente, no sentido de rebaixamento, da inferioridade. As duas palavras podem, às vezes, ser empregadas como sinônimas. Pode-se dizer, por exemplo, que um jogador sentiu-se humilhado por ter perdido um pênalti, o que significa que sentiu vergonha por causa deste fracasso. Porém, há uma diferença essencial entre os dois conceitos. Em geral, fala-se em humilhação quando uma pessoa sente-se rebaixada por outra. A imprensa esportiva, por exemplo, emprega frequentemente a expressão derrota humilhante quando noticia uma vitória fácil e clara de uma equipe contra outra. Neste caso, não há, por parte de quem humilha, uma intenção de violência: a simples diferença de qualidade explica a humilhação de uma

equipe pela outra. Todavia, a humilhação costuma se referir a atos de violência, isto é, a atos que, intencionalmente, visam rebaixar o outro. (LA TAILLE, 2002, p. 78)

No caso da vergonha, podemos ver o sujeito rebaixado diante de seus ideais e ela pode ocorrer, inclusive, quando o outro não tem, sequer, um julgamento negativo em relação à nossa imagem (VERTZMAN, 2014). “Ela é o resultado de uma operação na qual o que está em jogo é: o que eu sentiria se pudesse me ver do lugar a partir do qual o outro me vê? [...] O que toma a cena é a maciça projeção sobre este olhar” (VERTZMAN, 2014, p. 133). Para que a vergonha possa emergir é necessário que o outro seja membro da comunidade e que acredita nos mesmos valores que o sujeito envergonhado contrariou. Mas devemos levar em consideração o fato de que só há vergonha quando o sujeito assume internamente a desvalorização de sua imagem (VERTZMAN, 2014).

Mesmo quando ela é imposta violentamente, vindo a partir de fora, o sujeito envergonhado procura se esconder do campo de visão do outro, porque sabe que sua simples presença pode produzir indignação diante do que ele se tornou após ser coberto pela vergonha. Ele pode então projetar no outro sua própria indignação (VERTZMAN, 2014, p. 133).

Gaulejac (2006) fundamenta que encontramos, na origem da vergonha, situações de violência pelas modalidades física, simbólica (que ocorre com frequência), conflitos familiares e pelas violências psicológicas. Frente a essas circunstâncias, o sujeito se sente anulado, pois pode ouvir, a respeito de si, que se trata de um sujeito insatisfatório, inadequado, o que provoca um sentimento de que se é “mau”, por conta das significativas rejeições efetivas, nas quais podemos testemunhar nas humilhações públicas que minam a capacidade de reação.

Todas as violências humilhantes podem ser entendidas, também, como “golpes psíquicos” que provocam fragilidade que leva à internalização de uma imagem negativa de si. A violência social que humilha, por meio do seu eco de violência psíquica, dilacera e inibe o sujeito. A vergonha surge diante da violência humilhante e o sujeito não tem como reagir. Além disso, é como se infligisse a si mesmo a ferida que consterna (GAULEJAC, 2006). “A reação eritrofóbica, o fato de corar de vergonha, é sinal desta queimadura interna, da raiva reprimida que se volta contra si” (GAULEJAC, 2006, p. 56).

A vergonha provoca isolamento, o sujeito não sabe o lugar que deve ocupar. Se tenta “ser como os outros”, se revela indigno, pois se aceita justifica a rejeição na qual é objeto. É como se fosse um ser detestável (GAULEJAC, 2006). “Literalmente ‘não sabe onde se enfiar’” (GAULEJAC, 2006, p. 56). A experiência de vergonha revela uma situação paradoxal. Por um lado, poderá negar parte de si mesmo para ser como os outros, e, então, justifica que essa parte de si é má. Por outro lado, poderá valorizar o que é e aceitar a rejeição por valorizar justamente o que é. Trata-se de uma situação complexa (GAULEJAC, 2006).

A humilhação refere-se a mais um tipo de inferiorização. Se define enquanto rebaixamento moral (HARKOT-DE-LA-TAILLE, 1999). A humilhação vai além da destruição da “boa imagem” do sujeito (por mais doloroso que possa ser esse processo), pois não visa somente destruir um objeto-valor (HARKOT-DE-LA-TAILLE, 1999), mas, também, “[...] a deslegitimação de grande parte, senão da totalidade, do universo simbólico subjacente a esse objeto-valor para o sujeito” (HARKOT-DE-LA-TAILLE, 1999, p. 37).

3. VERGONHA DO CORPO GORDO

Neste capítulo trabalhamos com três categorias de análise e com fragmentos clínicos. Os fragmentos clínicos foram selecionados a partir dos seguintes critérios: a) narrativas que abordam a respeito do sentimento de vergonha do corpo (gordo); b) narrativas que circulam facilmente no âmbito público e que dizem respeito ao sentimento de vergonha do corpo, isto é, narrativas que podem ser escutadas independente do espaço clínico.

As categorias foram divididas da seguinte forma: Vergonha e embaraço: o corpo gordo entre inibições e ideais; Corpolatria: da aparência muscular ao desamor por si; Corpo gordo e debilidade: a vergonha e seus destinos.

3.1 Vergonha e embaraço: o corpo gordo entre inibições e ideais

Para que possamos sentir vergonha é necessário que exista uma compatibilidade entre o juízo alheio e o autojuízo. Além disso, é necessário que o sujeito legitime aquele que faz um juízo de valor negativo. Nem sempre a vergonha emerge, pois depende daquele que emite um juízo, o qual pode não ter legitimidade por parte de quem a sofre, isto é, o juízo externo não possui importância para surtir o efeito da emergência da vergonha (LA TAILLE, 2002). “Sente-se vergonha para certas coisas e frente certas pessoas. E isso porque sentir vergonha não decorre apenas do ser julgado por alguém, mas do julgar-se a si próprio” (LA TAILLE, 2002, p. 89).

