

O jejum sagrado e o jejum anoréxico: maneiras radicais de lidar com as demandas do corpo

The holy fast and the anorexic fast: radical ways of dealing with the body's demands

Cybelle Weinberg¹
Manoel Tosta Berlinck²

Resumo

O presente artigo tem por objetivo estabelecer um paralelo entre o jejum das santas da Igreja e o sintoma da recusa alimentar, buscando compreender como as santas jejuadoras e pacientes com sintomas anoréxicos interpretam as demandas advindas do corpo. A fim de entender como esse corpo demandante tem sido compreendido pelo cristianismo no Ocidente através dos séculos, percorremos alguns textos de autores importantes da Igreja, que colaboraram para a construção do seu corpo doutrinário.

Palavras-chave: JEJUM; CRISTIANISMO; ANOREXIA; IDEAL.

Abstract

This article aims to make a comparison between the fasting saints of the holy Church and the symptom of refusing food, seeking to understand how the fasting saints and patients with symptoms of anorexia interpret the demands coming from the body. In order to understand how Christianity in the West has understood this demanding body over the centuries, we studied some texts by important authors of the Church, which contributed towards the construction of its body of doctrine.

Keywords: FAST; CHRISTIANITY; ANOREXIA; IDEAL.

¹ Weinberg, C. Psicanalista. Mestre em Ciências pela FMUSP e Doutora em Psicologia Clínica pela PUCSP. Coordenadora da Clínica de Estudos e Pesquisas em Psicanálise da Anorexia e Bulimia (CEPPAN). Endereço: R. João Moura, 627, cj. 203 Jd. Paulista São Paulo SP CEP 05412-001; tel. (11) 30817778 / 9 9251 3399. Email: cybellew@uol.com.br

² Berlinck, M.T. Professor, Ph.D. pela Universidade de Cornell (USA), Professor Titular Aposentado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde dirige o Laboratório de Psicopatologia Fundamental. Possui vasta experiência como pesquisador e como clínico. Preside (2014-2016) a *Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental* (AUPPF), editor responsável da *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Endereço: Rua Tupi, 397 – 10º andar – sala 104- 01233-001 São Paulo, SP. Tel: 55 11 3661.6519. E-mail: mtberlin@uol.com.br

Introdução

Éric Bidaud (1998), em seu estudo sobre a anorexia, estabelece uma importante distinção entre o jejum proposto pelas diferentes religiões – marcado por datas comemorativas, com início e fim, “inscrevendo o sujeito numa ordem” –, e o jejum interminável, místico ou anoréxico, que ele denomina “jejum absoluto”. Este tipo de jejum, para o autor, estaria marcado pelo excesso, pela ultrapassagem daquele ponto do limite comum. E viver o excesso, em suas palavras:



Santa Catarina de Siena

é desejar até a renúncia: morte, consumição, despossessão... Aproximar-se da morte o mais perto que se pode suportar, ponto onde se desfalece. Não há mais que este corpo que grita e sofre; trata-se de perder pé, embriagar-se, soçobrar (Bidaud, 1998, p. 47).

Bidaud entende ainda o jejum absoluto não como uma busca da morte, da “desaparição passiva de si”, mas como a “trajetória gigantesca de uma negação, ativa e voluptuosa, daquilo que serve à manutenção comum da vida, como condição de plenitude” (Bidaud, 1998, p. 44). Esse jejum só poderia ser compreendido, como ele afirma, quando ressituaado no interior de um projeto maior, de ultrapassamento e de superação de si mesmo.

A clínica parece confirmar suas suposições, quando jovens restritivas afirmam que não querem morrer, mas almejam uma vida de quietude, em que nada as venha perturbar. Tal como um anacoreta no deserto, combatem metodicamente as tentações, em busca de uma total apatia. É preciso notar, porém, que, por trás desta aparente insensibilidade, há um jogo de forças, há um excesso que leva à exaustão, e uma negação que denuncia contestação, vaidade e poder.

