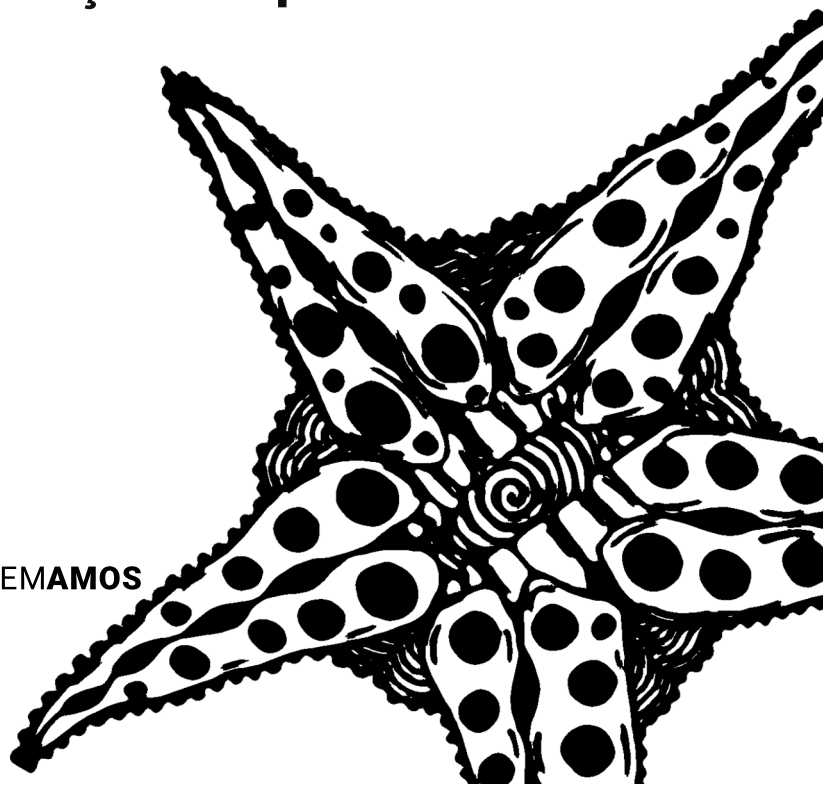
BRUNO LATINI PFEIL

EM DEFESA DO BIZARRO

Reflexões anti-coloniais e anarquistas sobre a criminalização, a patologização e a demonização de inscrições corporais



TERRASEMAMOS

© Editora Terra sem Amos, 2026.
© Bruno Latini Pfeil, 2026.

Editora Terra sem Amos
instagram: @tsa.editora | Bluesky: @tsaeditora
twitter: @tsaeditora • tsa.editora@gmail.com

Autor:
Bruno Latini Pfeil

Edição:
Alexandre Wellington dos Santos Silva

Revisão gráfica
Francisco Raphael Cruz Maurício

Conselho Consultivo
Prof. Msc. Alexandre Wellington dos Santos Silva
Profa. Dra. Amanda Maria dos Santos Silva
Profa. Msc. Fernanda Costa Ferreira
Prof. Dr. Gustavo Silva de Moura
Prof. Dr. Francisco Raphael Cruz Maurício
Profa. Msc. Iara Saraiva Martins
Profa. Dra Priscila Greyce do Amaral Gomes
Prof. Dr. Selmo Nascimento da Silva

LICENÇA CREATIVE COMMONS (CC BY-NC)
Atribuição-NãoComercial
Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, e embora os novos trabalhos tenham de atribuir o devido crédito e não possam ser usados para fins comerciais, os usuários não têm de licenciar esses trabalhos derivados sob os mesmos termos.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

P527 Pfeil, Bruno Latini.

Em defesa do bizarro: reflexões anti-coloniais e anarquistas sobre a criminalização, a patologização e a demonização de inscrições corporais. Editora Terra sem Amos: Parnaíba, 2026.

264p.

ISBN: 978-65-5287-038-4

DOI: 10.5281/zenodo.22119268

1. Anarquismo; 2. Filosofia; 3. Corpo; I. Título. II. Bruno Latini Pfeil.

CDD: 150

Índice para catálogos sistemáticos:
1. Psicologia (150)

Sumário

Agradecimentos 07

Para as corpas e corpos considerados impossíveis: monstruosidades, estranhezas, esquisitices, bizarrices, anormalidades e as vidas que lindamente escapam e borram todo e qualquer rastro da norma. *T. Angel*.. 09

Apresentação 15

Introdução.....21

EIXO I

O CORPO E A COLONIALIDADE CORPORAL

A construção do corpo ocidental moderno.....35

Uma crítica anti-colonial e anarquista ao corpo moderno 38

As técnicas do corpo 53

O estigma do outro.....61

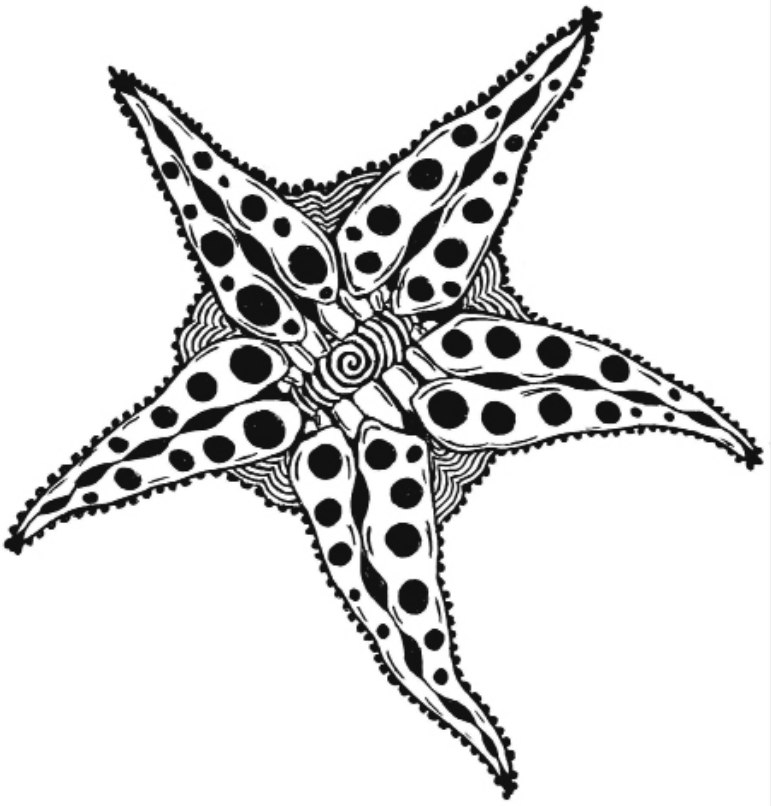
A presença-ausência do corpo no século XX.....73

Governança corporal e corpo contranormativo 85

Os valores da abjeção.....95

EIXO II
ESTIGMATIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS NO OCIDENTE

A tríplice teológico-médico-penal 103
Criminalização: as modificações extremizadas 111
Animalização e desumanização de modificações extremizadas 116
Dificuldade técnica 127
Impacto social e colonialidade do saber 141
Patologização: as automutilações 153
Reflexões sobre a automutilação e o suicídio 158
Automutilação e colonialidade de gênero 172
Psiquiatria, psicologia, psicanálise: outra tríplice aliança? 184
Motivações patológicas ou motivações criminosas 200
Demonização 211
As entranhas cristãs da autoridade moral 218
O diabo como instrumento colonial de dominação 227
O corpo imaculado e o corpo inscrito 234
Conclusão 247
Referências bibliográficas 255



Agradecimentos

Este livro é fruto de minha dissertação de mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, entre 2023 e 2025.

Agradeço a todas as pessoas queridas que me auxiliaram nestes dois anos de pesquisa, cujo apoio pessoal me foi essencial para finalizar este percurso. Agradeço especialmente aos meus amigos, que aturaram meus monólogos e minhas solicitações para que lessem meus rascunhos. A escuta e o apoio de vocês me foram fundamentais para dar prosseguimento a essa pesquisa e a outros projetos, muitos dos quais compusemos juntos.

Ao meu irmão e parceiro de vida, Cello, por todo o apoio em momentos obscuros e pela companhia em momentos felizes, e por ler e reler e reler e reler e reler, múltiplas e incansáveis vezes, meus escritos, tanto para me auxiliar a "secar" o texto quanto para aplacar minha autoestima baixa.

À minha querida amiga Thenessi Matta, pelas inspirações (e compartilhamento de angústias) acadêmicas e pelas experimentações corporais.

Ao meu orientador Rafael Haddock-Lobo, por ter me acolhido e acompanhado meu trajeto acadêmico no mestrado.

À minha orientadora da graduação, Alexandra Vianna, por me acompanhar na Sibéria, no início de minhas investigações sobre inscrições corporais, e tendo me oferecido minha primeira orientação acadêmica. Agradeço principalmente por me escutar.