“A vergonha entra em cena a partir do momento em que o outro passa a existir conscientemente para a criança e, com ele, o seu olhar” (BILENKY, 2016, p. 50). O olhar do outro e do indivíduo para consigo mesmo possui significativa importância para que exista o sentimento de vergonha. “A vergonha é um sentimento social, surge diante do olhar do outro” (BILENKY, 2016, p. 49), e é, justamente, na internalização de tais experiências que a vergonha se insere enquanto regulador social.

Nossa cultura, cada vez mais visual, mostra-se tirânica em relação às aparências físicas. Como os indivíduos não podem esconder os seus corpos, as suas aparências, a busca pela modificação corporal se torna mais frequente, afim de uma melhor integração às exigências sociais, o que culmina na predominância de uma tirania da aparência (ORTEGA, 2008). O ideal de “corpo perfeito” é o que se busca a todo

momento. Frente a isso, temos que “[...] cuidar de si, satisfazer-se com a imagem que tem de si passou a significar trazer o corpo para o nicho dos ideais, desalojando ou espremendo em um recanto os seus antigos proprietários: os ‘grandes’ sentimentos, pensamentos e ações” (COSTA, 2004, p. 94).

Em nossa cultura somática, os sujeitos são corporificados e respondem pela aparência (ORTEGA, 2008). Desse modo, o corpo gordo tende a sofrer recriminações sociais, indicando desleixo, indisciplina, etc. (NOVAES, 2013). Diante disso, podemos perceber tais questões – em alguns dos fragmentos clínicos – para pensarmos o surgimento da vergonha: “*Eu sempre acho que quando tô comendo no McDonald's tem alguém olhando pra mim e pensando: ‘olha lá, o gordinho’. Eu me sinto constrangido*”⁴. A questão do olhar do outro aparece com um peso significativo, o peso do julgamento negativo, como percebe-se no termo “gordinho”, por exemplo, que está estritamente relacionado ao estigma, revelado pelo “diminutivo” no sentido de pena. A junção do medo com a vergonha conduz o indivíduo a se manter em uma postura evitativa em relação a qualquer situação que denuncie as suas imperfeições, e tudo aquilo que demonstre que está em uma condição aquém do ideal narcísico (BILENKY, 2016).

No fragmento acima, nota-se que o pensamento crítico em relação ao próprio corpo surge do próprio indivíduo, o que demonstra uma relação entre a emergência da vergonha e a busca fracassada por um ideal, isto é, o ideal do que significa “boa forma física”, para o indivíduo. O ambiente do *McDonald's*, na presença de um indivíduo gordo, parece traduzir um cenário propício para a denúncia de que nada está sendo feito para mudar a condição corporal, o que atesta ainda mais, na compreensão interna do indivíduo, que ele não deveria estar ali.

A presença do indivíduo no ambiente de *fast food* parece apontar para um erro, e quando não há espaço para o erro e para o fracasso, a emergência da vergonha se faz. Tal fenômeno faz com que surja o comportamento recorrente de esconder e ocultar aquilo que se compreende como imperfeição (BILENKY, 2016). O olhar do outro é forte o bastante para que o indivíduo perca o equilíbrio de tensões, próprio da vivência coletiva. É válido ressaltar que, não é pelo simples fato de que vivemos em uma sociedade que valoriza determinados modelos de beleza que, as pessoas se sentirão

⁴ Documento clínico.

envergonhadas por seus corpos não possuírem os atributos exigidos socialmente. Isto só ocorre na dependência do conjunto das representações de si, em consonância com tipos de ideais específicos (LA TAILLE, 2002), o que reafirma a relação entre vergonha e ideais. O sofrimento por não ter alcançado o ideal de imagem de si é evidente, uma vez que estamos, a cada dia, fazendo do corpo a nossa principal marca identitária (SANT'ANNA, 2001).

Como já visto anteriormente, no capítulo 1, o corpo gordo nem sempre foi alvo de desprezo e desqualificação. Na Idade Média, por exemplo, o corpo gordo era visto enquanto atributo de apreciação, riqueza, sedução e poder. Em contrapartida, na contemporaneidade, o corpo gordo já não significa sinônimo de proteção sanitária, mas o contrário. Uma vez superado o trauma da fome, o corpo gordo sofre um processo de depreciação acusatória (VIGARELLO, 2012). E, como consequência, “[...] a cultura somática produz indivíduos desconfiados e melindrosos, inseguros de si e insensíveis ao outro e ao mundo” (ORTEGA, 2008, p. 49).

O receio do encontro frente ao olhar alheio tem aparecido com frequência, como podemos conferir: “*A pior parte é quando meus amigos querem tirar fotos e colocar no Instagram. Vai aparecer que estou gordo e não sei lidar com isso*”⁵. A preocupação excessiva com o corpo, e suas resultantes, demonstram quão presente é o processo de inibição. A fratura entre a imagem que temos de nós mesmos e a imagem ideal provoca o surgimento da vergonha e, para tanto, os traços de inibição se estabelecem (BILENKY, 2016). Quando não há correspondência entre o indivíduo e o seu ideal, este se vê inibido/envergonhado para realizar alguma tarefa da vida. Ocorre uma indisposição por parte do envergonhado que pode, por vezes, ser considerada um sintoma. Esta questão deve ser investigada com profundidade para demarcar uma distinção entre uma restrição normal de uma atividade (inibição) e a consolidação da atividade sintomática (FREUD, 1926). “O rompimento da ligação com o ideal provoca vergonha e causa muita dor. Inclusive, leva a pessoa a colocar em dúvida se ela é digna de receber amor” (BILENKY, 2016, p. 81).