Por trás de uma aparência frágil, emana raiva – um ódio alimentado por essa purificação sem fim – e contestação. Meninas descritas como meigas e dóceis resistem bravamente aos apelos do corpo, da família e ao tratamento. Assim como as santas jejuadoras

desafiavam a Igreja, ultrapassando os limites dos calendários e desafiando os tribunais da Santa Inquisição.

Tendo abordado, em trabalhos anteriores (Weinberg, 2004; 2010), pontos semelhantes entre a vida de algumas santas jejuadoras da Idade Média e os casos de anorexia acompanhados na clínica como o excesso, o perfeccionismo, a perseverança, pretendemos debruçar-nos, aqui, sobre o modo como as primeiras e as jovens com sintomas anoréxicos interpretam as demandas advindas do corpo. Para tanto, faz-se necessário, inicialmente, entender como esse corpo demandante tem sido compreendido pelo cristianismo, no Ocidente, através dos séculos.

O corpo no mundo romano

Antes do advento do cristianismo, o que se buscava, segundo o historiador Peter Brown (1990), era a administração do corpo. Durante o Império Romano, entre os séculos II e III, a expectativa média de vida era de 25 anos, por isso havia um incentivo à procriação. Se os romanos pregavam a abstinência, era com esse objetivo, pois segundo a crença comum, a atividade sexual frequente reduziria a fertilidade da semente masculina e para procriar era necessário ter virilidade, obtida por meio da abstinência, dietas e exercícios.

Brown (1990) afirma ainda que os romanos encaravam o coito como um dos muitos aspectos da vida que podia ser submetido ao controle mediante o bom senso e a educação: os códigos de decoro no leito conjugal davam continuidade ao eu público. O refinamento e o autocontrole distinguiam os bem-nascidos de seus inferiores desregrados, ainda que esses mesmos aristocratas, como denunciavam os pregadores cristãos, patrocinassem festivais em que predominavam a crueldade e a libertinagem.

Por isso, sobre a ascensão do cristianismo no mundo romano, o autor afirma que não basta dizer que foi apenas a “passagem de uma sociedade menos repressiva para outra mais repressiva”, porque o que estava em jogo era a percepção do próprio corpo. Para os romanos, o desejo sexual não era problemático, “tampouco qualquer desejo era destacado como singularmente digno de reprovação” (Brown, 1990, p. 36). Tal como a sociedade, o corpo existia para ser administrado, e não modificado, como pregavam alguns grupos cristãos espalhados pela região oriental do Mediterrâneo.

Jacques Le Goff (2008), por outro lado, ainda que concorde com a existência de um “puritanismo da virilidade” entre os romanos pagãos, bem antes da difusão do cristianismo, afirma que:

Às razões que tinham conseguido impulsionar os romanos pagãos à castidade, limitar a vida sexual ao quadro conjugal, condenar o aborto, reprovar a “paixão amorosa”, levar ao descrédito a bissexualidade, os cristãos acrescentaram um motivo novo e que pressionava: a aproximação do fim do mundo, que exigia a pureza. São Paulo os adverte: “Eu vos digo, irmãos: o tempo é curto. Que doravante aqueles que têm mulher vivam como se não mais as tivessem” (1 Coríntios 7, 29).

Sob a influência do cristianismo, afirma Le Goff, “uma nova ética sexual impôs-se na Idade Média. A carne e o corpo são demonizados, como fonte de pecado. E a virgindade se torna o ideal da igreja. Durante séculos, o Ocidente viveu a era do recalque” (Le Goff, 2008, p.137).

A carne pecadora

No cristianismo, a ligação entre carne e pecado aparece já nos primeiros Padres da Igreja. Nas *Cartas* de Paulo – judeu que pregou nas cidades pagãs do mar Egeu e foi executado em Roma por volta do ano 60 – encontram-se as primeiras referências sobre o corpo no pensamento cristão: “perecível, fraco”, “semeado na desonra”, “carregando sempre a morte de Jesus”. “Porque sei que nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne... Vejo nos meus membros outra Lei que batalha contra a Lei de minha mente... Homem miserável que sou! Quem me libertará deste corpo de morte?” (Romanos 7, 18).