Às minhas inspirações acadêmicas e do mundo da modificação corporal, que me instigaram não somente a realizar esta pesquisa, como também a me realizar por meio de meu corpo, de minha expressão e de minha autopercepção. Sem estes referenciais, eu não teria o arcabouço teórico e experiencial para me movimentar a esta investigação, tampouco, acredito, para me autodeterminar.

Agradeço especialmente a T. Angel e aos *Frrrk Guys*, comunidade *freak*, de arte e modificação corporal, cujas produções literárias e audiovisuais me apresentaram a tantas possibilidades singulares de corporificação e à emancipação de normatividades incongruentes com nossos corpos.

Para as corpas e corpos considerados impossíveis: monstruosidades, estranhezas, esquisitices, bizarrices, anormalidades e as vidas que lindamente escapam e borram todo e qualquer rastro da norma

Nós queremos dançar ao som da destruição da normatividade compulsória.
Manifesto Freak

Não queimem as bruxas mas que amem as bixas
mas que amem
Que amem, clamem, que amem
(...)
Que amem as travas também.
Linn da Quebrada

Estamos diante de um livro que articula a Teoria Freak?

Julho, Julho, Julho…

Tarde de inverno. Faz sol brilhante fora de casa, mas dentro o clima é polar. O céu azul. Foram nesses dias de clima confuso – crise climática que chama ou, como dizem, o "novo normal" – que terminei a leitura do livro *Em defesa do bizarro*: *reflexões anti-coloniais e anarquistas sobre a criminalização, a patologização e a demonização de inscrições corporais* de autoria de Bruno Pfeil.

Antes de escrever qualquer outra linha sobre a obra em si, preciso registrar o meu incômodo/desconcerto em me ver citada em algumas passagens nas páginas que se seguem. Os saberes que movemos – dentro e fora da academia – foram e, de algum modo, seguem sendo deslegitimados, ignorados, silenciados, desconsiderados... Demonizados, patologizados, criminalizados... Eis que me confrontar com uma pesquisa com tamanho rigor científico, profunda base teórica e qualidade anarcopoética, como a de Bruno Pfeil, que revira e amplia aquilo que pensei/produzi/movimentei tempos atrás me gera um incômodo/desconcerto importante. Então alguém estava a olhar as ideias que manipulei/mixei/mexi nas formas de palavras, textos, corpos, afetos? Sou grata por esse incômodo/desconcerto. E, mais do que isso, sou grata por sentir a nossa confluência, trazendo Antônio Bispo dos Santos (1959-2023) para roda, que vai nos levar para muito longe daqui (pensando as margens geográficas e do pensamento). Outras encruzilhadas…

O livro libertário e emancipador que agora chega para que possamos devorá-lo quantas vezes forem necessárias – coma o cru – é de uma importância imensurável. Sobretudo porque quando – o ano é 2026 – pensamos nas corporali-

dades dissidentes e vidas desobedientes, estamos diante de retrocessos de efeito iceberg. Só conseguimos ver a ponta.

Tenho defendido a ideia de que por meio das modificações corporais ou inscrições corporais, como o autor escreve, podemos discutir inúmeras pautas fundamentais para qualquer tempo histórico que seja, passando pela colonização, educação, cultura e vida/morte. *Em defesa do bizarro* é possível sentir isso com toda força, algo que somente um livro e um pensador radical pode nos gerar/afetar. Atravessar. Esse é um livro para nos atravessar.

Na *Pedagogia do Esquisito ou Pedagogia das Aberrações*, tenho desenvolvido a ideia de que ela se constrói – buscando sempre o inacabamento – com a movimentação de pessoas dissidentes ocupando lugares que historicamente foram negados – universidades, trabalhos, literaturas, etc. – e que, com essas "chegadas", outras epistemologias, outros sabores e saberes são movidos, o que ocasiona sismos no sis-cistema tal qual está configurado. Para nós que preservamos alguma sensatez ainda, sabemos da importância na implicação disso tudo, porém... Os tempos são difíceis.

No livro *Em defesa do bizarro,* temos uma ilustração belíssima da *Pedagogia do Esquisito* na prática. Bruno, ao falar sobre modificações/inscrições corporais, traz consigo saberes sagrados que vêm de fora, que passam certamente pelas pessoas anarquistas, anti-coloniais, mas discorre em trazer os conhecimentos produzidos por pessoas que não apenas falam sobre essa cultura específica de (auto)uso do corpo, mas as vivencia(ra)m em suas próprias peles, como ele próprio o faz, apesar do torcicolo que aparece vez ou outra. É o tipo do trabalho encarnado/corporificado e, portanto, sagrado para todas nós que somos as malditas e infames da história. Destaco as importantes citações ao trabalho e pen-

samento do canadense Shannon Larratt (1973-2013), que em 1994 fundou a plataforma BMEzine e que, com esse feito, mudou para sempre o cenário da cultura da modificação corporal ao redor do mundo. Criando teias outras... E é por isso que, de algum modo, estamos aqui.

O ano é 2026 e a cultura da modificação corporal segue sendo atravessada fortemente pela tríplice aliança – como muito bem colocada pelo autor, em diálogo com Piotr Kropotkin (1842-1921) – que é a criminalização, patologização e demonização. Com a ascensão fundamentalista religiosa no Brasil e a visível construção de um país teocrático, a tendência é que a demonização e satanização sobre a nossa cultura/saber/fazer – em diálogo com o que há de mais violento, perverso e vil da colonização – se intensifique nos próximos anos. Portanto, precisamos construir sólidas teias de afeto, alimentar os nossos repertórios, ampliar as nossas desobediências e questionar ainda mais tudo aquilo que tentam nos empurrar como normal, natural, essência e único caminho. A obra em questão nos provoca em todo e cada ponto mencionado.

Como nos ensinou Susy Shock, *eles que sejam normais,* eles que fiquem com "o novo normal" diante de um mundo colapsado e em ruínas. Nós, como as monstruosidades e aquela/e/os que são abençoada/e/os pelas bizarrices da natureza, já sabemos onde precisamos concentrar as nossas forças. Contra-colonizando e nas contranormativas. Em confluências outras…

Leitura imprescindível para quem deseja aprender sobre a história e cultura da modificação corporal, fundamental para quem está a construir a Comunidade Freak e para as pessoas e monstruosidades comprometidas na defesa de um amanhã nomadista e estrelado por multiplicidades.

Bendito seja o bizarro que habita em nós. Bendita seja a bizarrice!

T. Angel

Ps. A pergunta que abre esse prefácio pode ser respondida quando você finalizar o livro.

Apresentação

Escrevo esta apresentação já no final de minha pesquisa, logo após a tentativa de efetivamente finalizá-la. Creio que meus estudos sobre normatividades, anti-normatividades, inscrições e expressões corporais terão seu prosseguimento em outros momentos, por outras vias… Há sempre algo de instigante no *outro*.

A temática das inscrições corporais, de modificações a automutilações – cujas definições se confundem –, me interessa desde a adolescência, quando comecei a mergulhar no mundo das tatuagens, das escarificações, dos *brandings*, e também das experimentações com meu corpo, pelos limites da dor, pela curiosidade do rompimento. Como me disse uma pessoa querida, minha escrita parte de um lugar muito subjetivo, e aqui não é diferente. Então, não vejo sentido em iniciar as primeiras páginas sem escrever sobre minhas inscrições.

No decorrer desta pesquisa, identifico três vetores como expoentes da estigmatização de inscrições corporais. Essa identificação não se deu arbitrariamente. Por um lado, a partir de minhas leituras, é nítida a forte presença do estado, da medicina moderna, da igreja e de suas ramificações institucionais no controle do corpo; por exemplo, pela institucionalização de técnicas corporais. Por outro lado, identifiquei em meu próprio corpo os impactos distintos destes vetores

de violência. Inscrito por moléculas sintéticas de testosterona e por cicatrizes de uma mamoplastia "masculinizadora", sou acometido pelo saber-poder médico em sua soberania, atribuindo-me um ou dois diagnósticos, desde o F64 até a mais nova *incongruência de gênero*, H60, que consta na décima primeira edição da Classificação Internacional de Doenças. E tantos outros se puseram entre mim e meu corpo, me distanciando da possibilidade de construí-lo, modificá-lo, apropriar-me dele, habitá-lo como a mim mesmo, ou até mesmo limitando minhas possibilidades de corporificação por uma lente psicopatológica. Não escrevo sobre isso partindo de uma concepção disfórica, tal como poderia supor uma conhecida psiquiatra, mas sim da autodeterminação que me é devida, na qual se alicerça a filosofia anarquista.