A vergonha do próprio corpo pode provocar sofrimento no campo da sexualidade como podemos ver no seguinte fragmento: “*Na hora do sexo eu não tive*

⁵ Documento clínico.

*coragem de tirar a camisa. Fiquei com vergonha por estar tão gordo*⁶. O distanciamento do indivíduo para com o seu ideal de corpo provoca a inibição característica do sentimento de vergonha que, nesse caso, acarretou em prejuízo sexual. O julgamento internalizado lhe proporcionou a não continuidade do que é próprio do ato sexual, isto é, não logrou se despir para a consumação da atividade de modo espontâneo. O indivíduo renuncia justamente para não sentir vergonha, afinal, sentimos vergonha de sentir vergonha (BILENKY, 2016). Neste ponto, é válido lembrar a experiência do embaraço. Tal experiência diz respeito a um sistema defensivo que possui a finalidade do não aparecimento do sentimento de vergonha.

O embaraço está intimamente ligado com a vivência da exposição. O indivíduo encontra-se em posição de objeto que não possui nenhum controle sobre a natureza da exposição, e, por isso, se sente passivo em relação ao outro. A vergonha pode ser vista como um passo à frente ao embaraço. O embaraço serve enquanto um mecanismo defensivo, que protege o domínio narcísico e que impede a aparição da imagem que contraria aquela idealizada (VERTZMAN, 2014). O fato, por exemplo, de não retirar a camisa no momento do sexo faz referência à experiência de embaraço, que protege o indivíduo da completa exposição do seu corpo e, para além, o protege da consumação do sentimento de vergonha.

Justamente, por se defender da imagem não idealizada, algumas pessoas desenvolvem mecanismos de inibição, afim de evitarem situações em que possam se sentir vulneráveis, o que torna a vida bastante limitada (BILENKY, 2016), e em constante vigilância.

A vergonha de não corresponder ao ideal, que, na fase adulta, é determinada pelos valores que foram internalizados pelo indivíduo, pode ser um enorme obstáculo na vida. O envergonhado procura esconder sua própria vergonha, assim como a ausência dos atributos que valoriza. Ele evita as situações em que ocorre o risco de revelar o que acredita que são seus defeitos e, desse modo, deixa de viver experiências que podem ser fundamentais em sua vida (BILENKY, 2016, p. 81).

⁶ Documento clínico.

3.2 Corpolatria: da aparência muscular ao desamor por si

Em nosso tempo, a consideração de que o corpo tornou-se emblema do *self*, marca o quanto o indivíduo se esforça, cada vez mais, para o campo da exterioridade para poder sentir-se “si mesmo”. Dessa forma, tem-se um mundo guiado pela idolatria do corpo modelado, modificado. O corpo deixa de ser a constatação de uma identidade intangível para estar em processo constante de transformação (LE BRETON, 2003).

A transformação do corpo/sujeito para o corpo/objeto é o que define a noção de corpolatria (MALYSSE, 2007), isto é, o fato do corpo deixar de ocupar o lugar do sujeito e passar a ser um objeto de seu ambiente, fez com que toda a noção de existência se modificasse em prol de um constante esforço de construção de si a partir do externo, da superfície corporal (LE BRETON, 2003). A variedade de imagens corporais postuladas pela mídia e a exposição corporal nos espaços públicos ajudam no favorecimento da aquisição de determinados códigos comuns que, de certo modo, condicionam a interpretação do olhar frente ao corpo, a aparência física (MALYSSE, 2007).

Para Malysse (2007), a semiótica da aparência muscular ganhou, no Brasil, maior importância do que as questões ligadas à cor e gênero. Esse dado é bastante importante para que possamos situar os fragmentos clínicos selecionados para essa discussão: “*Não consigo me olhar no espelho. Já tentei de tudo. Já contratei até personal, mas não consigo mudar. Sinto muita vergonha*”⁷. Assim que confirma o seu sentimento de vergonha pelo que vê no espelho, anuncia o fracasso daquilo que poderia fazê-lo superar: a atividade física e o auxílio do profissional da estética de nosso tempo, o *personal*. Mesmo assim, não consegue ultrapassar a vergonha. Aqui, a perspectiva de desamor por si aparece, visto que a vergonha diz respeito à retirada do amor por si, em que ocorre um rebaixamento da auto estima (GAULEJAC, 2006). “A vergonha circula justamente ao redor do mundo da visão e do ser visto e é experimentada como o senso de estar disponível publicamente ao olhar do outro” (BILENKY, 2016, p. 68).

Não se sentir bem consigo mesmo, acreditar que não possui atributos de atração, fazem parte, por exemplo, do desamor por si, o que é característico da vergonha. Além

⁷ Documento clínico.

disso, em nossa cultura somática, que idolatra mecanismos de modificação do corpo, aqueles que não conseguem alcançar o padrão, podem se sentir envergonhados se legitimarem a exigência social e as metas que são estabelecidas na sociedade.