Em Paulo, a imagem dualista é ilustrada pela antítese entre o espírito e a carne: em suas epístolas, vê-se o doloroso conflito entre o corpo e a alma e a atribuição dos pecados oriundos da rendição às exigências do corpo.

Sendo uma coisa fraca em si, o corpo foi apresentado como estando à sombra de uma força poderosa, o poder *da carne*: a fragilidade física do corpo, sua propensão à morte e o inegável pendor de seus instintos para o pecado serviram a Paulo como uma sinédoque da condição da humanidade lançada contra o espírito de Deus. (...) A “carne” não era simplesmente o corpo (...) Em todos os escritos cristãos posteriores, a noção da “carne” inundou o corpo de associações perturbadoras: de algum modo, enquanto “carne”, as fraquezas e tentações do corpo faziam eco a um estado de desamparo e até de rebeldia contra Deus, estado esse que era maior do que o próprio corpo (Brown, 1990, p. 50).

Quanto ao celibato e ao casamento, a posição de São Paulo era a de que “Seria bom que o homem não tocasse em mulher”, porém, sendo o matrimônio mais seguro que os males que a abstinência poderia provocar, “é melhor casar-se do que incendiar-se de paixão” (1 Coríntios 7, 9).

De um modo geral, os primeiros Padres da Igreja encarregaram-se de trazer a vocação do deserto para o Ocidente, numa tentativa de incorporar o ascetismo oriental e a castidade cristã às práticas ocidentais. Como afirma Salisbury (1995):

Os quatro primeiros Pais da Igreja (Tertuliano, Cipriano, Ambrósio e Jerônimo) compartilhavam uma visão basicamente dualística da sexualidade, ou seja, viam uma linha divisória muito nítida entre o que era carnal (sexual) e o que não o era (espiritual). Aqui, é importante esclarecer que não estou usando o termo “dualístico” para sugerir que os primeiros Pais da Igreja teriam aderido ao dualismo gnóstico... Aquele dualismo herético estabelecia uma dicotomia entre bem e mal e um céu habitado por um Deus bom e um mau. Os primeiros Pais admitiam somente espiritualidade e bondade nos céus; sua perspectiva dualista se aplicava somente à Terra, e somente à Terra depois da Queda (Salisbury, 1995, p. 27).

Agostinho e o pecado original

A partir do século IV, com Agostinho, inicia-se uma nova visão cristã da sexualidade (Pelaja; Scaraffia, 2011), a ponto de Salisbury (1995) referir-se a ela como uma verdadeira revolução sexual e Brown (1990) afirmar que Agostinho “marca o fim de uma época importante da igreja primitiva”.



Agostinho, em seus escritos, ocupou-se especialmente em comentar e interpretar o episódio bíblico da queda de Adão e Eva e suas consequências para a humanidade. A novidade trazida por ele foi a de imaginar Adão e Eva dotados das mesmas características físicas e, portanto, sexuais, que nós. Não eram

seres angelicais, mas havia a promessa de virem a ser, caso fossem obedientes. Como afirma Brown:

eles tinham sido colocados no Paraíso por um período probatório, para que aprendessem a experimentar e aceitar, com obediência inabalável e sincera gratidão, a gama completa dos prazeres de seres plenamente físicos, plenamente sociais e, como Agostinho estava perfeitamente disposto a concluir, plenamente sexuais (Brown, 1990, p. 329).

Assim, no estado original de Adão e Eva o desejo sexual estava presente. A diferença é que esse desejo coincidia perfeitamente com a vontade da consciência e o casal havia desfrutado de uma união harmoniosa entre corpo e alma, quando o prazer sexual e a vontade caminhavam juntos. Foi a partir da desobediência por terem provado do fruto proibido, que as sensações sexuais descontroladas tornaram-se imediatamente palpáveis:

A mulher viu que a árvore era bonita e que as suas frutas eram boas de se comer. E ela pensou como seria bom ter conhecimento. Aí apanhou uma fruta e comeu; e deu ao seu marido, e ele também comeu. Nesse momento os olhos dos dois se abriram, e eles perceberam que estavam nus. Então costuraram umas folhas de figueira para usar como tangas (Gênesis 3, 5) [grifo nosso].