Antes mesmo destas inscrições, me lembro da primeira tatuagem que fiz em 2019 na casa de um amigo. É a tatuagem de um rosto abstrato em meu braço esquerdo, inspirada em um desenho que havia feito alguns anos antes. De início, não atribuí nenhum significado a ela, mas agora a nomeei de *omissão*, por conta dos olhos parecerem estar invertidos, para *dentro*. Desde então, fui tecendo meu braço, minha barriga, do peito até o pescoço com desenhos meus, tatuados por outras pessoas ou por mim mesmo após aprender *handpoke*. Doi menos quando se faz por conta própria, eu garanto. Já fui questionado sobre o motivo pelo qual só tenho o braço esquerdo tatuado e a resposta costuma ser "é porque sou destro"[1]. Ainda estou ganhando coragem para fazer a cobra no pescoço[2], ou talvez a estrela-do-mar…

1 Desde que escrevi esse trecho, tatuei o pulso direito com a mão esquerda e posso afirmar que, embora os traços tenham ficado um pouco trêmulos, o resultado foi satisfatório.

2 Acabei fazendo uma borboleta e uma formiga aracnídea.

E antes dos queloides da mamoplastia e da pigmentação, vieram outras inscrições cujos significados tão distintos me instigaram a mergulhar nessa pesquisa. Foram as que fiz com facas ao fogo, lâminas, estiletes e isqueiros. Costumam ser essas as que mais provocam olhares de surpresa, confusão e ojeriza e que suscitam comentários desnecessários, porém que me impulsionaram às reflexões que aqui se seguem. Lembro de um comentário transtornado que recebi de um parente ao olhar para minhas pernas, bastante marcadas: "Por que você faz isso? Você é inteligente!". Na época, eu não soube respondê-lo, mas algo em mim se desestruturou – e sinto ter clamado por uma reestruturação.

Considerando que eu escrevo melhor do que eu falo – isso é um imperativo em minha vida –, pensei em responder a esse e a tantos outros comentários por meio da escrita. A esse comentário – feito, acredito, com certa preocupação, para não reduzi-lo à falta de noção –, refleti sobre como inscrições corporais estigmatizadas são associadas ao primitivismo atribuído a sociedades não-ocidentais, e ao pressuposto de inferioridade intelectual e loucura na sociedade ocidental moderna. Assim, a ideia de eu "ser inteligente" não faz sentido quando coexiste com minhas inscrições, pois, por essa lógica, somente um louco as faria, alguém intelectualmente inferior ou primitivo. As ideias de loucura e primitivismo se complementam, o que denota o exercício de uma colonialidade do saber tanto pelo monopólio do conhecimento, que elabora justificativas científicas sobre a loucura do Outro, quanto pela inferiorização intelectual de sociedades e indivíduos considerados "selvagens".

Ao longo de meu processo de escrita, fui questionado sobre para quem estou escrevendo. Quem quero que me leia? Que mensagem desejo passar? Creio que escrevo para

todas as pessoas que olharam para meu corpo e não me conceberam como possível; que se assustaram com minhas cicatrizes ou não as compreenderam. Acredito ter buscado contrapor discursos violentos e corponormativos com os quais me defrontei ao longo da vida, que me nomearam e nomeiam como doente, incapaz de me autodeterminar enquanto uma pessoa inscrita com marcas imbuídas de múltiplos significados. Não é possível reduzir as inscrições a um único motivo, limitando sua complexidade e suas possibilidades de (re)significação.

Embora esta pesquisa se volte inicialmente àqueles que me nomearam a partir de suas limitações, compreendo que a escrevi fundamentalmente para mim. Ao reler essas páginas nesta revisão final, sinto ter encontrado parte das respostas de que eu precisava, no sentido da revolta contra as forças que buscam cercear a liberdade – liberdade de significar meu corpo, de transformá-lo para além do que me foi ensinado como possível, de procurar por *outras* formas de vida em que eu me sinta caber. Por mais tortuosa que seja essa busca, penso que ela nunca deve se encerrar.



Introdução

Acredito que um caminho interessante para iniciar esta investigação seja comentar sobre seu título, *Em defesa do bizarro*: *reflexões anti-coloniais e anarquistas sobre a criminalização, a patologização e a demonização de inscrições corporais*. O subtítulo nos conduz às questões principais: como inscrições corporais consideradas modificações e automutilações, ou mutilações feitas por terceiros com consentimento, são estigmatizadas, em detrimento da exaltação e valorização de outras formas de inscrição corporal; como as discriminações e violências cometidas contra pessoas inscritas estão intimamente relacionadas às normatizações impostas pelas colonialidades do poder, do saber e do ser, executadas pela igreja, pelo estado e pela medicina moderna, e como, na estigmatização de determinadas inscrições corporais, há violências de gênero, raça, classe, deficiência, territorialidade, religiosidade. Talvez, pela compreensão dos atravessamentos das colonialidades supracitadas no campo das inscrições corporais, se possa verificar a atuação de uma *colonialidade corporal*, movida por dinâmicas específicas de governança. A estigmatização de certas inscrições ocorre por meio de três vetores: a criminalização pelo estado; a patologização pela medicina moderna; e a demonização pela tradição cristã, que se apresenta como o assoalho das duas anteriores. No meio a união destes vetores de *tríplice teológico-médico-penal*.

Esta tríplice se origina da raiz moderna/colonial através da qual os estados modernos construíram seu domínio.

Algumas questões devem ser trazidas.

> O que faz com que determinados corpos passem despercebidos, ou sejam percebidos como atraentes e valorosos, enquanto outros são marcados como corrompidos, pervertidos, degenerados?
>
> Por que algumas inscrições corporais são consideradas procedimentos estéticos, que objetivam potencializar uma suposta naturalidade da imagem, enquanto outras são consideradas auto/mutilações e/ou modificações extremas?
>
> O que caracteriza o extremismo?
>
> Qual é a fronteira entre uma modificação corporal *extrema* e uma cirurgia plástica?
>
> O que dissocia uma *modificação* de uma *automutilação*, ou uma *mutilação* de um *procedimento estético*?
>
> Quem delimita estas fronteiras?

Com *inscrições corporais*, me refiro a toda e qualquer marca que realizamos em nossos corpos, de nossa própria feitura ou por meio de outrem, com nosso consentimento.

> Tatuagens, piercings, escarificações, *brandings*, implantes subcutâneos, *eyeball tattoo*, bifurcação

de língua, *ear elf* e tantas outras inscrições consideradas *modificações corporais*.

Inscrições consideradas *automutilações*, como o famoso *cutting*, a tricotilomania, o *skin-picking*, o ato de se queimar, beliscar, arranhar e demais possibilidades de experienciação corporal por um viés comumente compreendido como patológico.

Inscrições corporais naturalizadas e normalizadas, tidas como procedimentos estéticos e cirurgias plásticas, ou somente como hábitos cotidianos: cortar e pintar as unhas, modificar a cor e a textura do cabelo, fazer tratamento odontológico de modo a alterar a estrutura dentária, lipoaspiração, *lifting* facial, implante de silicone em seios e glúteos (normalizados quando realizados em mulheres cisgêneras, especialmente caso tais modificações reforcem padrões de gênero cisheteronormativos), cirurgia de ginecomastia (incentivada quando realizada em homens cisgêneros), harmonização facial, preenchimento labial, e a lista continua.

As tecnologias de modificações corporais podem tanto reiterar o que se concebe enquanto natural como podem transgredir o paradigma da naturalidade. As mesmas ferramentas – um bisturi, por exemplo – podem ser utilizadas de maneiras similares – realizando cortes, talvez – em áreas semelhantes do corpo – nos braços, digamos – e, dependendo do corpo em que estejam sendo manipuladas, podem gerar significações e efeitos discrepantes. Importa-me fazer essa diferenciação entre as *modificações corporais*, as *auto/mutila-*

ções e as *cirurgias plásticas/procedimentos estéticos/hábitos*. Ao passo que as duas primeiras se tornam alvo de estigmatização, o último grupo pode ser socialmente concebido como normal, que passa despercebido.

T. Angel é uma importante referência que auxiliará na compreensão de tais diferenciações, sobre quais instâncias determinam o que é modificação, o que é mutilação e o que é concebido como *normal*. Autora do *Manifesto Freak*, publicado em 2015, Angel traz não apenas definições de modificações corporais, como também suas intersecções com marcadores sociais de raça, gênero, classe, deficiência e sexualidade. Permeando as diferentes formas de inscrição corporal, percebem-se dinâmicas de nomeação: quem detém o poder para nomear o que é normal, doença, e crime?

Ao longo da investigação, ofereço pistas para que pensemos sobre as possíveis respostas a essa pergunta, propondo algumas ideias mirabolantes: a atuação, em conjunto com outras colonialidades perpetradas pelo histórico do colonialismo, de uma *colonialidade corporal*, que tem como produto uma série de *governanças corporais*, sustentadas, por sua vez, pela *tríplice teológico-médico-penal*.