No que diz respeito à busca por relações amorosas, é possível notar o quanto a ausência de uma aparência muscular, isto é, um corpo trabalhado nas academias de ginástica provoca conflito, por exemplo: “*Meus amigos conseguiram namorar. Também, né, eles se dedicaram à academia. Eu não consegui, eu canso rápido. Mas se eu conseguisse eu certamente iria mudar minha vida*”⁸. A busca pela aparência muscular é perceptível nesta passagem, e o quanto, nela, existe a promessa de uma vida melhor, a partir da segurança, no processo de atração. Como é possível captar, a dedicação à academia diz respeito, não à performance esportiva, mas, sim, a uma performance estética (MALYSSE, 2007). “A ideologia somática dominante faz com que vejam na correção da aparência física o remédio para o insucesso das relações amorosas” (COSTA, 2004, p. 80).

Para Nasio (2009), não somos o nosso corpo enquanto um dado biológico que configura carne e osso, mas, sim, aquilo que sentimos e vemos em nosso corpo. Segundo o autor, “[...] tenho o sentimento de ser eu mesmo quando sinto e vejo meu corpo vivo” (NASIO, 2009, p. 55). É importante dar ênfase à noção de sentir e ver, que o autor pontua. Em relação ao fragmento acima, o indivíduo não se sente bem ao se ver, ser ele mesmo lhe perturba a visão, e o que tem, enquanto sentimento, é aquele destacado, o de vergonha.

Vale destacar a ideia de David Le Breton (2003), em que afirma que, nos tempos atuais, acredita-se que, ao mudar o corpo, o indivíduo estaria mudando a sua própria vida. A noção de corpo enquanto ambiente a ser modificado se mostra perceptível em tal relato. Mudar o corpo repercute necessariamente na ideia de mudar a imagem de si, a aparência. Entretanto, como vimos, muito interessa a forma como nos vemos e como nos sentimos diante do corpo, uma vez que este é o que temos de mais valioso (NASIO, 2009). Quando não consegue mudar a sua condição corporal, e a vergonha emerge, o indivíduo permanece lutando contra qualquer sinal de exposição do corpo, o que confirma uma vigilância significativa em relação a ameaça que ronda, o todo tempo, e o desamor por si, legitimado pela ausência da aparência muscular desejada: “*Tenho*

⁸ Documento clínico.

*sempre que usar as mesmas camisas pretas nesse calor, porque não consigo gostar de mim*⁹. Mesmo no calor, o indivíduo usa roupas que lhe causam sofrimento, por conta da condição climática de sua cidade. Parece não existir outra saída a não ser o sofrimento. A vigilância de si não reduz.

A preocupação em modificar o olhar sobre si e dos outros faz com que o indivíduo contemporâneo se sinta, finalmente, existente (LE BRETON, 2003), como fica mais evidente nesta narrativa: *“minha mãe disse que a filha de uma amiga dela estava louca pra namorar. Ela disse: ‘Se você não fosse tão gordinho assim, eu falaria de você, mas desse jeito, meu filho, vai ser difícil alguém querer’. Fiquei triste*¹⁰. Reforçando a ideia de Jurandir Freire Costa, o “[...] nosso desejo é o de fazer o outro nos desejar” (2004, p. 73) e, aqui, encontramos o rechaço da mãe diante da condição corporal do filho. Diante disso, não podemos desconsiderar o sofrimento causado pela internalização do que “deve ser feito” em nome da “boa forma física” e os supostos privilégios que essa condição é capaz de fornecer. Este trecho demonstra o quanto a corpolatria está impregnada em uma estrutura social que exclui aqueles que não se encontram em um determinado padrão de beleza. Podemos notar, aqui, que vivemos uma época que prioriza a leveza, a boa forma física, porém, o nosso tempo não se mostra avançado na direção de uma vida leve, visto que a vida continua difícil de ser carregada (LIPOVETSKY, 2016), uma vez que “[...] os apelos insistentes à leveza funcionam contra a leveza do viver” (LIPOVETSKY, 2016, p. 109).

De acordo com Costa (2012), vivemos um momento tirânico e persecutório diante da imagem corporal. Qualquer dano físico, tais como deficiências, lesões ou até mesmo os distanciamentos, frente ao padrão de beleza de nossa sociedade, podem servir como motivo para vigilância, que inferioriza e envergonha. Vale lembrar que a vergonha está relacionada às sensações de insuficiência, desvalia, etc. (GAULEJAC, 2006).

3.3 Corpo gordo e debilidade: a vergonha e seus destinos

Conforme mencionado, neste trabalho, o corpo possui uma história, e cada época marca a forma como compreendemos a sua existência. Na atualidade, o corpo gordo é

⁹ (Documento clínico).

¹⁰ Idem.

alvo de inúmeros preconceitos, sofre exclusão, rebaixamento da autoestima, entre outras questões. O corpo gordo é visto como um corpo deficiente, sem mobilidade, sem leveza. O discurso da saúde não mede esforços para se fazer presente e legitimar mecanismos de exclusão, vergonha, humilhação e estigmatização.

Fica cada vez mais evidente o quanto as exigências sociais em relação ao corpo gordo provocam prejuízos no seu modo de existir. O indivíduo gordo é traduzido enquanto aquele que não tem sensualidade, e o comando social indica o controle da voracidade: a comida precisa ser evitada (BIRMAN, 2017). É perceptível que devem existir meios de cuidado para aqueles indivíduos que se encontram em um processo compulsivo, que acarreta na obesidade e doenças outras, associadas, porém, as exigências de ordem puramente estética que utilizam do discurso da saúde para fomentar motivações em nome do culto ao corpo, devem ser questionadas.