É nesse instante, portanto, que se instala a vergonha sexual:

Mal eles tornaram sua própria vontade independente da vontade de Deus, algumas partes de Adão e Eva se tornaram resistentes a sua vontade consciente. Seus corpos foram afetados por um novo e inquietante sentimento de estranheza, sob a forma de sensações sexuais que escapavam a seu controle. O corpo passou a não mais poder ser inteiramente abarcado pela vontade. Um sintoma minúsculo, mas ameaçador – no caso de Adão, o alvoroço de uma ereção sobre a qual ele não tinha nenhum controle –, advertiu os dois da derradeira evasão do corpo, como um todo, do abraço familiar da alma no instante da morte (Brown, 1990, p. 342).

Em outras palavras, o prazer que Adão e Eva sentiam no ato sexual, em sua vida anterior ao pecado da desobediência, adquiriu um impulso próprio e passou a se chocar com as intenções da vontade. Nesse novo modelo, a impotência, a frigidez, as poluções noturnas encontram uma explicação:

Esquemáticamente, o sistema do pecado segundo santo Agostinho (...) apresenta-se assim: no estado primitivo de retidão e de justiça, Adão e Eva controlavam perfeitamente todas as aspirações de seus corpos e notadamente seus desejos sexuais (é uma retomada do ideal estoico do sábio governando suas paixões). Se o paraíso terrestre não se tivesse desfeito, os homens teriam gerado filhos “sem nenhuma volúpia ou pelo menos com uma volúpia governada e regulada pela vontade”. (...) Mas a desobediência mudou tudo. Adão e Eva escorregaram da eternidade para o tempo (que é o lugar de toda degradação), da abundância para a miséria, da estabilidade para a debilidade. Eles não foram apenas submetidos ao sofrimento e à morte, mas perderam aquela subordinação das paixões à vontade que lhes tinha sido outorgada como uma graça especial. (...) Desde então “ele é dividido, disperso, estranho a si mesmo” (Delumeau, 2003, p. 466) [grifo nosso].

Desse estranhamento do homem com seu próprio corpo já falava Agostinho nas suas *Confissões*:

Vós me mandais, sem dúvida, que me abstenha da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo. Vós me ordenastes que me abstinésse das relações luxuriosas. Quanto ao matrimônio, apesar de o permitirdes, me ensinastes que havia outro estado melhor. E porque me concedestes isso, abracei-o antes de ser nomeado dispensador do Vosso Sacramento. Mas na minha memória, de que longamente falei, vivem ainda as imagens de obscenidades que o hábito inveterado lá fixou. Quando, acordado, me vêm à mente, não têm força. Porém, durante o sono, não só me arrastam ao deleite, mas até à aparência do consentimento e da ação. A ilusão da imagem possui tanto poder na minha alma e na minha carne, que, enquanto durmo, *falsos fantasmas* me persuadem a ações a que, acordado, nem sequer as *realidades* me podem persuadir. Meu Deus e Senhor, não sou eu o mesmo nessas ocasiões? Apesar disso, que diferença tão grande vai de mim a mim mesmo, desde o momento em que ingresso no sono até àquele tempo em que de lá volto. (10, 30, 41, p. 244) [grifo nosso].

O homem, estranhando a si mesmo, debate-se com um corpo de vontade própria, com uma carne desobediente que paga pela desobediência:

Enfim e para o dizer em poucas palavras – que pena foi imposta neste pecado à desobediência senão a desobediência? Realmente, que mais é a miséria do homem do que desobediência dele próprio a ele próprio? Porque ele não quis o que podia, já não pode o que quer” (Santo Agostinho, 2000 b 14, 15, 2, p.1284).