Para pensarmos as inscrições corporais estigmatizadas na sociedade ocidental moderna, organizo essa investigação em dois eixos. No **Eixo I: O Corpo e a Colonialidade Corporal**, trato da construção moderna do corpo, fazendo uma revisão de diferentes práticas de inscrições corporais e os mais diversos significados que lhes são atribuídos, e apresento o referencial teórico utilizado. Abordo a concepção moderna de corpo, tal como o conhecemos, e investigo como essa concepção molda as maneiras com as quais lidamos com diferentes inscrições corporais. Ao investigar a construção do corpo na modernidade/colonialidade, trago a ideia de

colonialidade corporal para analisar os atravessamentos das colonialidades na concepção ocidental de corpo ideal.

Referindo-me ao *ocidente*, não me limito a uma marcação geográfica, mas, conforme Walter Mignolo, a uma geopolítica do conhecimento fundamentada nas línguas grega e latina. Nos termos de Silvia Rivera Cusicanqui, trata-se de uma *economia política do conhecimento.* A autora critica a apropriação de críticas anti-coloniais e decoloniais por parte de universidades europeias e norte-americanas. O caráter econômico desta política se deve à distribuição desigual de fomento, comodidade, privilégios e valores oferecidos a saberes produzidos em tais universidades, em detrimento daqueles produzidos em territórios terceiromundistas e marginalizados. Cusicanqui nomeia de *colonialismo interno* o processo pelo qual tais universidades e campos de saber privilegiados dissertam sobre pensamentos anti-coloniais sem de fato exercer práticas anti-coloniais.

Utilizando as noções de geopolítica do conhecimento e de economia política do conhecimento, não me refiro, ao tratar da modernidade, somente a uma datação histórica, mas a "uma narrativa (por exemplo, a cosmologia) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas" (Mignolo, 2008, p. 316-317). Seguindo pela datação da era moderna como iniciada no século XVI, apresento as diferentes práticas de inscrições corporais realizadas no ocidente, juntamente às violências direcionadas a elas e suas relações com as colonialidades.

Compreendida como a perpetuação simbólica e material das violências coloniais, a colonialidade produz a marginalização de povos, grupos sociais e indivíduos que fujam aos seus postulados ocidentais. Qualquer corpo que não refletisse uma imagem conforme os moldes de humanidade dos es-

tados europeus deveria ser aniquilado, o que conferia, também, um aniquilamento das práticas de inscrições corporais realizadas por povos colonizados e por quaisquer corpos destoantes do padrão estético e comportamental europeu. Sendo assim, se estabelece, na modernidade, um ideal de corpo. A colonialidade se define como a perpetuação simbólica e material do colonialismo e impõe uma corporalidade normativa. Configura-se, então, uma *colonialidade corporal*.

Após uma primeira explanação sobre a construção do ideal moderno de corpo, passarei para os pormenores dessa idealidade no século XX, a partir da dualidade presença-ausência apresentada por David Le Breton. Concomitantemente, apresentarei os estudos de Erving Goffman sobre o conceito de *estigma* e os conceitos de governança corporal e de corponormatividade.

As dinâmicas entre igreja, medicina moderna e estado precisam sempre ser pensadas em conjunto. Me utilizo das formulações de Piotr Kropotkin sobre a *tríplice aliança do estado*, constituída pela igreja, pelas forças armadas e pelo sistema jurídico, para refletir sobre uma possível tríade composta por igreja-medicina-jurisdição enquanto vetor de estigma. Trata-se de uma *tríplice teológico-médico-penal* que rege a forma como inscrições estigmatizadas são concebidas na sociedade moderna. Nesse momento, inicio o **Eixo II: Estigmatização das Inscrições Corporais no Ocidente**, no qual mergulho nas três esferas de estigmatização – o crime, a doença e o pecado – e pontuo a maneira como tais esferas afetam corpos inscritos. A criminalização de pessoas modificadas e a criminalização da prática de modificação, a patologização de inscrições associadas a transtornos mentais e a demonização de qualquer conformação corporal des-

toante da ideia de *corpo imaculado*, como consta no final desta pesquisa, são os cernes das seções que se seguem.

A lente teórica que utilizo consiste nos pensamentos anti-coloniais[3], tendo como vetores autores que se opõem a postulados colonialistas, como Antônio Bispo dos Santos, Grada Kilomba, Ailton Krenak, Ramón Grosfoguel, María Lugones, Rita Segato, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Silvia Rivera Cusicanqui e demais teóricos e obras anti-coloniais. Também referencio autores anarquistas, como Piotr Kropotkin, Errico Malatesta, Lorenzo Kom'boa Ervin, Emma Goldman, Mikhail Bakunin e David Graeber, entre outros. Conto também com o referencial de teóricos dos estudos do corpo, profissionais e praticantes de inscrições corporais diversas, como Shannon Larrat, Erik Sprague, Cristiane Melo, T. Angel, Sarah Chaney, Mike Featherstone e outros. Escolhi tais referenciais para refletir sobre as estigmatizações contemporâneas de determinadas inscrições corporais, em detrimento da exaltação de outras, na sociedade ocidental moderna. Objetivo criticar o que logo mais será compreendido como corponormatividade, segundo Mello e Nuernberg. Dito isso, acredito ser de bom grado elaborar tais lentes teóricas.

3 Com pensamentos anti-coloniais, me refiro a todas as produções de saber que contrariam o cânone moderno-colonial, criticando a economia política do conhecimento, o monopólio do saber, os epistemicídios, as violências sistemáticas e estruturais que atravessam indivíduos colonizados, as governanças corporais que estigmatizam corporalidades outremizadas. Com a ampla noção de anti-colonialidade, abarco múltiplos discursos contrários a postulados colonialistas e que discorram sobre variadas temáticas dos campos de gênero, raça, deficiência, sexualidade, entre outros. Busco, também, utilizar os pensamentos anti-coloniais em sua amplitude para investigar a temática da corporalidade e de suas inscrições.

Se há colonização, há contra-colonização. Assim define Bispo dos Santos (2015, p. 47-48):

> Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios.

Movimentos anti-coloniais são múltiplos, ampliando-se para além da escola de pensamento da modernidade/colonialidade[4]. Os pensamentos anti-coloniais compreendem que a modernidade, estruturada e estruturante da realidade social, política e econômica em que vivemos, se constituiu a partir da espoliação, da escravização, do apagamento his-

4 Se o colonialismo se caracteriza como uma relação de soberania de um povo em relação a outro, constituindo um regime governamental de poder, a colonialidade se apresenta como os efeitos deste regime na forma como as relações interpessoais e intrapessoais de trabalho, de produção de conhecimento, familiares e de transitoriedade se estruturam. Não se trata de afirmar que o colonialismo de fato se encerrou, mas de reconhecer que seu suposto encerramento histórico não significou, de fato, o fim da dominação colonial. A colonialidade sobrevive ao fim histórico do colonialismo (Maldonado-Torres, 2007). Embora o período do colonialismo tenha uma demarcação histórica precisa, permanecem as violências estruturais que atravessam a forma como determinados grupos sofrem discriminações em detrimento da exaltação de pequenos grupos dotados do que Grosfoguel (2016, p. 25) chama de privilégio epistêmico – a legitimidade coercitiva de "definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais".

tórico e de uma série de violências sistemáticas contra corpos negros, indígenas, gênero-dissidentes, não-cristãos, com deficiência etc. Compreende-se que o sistema econômico dominante capitalista não pode ser dissociado do processo de escravização de pessoas negras e indígenas, tampouco da perseguição a pessoas gênero-dissidentes e com sexualidades não-heteronormativas, muito menos da higienização social que pessoas com deficiência sofreram no curso da história. Compreende-se que saberes produzidos fora da lente eurocêntrica e biomédica são inferiorizados, configurando uma economia política do conhecimento, como sugere Cusicanqui, e que, por meio da colonialidade do poder, como pensa Quijano, institui-se todo um ordenamento institucional e social coercitivo e alienante, no intuito de controlar corporalidades contranormativas[5] e marginalizadas.