O corpo gordo, frequentemente, é relacionado a um corpo débil e na lógica atual, o indivíduo que carrega o peso deste corpo é aquele que apresenta-se enquanto faltante de caráter, que possui um defeito de personalidade e que não se esforça o bastante para mudar, pois lhe falta vontade e controle. O outro não é reconhecido em seu sofrimento, e a repulsa moral se estabelece lançando o indivíduo no universo da culpa pelo seu próprio percurso. É justamente nessa perspectiva que encontramos uma sociedade individualista, despreocupada com o bem comum. A busca incessante pela hipertrofia muscular dá lugar à atrofia social (ORTEGA, 2008).

Freud (1930) pontua que a nossa maior fonte de sofrimento se dá nas relações sociais, isto é, com os outros seres humanos. Entendendo que possuir um corpo gordo é motivo para exclusão social, não é possível desconsiderar a reflexão freudiana, e tudo que isso implica, em termos da vivência da vergonha e humilhação. Para tanto, é necessário elucidar que, na vergonha, enfrentamos uma anulação fundamental, e por razões diversas, o indivíduo é colocado, pela perspectiva social, como inferior, insatisfatório, inadequado, o que podemos testemunhar nas humilhações públicas, que não permitem nenhuma reação por parte de quem as sofre (GAULEJAC, 2006).

Para situarmos enquanto exemplo da relação entre corpo gordo, debilidade e as consequências no campo da vergonha, podemos atestá-la em tal narrativa: *“Minha ex, por ser da área da saúde, sempre se achava no direito de dizer que eu precisava emagrecer para o meu próprio bem. Perguntei se ela me achava feio, ela disse que não,*

*no fundo eu sei que ela falava por causa do meu corpo mesmo*¹¹. O dispositivo da saúde parece deixar o indivíduo sem reação, pois a cultura somática utiliza deste discurso para higienizar os corpos que são tidos como inadequados e insatisfatórios. “O ego narcísico, sem poder ocultar a aparência do corpo vê-se como nunca, acuado pela dor, humilhação e medo de não ser causa do interesse do outro” (COSTA, 2004, p. 79).

[...] uma imagem remetida por outrem é recebida com tanta negatividade e violência que faz o sujeito confrontar-se com o sentimento de ser nulo, de ser menos que nada, de não ter valor. O Eu que fora investido como objeto de amor é brutalmente apontado como não sendo válido. A parte do Eu que se identificava com este ideal desmorona. (GAULEJAC, 2006, p. 59)

Na narrativa a seguir, temos o exemplo de como a sociedade é formada, sem pensar em determinados indivíduos e suas constituições físicas: “*Toda vez que vou viajar de avião eu fico constrangido, pois aquelas cadeiras são muito apertadas e toda viagem é um sofrimento*”¹². É possível demarcar um certo sadismo estrutural social, visto que os indivíduos gordos não estão na lista daqueles que existem e que usam a cidade, os transportes, restaurantes, etc. Para além das cadeiras do avião, outros ambientes não levam em consideração tais existências. Em tais casos, a adaptação – existe essa possibilidade? – é a única saída, o que sugere uma impossibilidade de angariar outras alternativas a não ser aquelas impostas pela sociedade e suas estruturas. Além disso, o percurso da adaptação pode, muitas vezes, causar vergonha, pois a vivência de inadequação e desvalorização entra em cena.

Muitas vezes, os espaços citadinos e seus equipamentos são os primeiros a excluir a presença dos seres pesados e grandes: em escolas, cinemas, teatros, e aviões as cadeiras e poltronas costumam ser mais confortáveis aos magros e pequenos. Há maçanetas que não acolhem as mãos cheias, assim como há portas que muitos gordos não conseguem ultrapassar. (SANT’ANNA, 2001, p. 21)

“*Por muitas vezes já recusei sentar em determinados lugares, já deixei de viajar, e sair com amigos. Tudo porque eu me julgava muito, e sei que as pessoas julgam demais*”¹³. Devemos lembrar que a humilhação está relacionada à ideia de violência (LA TAILLE, 2002). Dessa forma, parece viável pensarmos esse relato como fruto de uma sociedade violenta, que provoca vergonha e humilha. Uma sociedade que se preocupa cada vez mais com a aparência, e cada vez menos com o bem comum

¹¹ Documento clínico.

¹² Idem.

¹³ Idem.

(ORTEGA, 2008), tende a ser mais exigente com as aparências que não fazem parte das expectativas sociais. Tal modelo comportamental pode, por muitos, ser compreendido como violência, que produz fragilidade e a internalização da imagem negativa de si. Essa violência social humilha, dilacera e inibe o indivíduo. Conforme vimos, no relato acima, o isolamento passa a ser o destino. É válido destacar que na experiência da vergonha temos um paradoxo importante: por um lado, o indivíduo pode negar parte de si para buscar meios de identificação com os outros e, dessa forma, justifica que tal parte de si não é adequada, boa, satisfatória. Por outro lado, pode valorizar a parte de si, criticada, e aceitar a rejeição por valorizar quem realmente é, evitando ser afetado por ela (GAULEJAC, 2006).

Os indivíduos gordos sofrem preconceito ao ponto de internalizarem a violência e reproduzirem a todo tempo, para si mesmos, como se estivessem em constante ameaça e sem possibilidade de reação. “Uma vez instalada, a vergonha, portanto, torna-se inibição. O sujeito teme todas as situações que poderiam reavivar sua ferida. Evita-as, tende a isolar-se, a fechar-se em si mesmo [...]” (GAULEJAC, 2006, p. 58), como o caso do sofrimento narrado, acima, em que o isolamento e o fechamento em si tornaram-se questões de proteção, e os destinos provocados pelo sentimento de vergonha.