E ainda:

Embora haja desejos (*libido, pl. libidines*) de muitas coisas, todavia, quando se fala de libido, sem se acrescentar de que coisa é “desejo”, pensa-se quase sempre na excitação das regiões pudendas do corpo. Este desejo apodera-se não só do corpo todo, exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências carnis para esta volúpia, a maior de todas entre os prazeres do corpo. (...) mas nem mesmo os que se entregam a esta volúpia se sentem excitados quando querem, quer na união conjugal quer nas impurezas da devassidão. Às vezes esta emoção é inoportuna, surge sem ser solicitada; outras vezes abandona o que arde em desejo: a alma arde em desejo e o corpo fica gelado. Assim – coisa estranha! – não é só à vontade de gerar que a paixão se recusa a obedecer, mas à própria paixão de gozar. E embora, na maior parte das vezes, se oponha ao espírito que a refreia, vezes há em que se divide contra si própria agitando a alma sem agitar o corpo (Santo Agostinho, 2000b 14, 16, p. 1288).

No Paraíso, ao contrário, antes do pecado da desobediência:

os membros genitais obedeceriam ao arbítrio da vontade tal como os demais, e o marido ter-se-ia introduzido nas entranhas da esposa sem o aguilhão arrebatador da paixão libidinosa, na tranquilidade da alma e sem corrupção alguma da integridade do corpo (Santo Agostinho, 2000b 14, 26, p. 1289).

Assim, diferentemente do que pensavam os primeiros Padres – para quem o sexo foi apresentado na Queda –, Agostinho defendia a sexualidade, entendendo a libido e a paixão como não naturais. Nas palavras de Salisbury (1995), para Agostinho a libido – e não a sexualidade – era o mal primordial e era a sua natureza que ele buscava compreender.

Outro ponto importante no pensamento de Agostinho, que rompe com a tradição platônica, é sobre o conflito entre a alma e o corpo. Se para o platonismo a alma participava do divino e havia uma separação insuperável, dentro do humano, entre alma e corpo, para Agostinho a separação entre o corpo e a alma é acidental, fruto do pecado original. E a verdadeira salvação não estaria no abandono do corpo e na volta da alma para seu lugar originário, mas no retorno da harmonia plena entre alma e corpo, após o juízo final. Aos corpos ressuscitados, Agostinho chama “corpos espirituais”: “Serão corpos com uma substância de carne, mas que não sofrerão, graças ao espírito vivificante, a menor corrupção ou o entorpecimento da carne” (Santo Agostinho, 2000 b 13, 23, 1, p. 1213).

A base e justificativa para essa união em cada homem, de uma alma e de um corpo, encontram-se na interpretação das palavras de João – “O Verbo se fez carne”. Pela Encarnação, ato da vontade divina, o Verbo indicou que não apenas a alma, mas o corpo pode ser salvo.

Vemos, assim, na tradição cristã, uma possibilidade de salvação para a humanidade. Criado à imagem e semelhança de Deus – corpo e alma formando uma unidade –, o homem, com o pecado original, viu-se nu e estranhou o próprio corpo. Com Cristo fazendo-se homem, Deus é humanizado, encarnado, e traz a possibilidade de uma nova união entre corpo e alma, com a Ressurreição. Justifica-se, assim, a frase de Paulo: “Se Cristo não tivesse ressuscitado, vã seria a nossa fé” (1 Coríntios 15, 2).

“Não comerás!”

Desde a época mais remota do cristianismo, o jejum auto imposto, tal como a castidade, foi recomendado como meio de salvação.

Tertuliano, no início do século III, defendia, além da continência sexual, os jejuns prolongados, que dariam à alma uma visão clara. O jejum era necessário, caso contrário “toda a habitação da pessoa interna fica saturada de alimento (...) um fluxo de pensamento que anseia por eliminar sua carga de excremento transforma-se em nada além de uma obsessão com o lavatório. Não lhe resta outra coisa senão passar daí para as ideias de concupiscência” (*Corpus Christianorum* 2 : 1261). E ainda: “um corpo emagrecido passará mais facilmente no portão do paraíso, um corpo leve ressuscitará mais rapidamente e na sepultura será melhor preservado” (Vandereycken; Van Deth, 1994, p.15).