Além de referenciais teóricos anti-coloniais, me amparo em referenciais anarquistas. Há, conforme Kom'boa Ervin, diferentes anarquismos: os individualistas, os coletivistas, os mutualistas, os anarco-sindicalistas e outros mais. Suas vertentes dizem respeito à forma com a qual se pensa na possibilidade de desmantelamento do estado e de suas instituições, e em possíveis modelos de sociedade em que a igualdade, a ajuda mútua e o autogoverno sejam princípios centrais. Apesar das discordâncias internas entre vertentes anarquistas, há fatores que as unem: a defesa da abolição do estado e de suas instituições; a descrença em modelos

5 Com contranormatividade, me refiro a toda corporalidade que divirja do ideal moderno de corpo. Como pontuo mais à frente, este ideal parte dos marcadores da branquitude, cisgeneridade, endossexualidade, heterossexualidade, ausência de deficiências, magreza, e cujas inscrições corporais se encaixam no padrão de beleza e de performance conferidos ao que se compreende como normalidade – ideia que também será colocada à prova conforme o desenvolvimento da pesquisa.

políticos representativos; a crítica a universalismos e a autoritarismos; a repulsa a qualquer forma de escravização e subjugação. Em suma, as filosofias anarquistas se opõem a todo e qualquer autoritarismo. Para David Graeber, os princípios fundamentais dos anarquismos[6] – auto-organização, ação direta, ajuda mútua – podem ser encontrados desde o início do que poderíamos compreender como "história da humanidade". Evidentemente, isso não significa que as mais diversas sociedades sem estado sejam "anarquistas". Afirmar isso seria tão somente anacronismo com traços de eurocentrismo. O que é interessante nessa observação de Graeber é a desnaturalização do *estado* como princípio organizador das sociedades.

As diferentes escolas anarquistas se formam mais pelo tipo de prática e pelo princípio organizacional que afirmam, e menos pela personificação de uma teoria. Os princípios anarquistas reconhecem a importância da diversidade de perspectivas sem anular princípios basais e comprometimentos mútuos (Graeber, 2011). A distância entre uma perspectiva e outra não promove necessariamente sua anulação ou seu imediato conflito; pelo contrário, diferentes pensamentos podem se ajudar mutuamente, na medida em que reconhecem as particularidades e as necessidades dos distintos grupos que as bradam. Conforme Saul Newman, há complementaridades entre os movimentos anarquistas considerados "clássicos" – apesar de seus proponentes rejeitarem os "clássicos" de sua época –, como os fomentados no decorrer do século XIX na Europa, e os anarquismos contemporâneos. Se os primeiros afirmavam que as lutas

6 Me refiro aos anarquismos no plural, tendo em vista a multiplicidade de vertentes anarquistas que, apesar das similaridades, não podem ser universalizadas.

anarquistas não podiam se restringir às desigualdades de classe econômica, vislumbrando demais esferas sociais, as lutas contemporâneas se ampliam a uma série de movimentos e reivindicações, de grupos indígenas e quilombolas até a luta por direitos de pessoas LGBTQIA+, de ativismos ambientalistas a lutas contra o capacitismo. Percebe-se, com isso, que os movimentos sociais contemporâneos compreendem o estado e o capital como parte de um emaranhado de dinâmicas de poder e dominação entremeadas em racismo, capacitismo, sexismo, privatização.

De todo modo, a anarquia se volta à negação de toda e qualquer autoridade, "bem como da moral corrente, derivada do Código Romano, adotado e santificado pela Igreja cristã" (Kropotkin, 2007, p. 33). Percebe-se, nas filosofias anarquistas, o reconhecimento de que a moralidade possui raízes judaico-cristãs, de modo que o senso de justiça, embora se afirme laico, seja movido pelas mesmas forças que moveram as aniquilações genocidas da igreja. Muito por isso, Kropotkin se refere à tríplice aliança do estado, que compreende as instituições governamentais como indissociáveis das instituições religiosas cristãs e das forças militares. Os anarquismos, conforme Newman, apontam para esferas de poder para além daquelas do capital, perpetradas por instituições como a igreja, a família patriarcal, a jurisprudência, pelos usos da tecnologia etc., de forma que não nos limitemos a questões econômicas para pensar em dinâmicas de dominação e no exercício da autoridade. A anarquia se configura, para Kropotkin, como a luta pela liberdade, em oposição à coerção, advogada por aqueles que exaltam a existência de um estado.

Kropotkin identifica que, em movimentos políticos, há uma cisão entre dois grupos: aqueles que buscam modificar

as estruturas de dentro do estado, por sua ampliação, por mecanismos de inclusão e reparação, e aqueles que percebem o estado como "um obstáculo à revolução social, um tropeço, por excelência, ao desenvolvimento de uma sociedade baseada na igualdade e na liberdade" (Kropotkin, 2000, p. 8). Anarquistas compreendem que revolucionar-se por dentro do estado equivaleria a cultivar frutos em um terreno seco. "Consequentemente, os anarquistas trabalham para abolir o Estado, e não para reformá-lo", escreve Kropotkin (2000, p. 8).

Fazendo uma crítica à igreja, como observado inicialmente com Bakunin, e também à medicina moderna e à jurisprudência, como ensina Kropotkin, me utilizo das teorias anarquistas como lentes por meio das quais se pode criticar as diferentes formas como o *estado*, com suas leis, a *medicina moderna*, com seus manuais diagnósticos, e a *igreja*, com seu histórico de perseguições e culpabilizações, estigmatizam pessoas com inscrições corporais contranormativas. As lentes teóricas anti-coloniais e anarquistas se unem como uma dupla força de contraposição às violências institucionais, sociais, econômicas, políticas e religiosas que nos atravessam constantemente.

As associações das inscrições corporais com *o crime, a doença e o pecado* não são somente um equívoco, mas se mostram também como o resultado de um longo processo de aniquilamento. Apresentar esse processo é o principal objetivo desta pesquisa.

EIXO I
O CORPO E A COLONIALIDADE CORPORAL

A construção do corpo ocidental moderno

O lugar do qual estamos falando diz respeito a como percebemos – ou deixamos de perceber – aquilo que se concebe como realidade. Os significados que atribuímos a todo e qualquer elemento que nos rodeia não podem ser universalizados como uma categoria abstrata e naturalizada, mas devem ser questionados sobre sua origem, sobre o que os sustenta, sobre o que perpetua sua totalidade em nosso imaginário. A partir disso, me proponho a questionar os significados atribuídos ao corpo e às suas marcas, ou às marcas que, apesar de presentes, são naturalizadas e desprovidas de seu caráter de constructo. Quais os significados do corpo para o pensamento ocidental moderno? Quais os significados de suas marcas?

Pelas capacidades sensoriais, o sujeito percebe seu entorno e o significa. O corpo, para David Le Breton (2007, p. 7), é "o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator". Estamos envoltos em corporeidade. De percepções sensoriais a significações de emoções, rituais a cerimonialismos, "a existência é corporal" (Ibidem, p. 7). O corpo possibilita a inserção do sujeito nos sistemas simbólicos que sustentam sua existência individual e coletiva. Não existe

uma única perspectiva de corpo, nos conta Angel (2015a). Os elementos que o constituem, as funções de cada uma de suas partes, as funções sociais do corpo, os atributos físicos de cada órgão, as performances ideais de comportamento, as inscrições realizadas na superfície e por dentro da pele: tudo isso recebe significações e inteligibilidade a partir do sistema simbólico da cultura em que o corpo é concebido. Na tradição ocidental moderna, contudo, busca-se separar mente e corpo, corpo e ambiente.

Le Breton (2011, p. 31) apresenta concepções de sociedades não-ocidentais em que o corpo não se dissocia do indivíduo, nas quais "o corpo não é o objeto de uma cisão, e o homem está misturado ao cosmos, à natureza, à comunidade". Nesses cenários, o indivíduo *é* seu corpo, e a imagem do corpo é o reflexo de si. Pode-se fazer um paralelo entre essa indissociabilidade e o estudo de Pierre Clastres sobre sociedades *sem* estado. Clastres observa que tais sociedades não apenas não possuem um estado, como se organizam *contra* a formação de um estado. Assim como, na tradição ocidental moderna, concebe-se que o corpo pode se separar de seu meio, essa mesma tradição iguala *sociedade* e *estado*, e considera que sociedades *sem* estado são primitivas.

Clastres demonstra que, em sociedades em que o coletivo se sobrepõe ao individual, o corpo não se dissocia do indivíduo, nem do que o rodeia. Portanto, a indissociabilidade entre o corpo e seu meio se contrapõe tanto ao dualismo ontológico – ou seja, a separação entre mente e corpo – como ao estatismo. O corpo individual é extensão do corpo coletivo; é elemento de unificação, como também compreende Bispo dos Santos (2015). Pode-se perceber o corpo como um campo de força que se relaciona com o que o rodeia, como algo que se une ao mundo, configurando-se como parte do

universo (Le Breton, 2002). Por outro lado, em sociedades individualistas, o corpo é compreendido como o elemento que delimita a fronteira entre o indivíduo e o mundo. O indivíduo é separado de seu entorno e seu corpo se torna uma instância externa. O distanciamento entre o indivíduo e o corpo se deve ao desenvolvimento do individualismo, no qual o corpo passa a operar como dispositivo de individuação. A compreensão do corpo deixa de se voltar ao sujeito em si e passa a configurar-se como sua posse. Possui-se corpo.