Para pensarmos mais profundamente a relação da vergonha e seus destinos frente aos indivíduos considerados fora do padrão de beleza vigente, se faz necessário considerar quatro categorias que levam em conta o processo de estigmatização do corpo gordo, postuladas por Poulain (2013). São elas: a) para ser bonito é preciso emagrecer; b) ser belo é ser magro, mas eu não posso alcançar esse estado; c) como ser feliz em um mundo de pessoas magras? e d) rejeição à norma de peso e luta contra estigmatização (POULAIN, 2013, p. 132).

Na categoria “para ser bonito é preciso emagrecer” (POULAIN, 2013, p. 132), temos aqueles indivíduos que estão convencidos de que é preciso apostar no caminho do emagrecimento. Para tanto, estes se encontram dispostos a se esforçarem para a execução de exercícios físicos, regimes, etc. A comunicação gira em torno de conselhos e a sociabilidade está baseada no “estar juntos” como forma de motivação para voltar à norma, ou seja, “[...] os julgamentos negativos feitos sobre eles são considerados como normais e, mesmo em certos casos, como um estímulo e motivação” (POULAIN, 2013, p. 131).

Em relação à categoria “ser belo é ser magro, mas eu não posso alcançar esse estado”, as pessoas adotam uma perspectiva passiva, em que corresponde aquela da “vítima depressiva”, que nada pode fazer para sair de tal situação, e a vivência é, realmente, aquela de depressão. A vergonha surge diante do “eu obeso”. Ocorre uma desvalorização do “eu obeso” e uma supervalorização do “outro magro”. No primeiro caso, os sujeitos são autorreferentes e a desvalorização é interiorizada, além de se sentirem culpados e responsáveis pelo estado que se encontram (POULAIN, 2013, p. 131) Tal questão podemos atestar em tal narrativa: “*Minha esposa está treinando todos os dias praticamente e meus amigos já disseram que eu posso perder ela para outro, porque estou muito gordo. Fiquei com medo disso, não vou mentir, estou gordo!*”¹⁴. A desvalorização de si – via identificação frente ao discurso dos amigos – é evidente. O medo de perder a esposa se acentua com o alerta dos outros. O indivíduo gordo parece não ter direitos, neste caso, a uma relação estável, visto que necessita de uma constante vigilância, pois há concorrentes por todos os lados trabalhando seus corpos para a manutenção da atração, da sensualidade. Fica mais nítido, aqui, que “[...] a vergonha é o reconhecimento da primazia do olhar dos outros, em relação ao olhar próprio de cada um, para avaliar condutas pessoais, íntimas, singulares” (GAULEJAC, 2006, p. 127).

Já a categoria “como ser feliz em um mundo de pessoas magras?” é marcada pela desvalorização e internalização motivadas pela estigmatização, isto é, “[...] ser belo é ser ‘bem magro’, mas então como aceitar-se e amar-se quando se é gordo e quando todo mundo valoriza a magreza e me faz notar a minha diferença?” (POULAIN, 2013, p. 132, aspas do autor). Nesse caso, nenhuma solução parece ser possível, apenas a aceitação resignada e dolorosa da problemática do sobrepeso (POULAIN, 2013). O peso da vergonha é tão significativo que podemos acompanhar no caso em que o indivíduo decide romper com a namorada por conta de sua condição corporal: “*Certo dia eu cheguei pra ela e disse que não dava mais, que ela merecia uma pessoa melhor, e com mais segurança de si e que gostasse mais de cuidar do próprio corpo*”¹⁵. A vergonha corporal (GAULEJAC, 2006) aparece, nesse caso, como uma impossibilidade de se manter o vínculo amoroso. A problemática do sobrepeso se sobressai a ponto de ferir o indivíduo, narcisicamente, de forma significativa. A vergonha surge quando o processo identitário sofre perturbação, na qual deixa o indivíduo em um estado de

¹⁴ Documento clínico.

¹⁵ Idem.

extrema confusão entre o que é, no olhar dos outros, e o que representa para si mesmo (GAULEJAC, 2006). “Essa ruptura identitária é a consequência de situações de poder que engendram a rejeição e a estigmatização” (GAULEJAC, 2006, p. 67).

Por fim, na categoria “rejeição à norma de peso e luta contra a estigmatização”, temos a reconstrução do sujeito a partir da aceitação do seu próprio peso. Assim, “[...] em seguida, contestam-se os regimes e as normas nutricionais. Questiona-se o esteticamente correto e o nutricionalmente correto” (POULAIN, 2013, p. 132).

Vale destacar que os estigmatizadores são aqueles que se consideram com boa intenção e que dizem almejar a melhoria estética e da condição de saúde daqueles estigmatizados, porém, sabe-se que a estigmatização afeta de modo frontal a trajetória social, desde a infância, e constitui uma fonte expressiva de desigualdade social, afinal, o que se percebe é uma sociedade preconceituosa e “anti-gordo” (POULAIN, 2013). Diante disso, é possível perceber o aumento de pessoas envergonhadas com os seus próprios corpos e que, portanto, encontram-se limitadas em diversas dimensões do viver.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo contribuir com a temática da vergonha do corpo gordo, tendo como base os registros mnêmicos produzidos pelo pesquisador/analista, em relação aos pacientes homens que buscaram ajuda psicanalítica. Pontuamos o quanto as exigências sociais, a respeito de uma busca incessante por um determinado modelo de corpo, causam sofrimento. Cada época marca um sofrimento peculiar, que merece cuidados.