Jerônimo, líder espiritual de muitas mulheres romanas ricas no século IV, pregava uma vida de abstinência e orações. Entre suas seguidoras estava Eustóquio, nobre romana, filha de Paula (futura Santa Paula), a quem Jerônimo aconselhou: “Deixe suas companhias femininas, empalideça e emagreça com jejuns diários, digo com verdadeira determinação: Eu tenho o desejo de deixar velhos costumes e ser com Cristo” (Bemporad, 1996). Blesila, a irmã mais nova de Eustóquio, aos 20 anos de idade, após ter enviuvado, foi também incentivada por Jerônimo a consagrar-se à vida ascética. Após quatro meses, no entanto, faleceu (em 383). Durante os seus funerais aconteceram tumultos, porque o povo atribuiu a morte da jovem à excessiva austeridade dos jejuns (Dionisi, 2002, p. 237).

Também Agostinho, no século IV, falava sobre a bem-aventurança de não precisar comer e beber:

Depois da ressurreição os corpos dos justos de mais nenhuma árvore terão necessidade para não morrerem de doença ou de extrema velhice, nem de qualquer alimento corporal com que satisfaçam a necessidade de comer ou de beber. (...) daí o que disse o anjo no livro de Tobias: “Vieis-me comer, mas era com os vossos olhos que me vieis”, isto é, “julgáveis que eu tomava o alimento por necessidade de refazer o corpo como vós fazeis”. Talvez para os anjos haja uma explicação mais aceitável. Mas a nossa fé cristã não duvida, acerca do Salvador, de que Ele, mesmo depois da ressurreição comeu e bebeu com os seus discípulos, em carne de certo espiritual mas verdadeira carne. Na verdade, o que a tais corpos será tirado, não é a faculdade, mas a necessidade de beber e de comer. Segue-se disto que eles serão espirituais, não porque deixarão de ser corpos, mas porque subsistirão graças à vida do espírito (Santo Agostinho, 2000 B 13, 22, p. 1212).

No final do século XII, o poema *Os vermes da morte*, de Hélinand de Froimont, citado por Le Goff (1994) atesta a preocupação constante dos cristãos com o destino do corpo:

Um corpo bem alimentado, uma carne delicada,
é somente uma camisa de vermes e de fogo (os vermes do cemitério e o fogo do inferno).
O corpo é vil, fedorento e murcho.
O prazer da carne está envenenado e corrompe a nossa natureza” (Le Goff, 1994, p. 146).

E Vieira, retomando no século XVII o ascetismo dos Padres do deserto (Lacarrière, 1996) com o propósito de pregar a submissão aos pobres, recomenda, ao comentar a pergunta “Quo vadis?”:

Mas porque não cuides que te quero consolar por outro caminho, responde-me: Para onde vais: “Quo vadis?” Vais para a sepultura? Sim: e todos os mais ricos e abundantes do mundo para onde vão? Para a sepultura também. Dá, pois, muitas graças à estreiteza da tua mesa, e ao teu pouco pão; porque sendo certo que todos hão de chegar à sepultura sem nenhum remédio; só tu por comer menos chegarás à sepultura mais tarde, e só tu por comer menos, serás nela menos comido. (...) Suposto, pois, que todos havemos de morrer, e todos irmos para a sepultura, o maior favor que Deus pode conceder a um mortal, é que morra e chegue lá mais tarde. E este é o primeiro privilégio dos pobres, a quem a Providência Divina quanto nega de abundância e regalo, tanto acrescenta de vida. (...) E depois de chegados uns e outros à sepultura, têm também dentro nela alguma diferença? Sim: e muito grande, que é o segundo privilégio dos pobres. A gula assim como ceva as aves, para que as comam os homens, assim ceva os homens, para que os comam os

bichos. Miserável condição da nossa carne, comer para ser comida! (Sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa, IX, pp 387-389)

As santas, as anoréxicas e as demandas do corpo

Podemos dizer que tanto as santas jejuadoras quanto as pacientes com sintomas anoréxicos apresentam maneiras radicais de lidar com as demandas do corpo. A recusa em satisfazê-las parece atender, no entanto, a finalidades diferentes. Enquanto o jejum das primeiras pode ser entendido como uma tentativa de subjugar as demandas corporais às aspirações espirituais, a restrição alimentar na anorexia atende, aparentemente, a um apelo estético e a um verdadeiro pavor de engordar.