Há, portanto, duas concepções contrastivas: de um lado, a tradição ocidental moderna separa corpo e mente, corpo e ambiente, e considera inferiores as sociedades *sem* estado e coletivistas; de outro lado, como demonstram Bispo dos Santos, Clastres e Le Breton, outras sociedades recusam essa separação entre corpo e mente, assim como recusam a formação de um estado.

Para Le Breton, o nascimento da perspectiva corporal moderna data do Renascimento, com o saber biomédico mecanicista e moderno. A partir do Renascimento, a dimensão simbólica do corpo, que o conectava ao cosmos e à comunidade, foi gradualmente ofuscada pelo individualismo, que, em vez de aproximar o indivíduo de si mesmo, cindiu-o de seu corpo.

Encontramos, aqui, um problema. A lente teórica adotada nesta pesquisa repensa esta datação. O Renascimento costuma ser tido como o berço da modernidade e, consequentemente, da concepção anatomofisiológica de corpo, da biomedicina, do racionalismo. Embora a disseminação de instituições asilares na europa a partir do século XVIII tenha fomentado a caracterização sintomatológica das pessoas que as ocupavam (Foucault, 1978), a estigmatização de corpo-

ralidades dissidentes à norma não se iniciou neste período. É uma estigmatização que possui raízes coloniais.

O caráter eurocêntrico da modernidade acaba por atribuir à europa a centralidade de todas as mudanças consideradas inovadoras, iluminadas. Enrique Dussel (2005) apresenta essa perspectiva a partir da sequência Renascimento-Reforma-Revolução Francesa, desembocando na ótica positivista e apontando para as transformações iniciadas no século XV, na Itália, na Alemanha, na Inglaterra e na França. Acredita-se, segundo a cronologia eurocentrada, que tais transformações prepararam o terreno para a modernidade, que emergiria somente no século XVIII. A modernidade e seu saber biomédico mecanicista são tidos como produtos unicamente europeus, se expandindo para outras geografias como um presente da europa. O problema dessa perspectiva é que ela produz e deriva de uma economia política do conhecimento, nos termos de Cusicanqui, qualificando-se, portanto, como falsa.

Uma crítica anti-colonial e anarquista ao corpo moderno

Contrapondo-se à perspectiva hegemônica sobre a origem do estado moderno, Dussel apresenta uma revisão histórica breve da formação do que atualmente se compreende como europa. Para entendermos quais são os dispositivos institucionais, políticos, econômicos e sociais que impactam o vasto campo das inscrições corporais, devemos nos aprofundar, primeiramente, na constituição do mundo moderno.

Não há uma definição precisa da modernidade. Esta pode ser caracterizada como um período de mudança de mentalidade, ou em referência a mudanças na ciência e na tecno-

logia ocidentais, ou como a insurgência de certo conjunto de ideais. Independentemente dessas diferenças, David Graeber (2011) afirma que, em algum momento entre os séculos XVI e XVIII, houve uma transformação na europa ocidental que fez do ser humano algo totalmente diferente do que era antes.

Em primeiro lugar, devemos largar de mão a ideia de que a europa se originou da Grécia, de complexos pensamentos filosóficos, considerada como o centro de todo o conhecimento. Fazendo uma revisão histórica da acepção de estado, Kropotkin (2000) nos leva ao Império Romano, que centralizava em Roma a legislação, o militarismo, o ensino e todas as esferas do que se entende por sociedade. Dessa centralidade em Roma e no Senado, e, ainda sob as ruínas deste império, se formou o que atualmente compreendemos como civilização. A europa se originou de realezas europeias que se apropriaram de tecnologias e saberes egípcios, asiáticos e africanos em termos de arquitetura, agricultura, pecuária, transporte. Com isso, a ideia de que a europa se origina em Roma, que se apropriou dos saberes da Grécia, é "um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do 'modelo ariano', racista" (Dussel, 2005, p. 25).

Os primeiros passos da modernidade são caracterizados pela ideia de desenvolvimento e progresso, e estes não poderiam ser cunhados sem a invasão europeia das Américas, no século XV, e com a gradual conquista do Oceano Atlântico. Vale resaltar, ainda, que as técnicas de extermínio e escravização de povos indígenas americanos e africanos, apesar de profundamente intensificadas com o colonialismo, tiveram como assoalho o período inquisitorial iniciado no século XIII, que difundiu a caça às bruxas e culminou no assassina-

to de milhares de mulheres, como apresenta Silvia Federici (2017). A caça às bruxas e o genocídio e escravização de povos indígenas se entremeiam, mobilizando os conceitos de desenvolvimento e progresso e sendo fundamentais para a consolidação do capitalismo. Tais processos são fundamentais, também, para a consolidação de um *modelo de corpo*.

A europa se coloca como o centro do mundo, e tal centralidade "é determinante fundamental da Modernidade" (Dussel, 2005, p. 28-29). O mercantilismo mundial, isto é, a formação de um padrão de poder e de economia global é o que abre as portas para todas as supostas inovações modernas, começando pela Espanha e seguindo para Inglaterra, França etc. A concepção hegemônica da modernidade, que percebe seu início apenas no século XVIII, é etnocêntrica e eurocêntrica, e se formula por um exercício comparativo entre a europa e o *resto do mundo*, a saber:

> A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra no jogo no século XVII) como trampolim para tirar uma "vantagem comparativa" determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina. (Dussel, 2005, p. 30)

A centralidade da europa, que concebe a modernidade como um processo de desenvolvimento intra-europeu, é falsa e ideológica, constituindo o que Dussel chama de Mito da Modernidade: a afirmação de que esta surgiu no século XVIII, com a Revolução Industrial e com os efeitos anteriores da Revolução Francesa. Essa concepção enganosa nos faz

pensar que a noção de *corpo ideal* sempre existiu. No entanto, a modernidade não surge no século XVIII, mas se constitui como um processo iniciado com a invasão europeia do que se denominou de Novo Mundo, com a escravização de povos indígenas africanos e americanos, com o percurso inquisitorial intra e intereuropeu (Federici, 2017), com "a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico" (Dussel, 2005, p. 31). O mecanicismo, o racionalismo, o saber biomédico anatomofisiológico, que disseca o corpo em seu individualismo, são produtos e produtores da modernidade e do corpo.

Pelo mecanicismo, o corpo foi concebido como um dispositivo meramente técnico e o indivíduo como seu condutor. Quanto mais o corpo perde seu valor moral, mais se incrementa seu valor técnico e mercadológico. O corpo ocidental moderno, conforme Le Breton, constitui-se por seu distanciamento de três esferas: os outros, o cosmos e si mesmo, configurando o que Bispo dos Santos (2023) denomina *cosmofobia*: o medo da humanidade de si mesma, da natureza, de sua cosmologia. Observamos um corpo de tipo individualista que se configura como um objeto de posse, e não de ser; é, nessa perspectiva, uma propriedade, afastada do indivíduo; o indivíduo possui seu corpo, não o é.

Logo à emergência da modernidade, uma importante mudança na concepção de corpo ocorre na europa: sua representação pelo retrato individual. Anteriormente, o retrato se limitava a pessoas pertencentes ao clero e à nobreza. Ao longo do século XIV, a pintura se reveste de cenários mais íntimos, como a representação do corpo em gabinetes, na companhia de santos e figuras religiosas cristãs. No século seguinte, contudo, o retrato individual deixa de ser feito

somente em contextos religiosos cristãos e se populariza, tornando-se uma celebração pessoal. Tal descentralização do retrato de figuras cristãs ocorre paralelamente à sobreposição da linha secular à linha religiosa (Maldonado-Torres, 2016), como será abordado adiante. Segundo Le Breton, a individuação do corpo é facilitada pela individuação do rosto. Com a popularização do retrato individual, o corpo passa a ser amplamente representado e marcado *enquanto* corpo, fator de individuação:

> A estruturação individualista progrediu lentamente no mundo das práticas e mentalidades da Renascença. Limitado primeiramente, e por vários séculos, a certos estratos sociais privilegiados, a certas áreas geográficas, especialmente às cidades..., o indivíduo se distinguia de seus pares. Ao mesmo tempo, o recuo e depois o abandono da visão teológica da natureza o levou a considerar o mundo ao seu redor como uma forma pura e indiferente, uma forma ontologicamente vazia que somente a mão do homem, a partir desse momento, poderia moldar. Essa mudança em relação ao lugar do homem no cosmos ocorre especialmente nos setores burgueses. A individualização do homem ocorre paralelamente à dessacralização da natureza. (Le Breton, 2002, p. 45, tradução minha)

Ao final do século XV, o capitalismo se fortalece, carregando consigo o individualismo corporal. O fortalecimento do capitalismo precisa ser pensado conjuntamente às invasões coloniais e ao surgimento da ideia de raça. Afinal, a noção de *corpo ideal* é branca, cismasculina, endossexo e sem deficiências. Mas *ideal* para quê, e para quem?