Há quem julgue, de imediato, o indivíduo gordo como aquele em que lhe falta força de vontade, que é preguiçoso, que possui alguma falha de caráter (ORTEGA, 2008), tornando, assim, toda a dimensão temática em uma perspectiva moral. Essa resposta social pode humilhar e provocar vergonha, desamor por si (GAULEJAC, 2006). Nesse sentido, as relações intersubjetivas sofrem com a pressão que denuncia um sentimento de inadequação no mundo, isto é, aqueles que não se aplicam à modificação corporal, estão condicionados a se sentirem inadequados.

Atualmente, como podemos ver, a aparência física é o que afirma sobre quem somos. O *self* encontra-se identificado ao corpo (LE BRETON, 2003), e não é à toa que nossa cultura é definida enquanto cultura somática (ORTEGA, 2008). Desse modo, uma vida pautada na aparência exige uma vigilância constante a respeito dos corpos e, portanto, a aparência muscular detém um poder inquestionável na apresentação de si.

A forma como nos apresentamos, do ponto de vista corporal, aparece como um currículo a respeito de quem somos e, para além, se somos disciplinados, se nos preocupamos com a saúde etc. O discurso da saúde que se direciona para os preceitos estéticos legitima o mal-estar social, o que dá margem para o aprofundamento da estigmatização e, sem dúvida, parte para a emergência da vergonha, como resultante.

A mídia e a cultura da exposição corporal contribuem de forma significativa para a construção de como visualizamos e interpretamos o nosso corpo e os outros corpos (MALYSSE, 2007), e tal questão reverbera na forma como nos sentimos e provocamos efeitos na conjuntura social. Conforme foi demonstrado no capítulo 3, em alguns fragmentos clínicos, aqueles que não logram êxito na modificação corporal podem declinar diante do olhar dos outros e, conseqüentemente, do próprio olhar, tal

como compreendemos na existência do rebaixamento da autoestima e na emergência da vergonha (GAULEJAC, 2006).

Tendo em vista que a vergonha tem a ver com a compatibilidade entre o autojuízo e o juízo alheio legitimado (LA TAILLE, 2002), o fato de termos uma sociedade estruturada em padrões estéticos tende a exaltar parâmetros específicos, como aqueles ideais a serem buscados, o que provoca sofrimento e conflito diante dos indivíduos que não conseguem alcançar tais ideais. A busca fracassada por estes ideais repercute, inclusive, nas próprias crenças de que não é possível se relacionar amorosamente, como pudemos ver na análise das narrativas. A saída para o sucesso, nas relações amorosas, em muitos dos casos, é visualizada na correção da aparência física (COSTA, 2004).

A vergonha do próprio corpo provoca um estado de inibição e a vida torna-se limitada. É perceptível, em nossos estudos, a dimensão da vida limitada por conta da vergonha (BILENKY, 2016). Conforme elucidamos no último capítulo, os indivíduos buscam esconder aquilo que é compreendido como imperfeito, tendo, inclusive, uma dinâmica de desamor por si, ao usar roupas que possam ocultar o corpo ao máximo, o que acentua ainda mais o sofrimento. A corpolatria está estritamente interligada à emergência do sentimento de vergonha, entendendo que a idolatria por um determinado modelo de corpo faz parte de um ideal a ser seguido. A vigilância de si, no que se refere à busca incessante por um corpo dito perfeito, não diminui, pelo contrário, aumenta a cada dia. A cada dia, as exigências são mais duras, culminando na tirania da aparência (ORTEGA, 2008).

O indivíduo que não se vê atrelado aos modelos de corpos estabelecidos socialmente como aqueles que representam atração e sensualidade, vendo-se inferiorizado, envergonhado; e a vergonha está intimamente ligada à noção de insuficiência e desvalia (GAULEJAC, 2006). Nesse sentido constatamos um sofrimento considerável provocado pela tirania da aparência existente em nosso tempo.

Compreendemos que logramos êxito na elucidação de nosso objetivo, de levantar a problemática da vergonha do corpo gordo e o que tal questão traduz enquanto sofrimento. Não focamos na resolução clínica desses problemas, embora partamos dela para pensarmos a dimensão social. Dito isto, o presente trabalho pede a continuidade de outras contribuições que possam ampliar e aprofundar a noção do sentimento de vergonha em relação à temática do corpo gordo, no intuito de pensar saídas possíveis

para a superação deste sentimento, que não se apresenta como tarefa simplória. Persistir nos estudos que busquem a superação da vergonha demonstra ser um caminho importante na continuidade das pesquisas científicas referentes à questão que levantamos. Além disso, deve-se esclarecer que o tema da vergonha é bastante vasto e, portanto, deve ser aprofundado, cada vez mais, o campo teórico a respeito deste sentimento.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, M.R. MATOS, P. M. & COSTA, M. E. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*; 23 (1): 24-34, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/WstTrSKFNy7tzvSyMpqfWjz/?format=pdf&lang=pt>

BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada*. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1988.

BILENKY, M. K. *Vergonha*. São Paulo: Blucher, 2016.

_____. *Vergonha: sofrimento e dignidade*. Ide (São Paulo), São Paulo, v. 37, n. 58, p. 133-145, jul. 2014. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131062014000200012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 11 de jun., 2021.

BIRMAN, J. *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

COSTA, A. BONFIM, F. Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XVII n. 2, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/gpzcvrZkmPnjzNHCpFVNJ3w/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 11 de junho de 2021.