Como vimos nos textos religiosos, sob os olhos da Igreja, um corpo magro estaria mais perto da santidade: daí os jejuns prolongados das místicas. E no discurso de quem sofre de uma anorexia há, igualmente, uma promessa de felicidade: “só magra eu serei feliz!”. Assim, na perseguição de um ideal de perfeição, ambas levariam uma vida de perseverança, ascetismo e abstinência: nada de prazer e total recusa em atender as necessidades do corpo.

A fala de uma jovem com anorexia – que poderia ser a de muitas outras – é exemplar: “eu preciso sair da mesa com fome, se saio satisfeita eu me sinto culpada...”. É preciso, sempre, manter esse corpo demandando, insatisfeito, paradoxalmente vivo pelo aguçamento da fome.

Maria Helena Fernandes (2006), ao falar de um “corpo recusado” na anorexia, apoia-se nos autores E. Kestemberg, J. Kestemberg e S. Decobert (1972) para lembrar que o apetite das anoréxicas não foi suprimido, mas que, ao contrário:

a sensação de fome é ela mesma investida eroticamente, provocando uma espécie de sofrimento orgástico que eles denominaram o “orgasmo da fome”. Situando-se além do princípio do prazer, tal gozo (no sentido de excesso) parece visar a uma autonomia através da busca de um tipo de autossatisfação, que esses autores aproximam do autismo (Fernandes, 2006, p. 159).

Por mais distantes no tempo que estejam as santas e as jovens restritivas de hoje, a clínica nos mostra quão semelhantes se apresentam, na tentativa de subjugar um corpo que causa estranhamento e na perseguição de um ideal de perfeição. Quanto mais próximas desse ideal, mais próximas da felicidade, ainda que o preço seja um corpo descarnado, à beira da morte.

Referências Bibliográficas

- Bemporad, J. R. (1996). Self-Starvation through the ages: reflections on the pre-history of anorexia nervosa. *The International Journal of Eating Disorders* 19 (3), 217-37.
- A Bíblia Sagrada*. Tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; 1988.
- Bidaud, E. (1998). *Anorexia mental, ascese, mística*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Brown, P. (1990). *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Delumeau, J. (2003). *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Vol. I. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- Dionisi, U. (2002). Blesila. In *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes. p. 237..
- Fernandes, M. H. (2006). *Transtornos alimentares: anorexia e bulimia*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kestemberg, E., Kestembg, J., Decobert, S. (1998). *La faim et le corps*. Paris: PUF. (Original publicado em 1972).
- Lacarrière, J. (1996). *Padres do deserto: homens embriagados de Deus*. São Paulo: Loyola.
- Le Goff, J. (1994). *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa.
- Le Goff, J. (2008). *Uma longa Idade média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Pelaja, M. & Scaraffia, L. (2011). *Dos en una sola carne. Iglesia y sexualidad en la historia*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Salisbury, J. E. (1995). *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta.
- Santo Agostinho (2000a). *Confissões*. 16^a. ed. Petrópolis: Vozes.
- Santo Agostinho (2000b). *A cidade de Deus*. Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Tertuliano. *De Ieiunio* 5.1, *Corpus Christianorum* 2: 1261
- Vandereycken, W. & Van Deth, R. (1994). *From fasting saints to anorexic girls: the history of self-starvation*. New York: University Press.
- Vieira, A. (1951). *Sermões*. Lisboa: Lello & Irmão.
- Weinberg, C. (2004). *Avaliação crítica da evolução histórica do conceito de anorexia nervosa*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP.

Weinberg, C. (2010). Do ideal ascético ao ideal estético: a evolução histórica da Anorexia Nervosa. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 13(2), 224-237.

Citação/Citation: Weinberg, C., Berlinck, M.T. (2015). *Jejum Sagrado e jejum anoréxico. Maneiras radicais de lidar com as demandas do corpo. Revista Trivium: Estudos interdisciplinares (Ano VII, v.2), p. 278-295.*

Recebido em: 12/09/2014

Aprovado em: 06/12/2014