Conforme Quijano (2005), a classificação racial opera como o pilar do capitalismo global. Pela classificação de di-

versos povos e corporalidades em identidades raciais, foi estruturada toda a divisão do trabalho, da produção e da comercialização – em suma, do modelo de produção e consumo capitalista. A classificação da população mundial pautou-se em identidades raciais de diferença – e inferioridade – e de universalidade – e superioridade.

Estabelecendo-se como sistema de produção e apropriação, o capitalismo se estrutura por controle e espoliação de terras colonizadas: "a América [é] a precondição para o caminho do capital", escreve Rita Segato (2021). Quanto a isso, Aimé Césaire (1978, p. 1, grifo do autor) escreve sua célebre enunciação: "*A Europa é indefensável*". A produção discursiva da modernidade e sua jurisprudência se concentram em atingir dois objetivos: o direito de soberania, representado por quem quer que esteja no poder, e a obrigação da obediência, realizada por quem quer que não esteja. As relações de soberania têm como foco a dualidade soberano/súditos. É essa a representação do binômio proteção/obediência, herança da teoria política hobbesiana e do mito do contrato social. É um binômio que estabelece não apenas um ideal de sociedade e de sujeito/cidadão, como também um ideal de *corpo* social. Em meio ao corpo social, múltiplas dinâmicas de dominação e sujeição se inscrevem, configurando teias de poder e resistência contínuas e em constante tensionamento. É o soberano que *intervém* no corpo do súdito. É o soberano que *marca*.

Quando Foucault (2005, p. 50) define soberania como "a teoria que vai do sujeito para o sujeito, que estabelece a relação política do sujeito com o sujeito", compreende-se a intimidade com que as relações de poder, constitutivas do corpo social, também constituem o sujeito enquanto tal em sua subjetividade. O poder produz o sujeito que o produz.

Pela lógica imperiosa do fazer morrer e deixar viver, em que o soberano se arroga o direito de exterminar o outro à sua vontade, a soberania legitima o poder e a lei mediante discrepâncias constitutivas, geográficas, culturais e corporais entre um sujeito e outro. É dessa forma que os sujeitos são *sujeitados*. Mas, para além disso, é assim que se constroi a *crença* no assujeitamento.

Como representação do poder soberano, Foucault traz a prática do *suplício*, em que um indivíduo capturado pela jurisprudência, acusado de cometer um crime, era punido em praça pública. Tendo seu corpo dilacerado, desmembrado e submetido a variadas técnicas de tortura, o criminoso pagaria por sua ofensa contra o soberano e este demarcaria sua autoridade. Concebe-se o suplício "como um agente político [...] em que o soberano, de maneira direta ou indireta, exige, resolve e manda executar os castigos, na medida em que ele, através da lei, é atingido pelo crime" (Foucault, 1987, p. 71). Apesar do desenvolvimento de diferentes técnicas de dominação e sujeição para além da soberania, esta é constitutiva do que se compreende por *estado moderno*. Outorgando-se o direito de matar, o estado prolonga, pela colonialidade, os genocídios do colonialismo, *inscrevendo no corpo e na subjetividade sua marca*. A comum confusão entre estado e sociedade, como se o primeiro se igualasse à segunda, é uma dessas marcas. Se o estado é uma representação do *corpo* social, e se esse mesmo estado produz inscrições nos corpos de seus súditos como forma de punição ou glorificação, devemos nos questionar: o que é, afinal, o estado?

Há grande dificuldade em se definir o estado. Analisando os discursos reproduzidos e fomentados sobre a ideia de sociedade e civilização, Kropotkin afirma que não somos ensinados a conceber uma sociedade sem estado. Aprendemos

que toda organização social somente pode ser pensada a partir de uma centralização estatal. Essa concepção, segundo Kropotkin, é equivocada, tendo em vista que o estado, nos termos que conhecemos, é uma construção relativamente recente. A datação histórica de Kropotkin sobre o surgimento do estado é concomitante ao nascimento da modernidade conforme os pensamentos anti-coloniais. O século XVI é definido pelo autor como "o século de guerras encarniçadas [...] nessa luta do Estado nascente contra as cidades livres e contra a sua federação" (Kropotkin, 2000, p. 62). Embora Kropotkin se volte do contexto europeu de cercamento dos campos, de subjugação das comunas rurais ao poder do estado e da igreja – muito a partir, como Silvia Federici evidencia, ao contexto inquisitorial da caça às bruxas e a hereges –, pode-se ampliar tal perspectiva para o contexto das invasões coloniais.

Kropotkin (2000, p. 9) ainda pontua que "os períodos gloriosos da humanidade foram aqueles em que as liberdades não tinham sido ainda esmagadas pelo Estado, naqueles períodos em que as massas humanas viviam em comunas e em federações livres". O estado se qualifica, para o autor, como uma "coisa acidental", enquanto a sociedade seria, na história do que podemos denominar de *humanidade*, uma "coisa permanente" (Idem). Confundir estado com sociedade é um equívoco.

De certa forma, o que mais caracteriza uma estrutura governamental é a ideia por trás dela, ou, conforme Graeber, uma *totalidade imaginária* da sociedade. Os estados guardam ideias, imaginários que cobrem o tecido social e se propõem a ordená-lo coercitivamente. Por trás da ideologia do estado, recai a ideia de controle, e este se define como o pleno

exercício da autoridade, da soberania. O estado, nas palavras de Bakunin (1975, p. 29), é a:

> soma da negação das liberdades individuais de todos os seus membros; ou melhor, a dos sacrifícios que fazem todos os seus membros, ao renunciarem a uma parte da sua liberdade em proveito do bem comum… Pois, lá onde começa o estado, cessa a liberdade individual e vice-versa.

Com as técnicas de controle do trabalho, sobre as quais o estado moderno se instituiu e desenvolveu, foi-se modelando um padrão mundial de controle, assim como um imaginário de corpo ideal. Nesse sentido, o capitalismo mundial não é somente uma forma de controle do trabalho e uma extensa rede de produção e de consumo, mas também uma tecnologia global de poder, uma economia política do conhecimento, nos termos de Cusicanqui, a partir da qual poderíamos pensar em uma *economia política do corpo* fundamentada na classificação racial e na concomitante divisão do trabalho, juntamente com as hierarquias calcadas em normas de gênero e sexualidade e em pressupostos de capacidade corporal. Kropotkin também faz jus a essa perspectiva, compreendendo a impossibilidade de se dissociar o regime político do regime econômico das sociedades. A organização política se estrutura conforme as organizações econômicas, pouco importando o modelo de governo. A política é a consagração da economia:

> O processo que culminou com a consolidação das relações de produção capitalistas e do modo de vida liberal, até que estas adquirissem o caráter de formas *naturais* de vida social, teve simultaneamente uma dimensão colonial/imperial de

> conquista e/ou submissão de outros continentes e territórios por parte das potências européias, e uma encarniçada luta civilizatória no interior do território europeu na qual finalmente acabou-se impondo a hegemonia do projeto liberal. (Lander, 2005, p. 12)

Tal como o corpo – e uma vez sendo somente seu corpo –, o indivíduo moderno dissocia-se de seu entorno, dos outros que o rodeiam e de si mesmo. O individualismo do cartesianismo se apresenta na medida em que Descartes postula um *cogito* e não um *cogitamus* (Le Breton, 2002). O mecanicismo cartesiano despreza o corpo e exalta o pensamento, ao passo que despreza o coletivo (*cogitamus*) e exalta o individual (*cogito*).

A percepção ocidental do corpo é perpassada pela anatomofisiologia, pelo saber biomédico que secciona o corpo como a uma máquina, dissecando-o e significando seu funcionamento. O corpo não é o sujeito, mas uma instância que o integra; está separado da pessoa, o que permite sua dissecação deliberada. A concepção anatomofisiológica do sujeito separa-o do mundo, de seus semelhantes e de sua carne, isolando-o como se sua existência não compusesse o que o rodeia e como se seu entorno não o permeasse.

Nesse contexto de ascensão do individualismo e do capitalismo, concomitante às invasões europeias de terras americanas, africanas e asiáticas, observamos a intensificação das primeiras práticas de anatomia, especialmente com o distanciamento entre igreja e estado. Na europa, embora as primeiras dissecações tenham começado logo no século XIV, com forte fiscalização eclesiástica, sua intensificação, ao longo dos séculos XV e XVI, faz com que o corpo seja compreendido de maneira repartida, o que gradualmente

lhe confere o estatuto de máquina, mecanismo orgânico. É de se notar que tal compreensão repartida de corpo se intensifica logo no nascimento da modernidade.