COSTA, J. F. “Os sobrenomes da vergonha: melancolia e narcisismo”. In Verztman, Herzog, Pinheiro & Pacheco-Ferreira (org). *Sofrimentos narcísicos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC, 2012.

_____. *O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

DALLAZEN, L., GIACOBONE, Jacobone, R. V., MACEDO, M. M. K., & KUPERMANN, D. Sobre a ética em pesquisa na psicanálise. *Psico*, 43(1). 2012. Recuperado:<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/11098>

FERNANDES, C. M. *Vergonha - a revelação da catástrofe narcísica* (Tese de doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Digitaliza. 2000 (Texto original publicado em 1900).

_____. “Inibição, sintoma e angústia”. In P.C. Souza (Ed. e Trad.). *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Obras completas (Vol. 20). São Paulo: Companhia das letras, 2014 (Original publicado em 1926).

_____. “Introdução ao Narcisismo”. In P. C. Souza (Ed. e Trad.). *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*, Obras completas (Vol. 12). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a (Original publicado em 1914).

_____. “O mal-estar na cultura”. In FREUD, S. *Cultura, sociedade, religião: o mal-estar e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica, (1930) 2020.

_____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Edição Standard Brasileira das *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Texto original publicado em 1905).

_____. *A dissolução do complexo de Édipo*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (J. O. de A. Abreu, Trad., Vol. XIX, pp. 193-199). Rio de Janeiro: Imago, 1996h. (Trabalho original publicado em 1924).

_____. *O problema econômico do masoquismo*. Obras completas, ESB, v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1974. (Trabalho original publicado em 1924).

_____. *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (J. O. de A. Abreu, Trad., Vol. XIX, pp. 277-286). Rio de Janeiro: Imago, (1996). (Trabalho original publicado em 1925).

_____. *Feminilidade*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas (J. L. Meurer, Trad., Vol. XXII, pp. 113-134). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1933).

_____. *Totem e Tabu*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas Sigmund Freud. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1913).

_____. *Rascunho K. As neuroses de defesa*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (Trabalho original publicado em 1896).

FORTES, Isabel. Erotismo versus masoquismo na teoria freudiana. *Psic. Clin*, Rio de Janeiro, v.19, n.2. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pc/a/vRmKYjbsDLtLVDLSP7ZL9rc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 de junho de 2021.

GAULEJAC, V. *As origens da vergonha* (M. B. Medina, Trad.). São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2006.

GÉLIS, J. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, Alain... [et al.]- (Org.). *História do corpo: Da Renascença às Luzes*. 5ªed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro. Zahar: 2002.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, E. *Ensaio semiótico sobre a vergonha*. São Paulo: Humanitas, 1999.

LAPLANCHE, J & PONTALIS, J.B. *Diccionario de psiconálisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2013.

LA TAILLE, Y. de. *Vergonha, a ferida moral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LE BRETON, D. *Adeus ao Corpo*. São Paulo: Vozes, 2003.

_____. *Antropologia do Corpo*. São Paulo: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. 2ªed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LIMA, Vinícius Moreira; BELO, Fábio Roberto Rodrigues. As mulheres de Nietzsche e Freud: uma leitura laplancheana. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 128-148, jul. 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302017000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 28 de outubro de 2021.

LIPOVETSKY, Gilles. *Da leveza: rumo a uma civilização sem peso*. Barueri, SP: Manole, 2016.

MALYSSE, S. Em busca dos (H)alteres-ego: Olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca. In: GOLDENBERG, Mirian... [et al.] *Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

MEDEIROS, Sérgio Aguiar de. *Estética, angústia e desejo: uma abordagem psicanalítica sobre as doenças da beleza*. Curitiba: Juruá, 2012.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Édipo em Freud: O movimento de uma teoria. *Psicologia em Estudo*, [online]. Maringá, v.9, n.2, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v9n2/v9n2a08>. Acesso em: 12 de junho de 2021.

NASIO, Juan David. *Meu corpo e suas imagens*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

NOVAES, Joana de Vilhena. *O intolerável peso da feiúra: sobre as mulheres e seus corpos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Garamond, 2013.

ORTEGA, F. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

POULAIN, Jean-Pierre. *Sociologia da obesidade*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2013.

RODRIGUES, José Carlos. *O Corpo na História*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

_____. *Tabus do corpo*. 7.ed., ver. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

SABINO, C. Anabolizantes: Drogas de Apolo. In: GOLDENBERG, Mirian... [et al.] *Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2007.

SANT'ANA, Denise Bernuzzi de. *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

SANTOS, Jonatas Tiburtino dos. A função da vergonha na constituição da subjetividade em Freud: visando estabelecer as aproximações e as distinções. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.

STARLING, Ana Carolina Lopes. A vergonha em psicanálise: da falha narcísica à transparência do eu. 2017. x, 104 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

VERTZMAN, J. (2014). *Embaraço, humilhação e transparência psíquica: o tímido e sua dependência do olhar*. *Ágora: Estudos em Teoria psicanalítica*, 17, pp. 127-140. Disponível em <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982014000300011>.

VENTURI, C & VERTZMAN, J. Interseções da vergonha na cultura, na subjetividade e na clínica atual. In: VERTZMAN, HERZOG, PINHEIRO e PACHECO-FERREIRA (Orgs). *Sufrimentos narcísicos*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: UFRJ; Brasília, DF: CAPES PRODOC. 2012.

VIGARELLO, Georges. *As metamorfoses do gordo: história da obesidade no Ocidente: da Idade Média ao século XX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

XAVIER, V.P. O sentimento de vergonha na psicanálise: uma abordagem metapsicológica. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais. 2010.