Nota-se que, na europa, o corpo dissecado é um corpo morto, geralmente de indivíduos condenados juridicamente, o que distancia ainda mais o corpo – morto – do indivíduo – vivo. Corpo e cadáver são mais próximos simbolicamente do que corpo e indivíduo, posto que a imagem que se constroi do corpo se baseia nas representações da anatomia de cadáveres em que não há mais a presença do indivíduo, nem da alma, que ali existia. A medicina ocidental não se volta ao indivíduo, mas a um aparelho anatômico.

Aqui, há uma virada no modo como o corpo é concebido institucionalmente. No século XVII, o racionalismo impera sobre a cristandade na europa ocidental, de forma que as reprimendas cristãs voltadas aos usos do corpo sejam enfraquecidas pela anatomofisiologia. O racionalismo cartesiano retira o deus cristão do cânone do conhecimento e o substitui pelo "Eu", que passa a ser concebido como um *novo deus*, capaz de produzir um conhecimento que traduz toda a realidade. Para sustentar essa substituição, o cartesianismo precisou separar a mente do corpo, a fim de que o "Eu", representado pela mente, pudesse se diluir na atmosfera e operar como o "olho de Deus" (Grosfoguel, 2016, p. 29). Somente pela substituição do deus cristão pela mente é que esta última pôde ser concebida como capaz de produzir conhecimento e de deter poder universal sobre a realidade sem a intermediação de uma entidade divina. Nasce um sujeito não marcado, ou um humano propriamente dito.

O corpo, tão dissociado do indivíduo, apresenta-se como seu aspecto menos humano – embora seja justamente aquilo que indica, ou não, a humanidade do indivíduo, especial-

mente pela racialização e generificação. Pela filosofia mecanicista, o corpo é melhor compreendido como máquina, tendo cada órgão como engrenagem subjacente. A natureza perde seu caráter simbólico para um conjunto de leis abstratas e o mundo deixa de lado sua economia de valores para se centralizar em uma economia de fatos (Le Breton, 2002), e o corpo se torna, como objeto distante, uma moléstia, uma máquina com inúmeras disfunções: uma máquina desconhecida, mas não por isso irreconhecível. O caráter póstumo do corpo se deve ao racionalismo cartesiano, que percebe uma dualidade entre o corpo e o não-corpo, na medida em que o "Eu" precisa separar-se do corpo, tornando-se substância etérea, para substituir a onipotência divina. O corpo vai sendo desprezado, entregue às mãos da medicina, e não tem nenhuma relação com o indivíduo. É essa objetificação do corpo que permite à medicina moderna exercer suas práticas de anatomia:

> O corpo é visto como um acessório da pessoa, entra no registro da posse, deixa de ser indissociável da presença humana. A unidade da pessoa é quebrada e essa fratura designa o corpo como uma realidade acidental, indigna de ser pensada. (Le Breton, 2002, p. 69, tradução minha)

Se, antes, o controle do corpo estava nas mãos da igreja, agora está nas mãos da medicina. A lógica por trás desse controle, contudo, se mantém. Ao afirmar-se como a fonte de toda ciência, a medicina moderna anula a validade de medicinas tradicionais, como se a ocidentalidade do modelo anatomofisiológico fosse a régua a partir da qual se mediria a legitimidade de qualquer saber. Pela anatomofisiologia, o indivíduo se torna proprietário de uma máquina biológi-

ca denominada *corpo*. Nesse momento, Le Breton elabora a ideia de corpo-máquina. A medicina busca aproveitar a eficácia total do corpo, no intuito de potencializar seus órgãos tal como o faria com engrenagens. O corpo biomédico é uma máquina sofisticada que aniquila as tradições populares e o simbólico, livrando-se de toda referência à natureza.

Ocorre, desse modo, uma sujeição de inúmeros saberes. Foucault (1978, p. 12) apresenta a formação de "saberes sujeitados", que também chama de "saber das pessoas", como aqueles tidos como inferiores, oriundos de indivíduos cujas origens, corpos e perspectivas não refletem os do sujeito universal da modernidade. Aos poucos, os saberes tradicionais, que percebem o corpo como indissociável do cosmos, são escamoteados por uma economia política do conhecimento que se traduz como uma *economia política do corpo*, subjacente a um saber que percebe o corpo como estranho ao sujeito. Institui-se uma escala de prestígio do saber (Segato, 2021). O saber biomédico ganha corpo – ao passo que os saberes tradicionais têm seu corpo usurpado – e promulga uma imagem oficial de corpo e indivíduo.

O corpo, porém, não deve ser compreendido *somente* como um elemento anatomofisiológico, mas como "uma estrutura simbólica, superfície de projeção passível de unir as mais variadas formas culturais" (Le Breton, 2007, p. 28-29). A ótica biomédica é *uma das* estruturas simbólicas pela qual o corpo se constitui. O fortalecimento do modelo anatomofisiológico não se atém a somente uma percepção de corpo, mas contempla uma multiplicidade de representações corporais, algumas semelhantes e outras dissonantes entre si. A rivalidade entre as diferentes concepções corporais biomédicas deve seus créditos à ascensão do individualismo.

Em síntese, como vimos, a modernidade é, em si mesma, contraditória, com choques entre conhecimentos elitizados, considerados intelectuais, e aqueles funcionais, técnicos. Elites intelectuais e segmentos governamentais entram em contradição. Cada indivíduo constrói, para si, uma perspectiva corporal, uma imagem de si e do corpo que possui. Mas essa imagem, por mais autônoma que possa parecer, é politicamente condicionada e enquadrada em regimes de governança corporal, racial, sexual e econômica.

Com tantas discrepâncias entre as concepções ocidentais de corpo, encontra-se dificuldade em fixar-se em apenas uma. A heterogeneidade das concepções ocidentais modernas de corpo, ao contrário do que se possa pensar, não culmina na ruína do modelo anatomofisiológico, pelo contrário: fortalece o individualismo da sociedade na qual ele se estrutura. O modelo anatomofisiológico é um entre inúmeros: "De uma sociedade para outra, a caracterização da relação do homem com o corpo e a definição dos constituintes da carne do indivíduo são dados culturais cuja variabilidade é infinita" (Le Breton, 2007, p. 30).

Desse modo, o corpo seria uma ficção dentro de uma teia de sentidos. Não existe corpo natural, real ou orgânico; o corpo não é, em si, um dado de realidade, mas uma construção decorrente do tempo e do espaço nos quais o sujeito se encontra. E não é somente o corpo que se configura a partir do tempo e do espaço, como também o que o corpo comporta: sua expressão, sua gestualidade, suas formas de perceber e de sentir o que o rodeia. Compreendemos, portanto, que a corporeidade se constitui de diferentes facetas: as interações sociais, os rituais, a gestualidade, a configuração dos sentidos; não se atém à forma física, posto que, antes da forma, uma percepção a captura. A maneira como de-

terminada cultura reage à dor, por exemplo, diz respeito às percepções do sujeito diante de objetos cortantes, farpados; define sua relação com interações que possam danificá-lo. A gestualidade, isto é, as ações que o corpo executa quando em contato com o coletivo, seja por meio das mãos, da face, da linguagem corporal em sua totalidade, também depende de valores agregados. A reação do sujeito a determinados toques, rejeitando-os ou aceitando-os, ou mantendo-se indiferente; os movimentos dos olhos; a articulação da boca ao falar; as saudações: tudo isso integra a gestualidade.

O corpo não se limita a um conglomerado de órgãos, tecidos e sistemas; é um conjunto de códigos sociais nos quais "se inscrevem acontecimentos, articulam-se a história e se fixam uma série de submissões através de 'rituais', obrigações e procedimentos que acabam se naturalizando no cotidiano", escreve Cristiane Melo (2019, p. 38). Os códigos de etiqueta, o comportamento considerado adequado, as dinâmicas de socialização e de postura corporal que determinam a inteligibilidade ou não do indivíduo são sustentados e transitam pelo poder. Na sociedade ocidental moderna, não há corporificação sem poder, sem racialização, sem generificação, sem relação com o capital. E, na medida em que o corpo se estrutura por meio de técnicas corporais, estas são atravessadas igualmente por teias de poder e resistência. Assim sendo, para compreender como o corpo ocidental moderno se estrutura, devemos ter noção das *técnicas* corporais próprias à modernidade. Essas técnicas comportam uma série de inscrições corporais, ao passo que estigmatizam tantas outras.

As técnicas do corpo

Marcel Mauss (2003) compreende as formas pelas quais nos dispomos de nosso corpo, desde comportamentos referentes à gestualidade e ao modo de andar até a maneira de nadar e de correr e escalar montanhas; desde as maneiras de comer – com ou sem talheres, com *quais* talheres, com quais partes do corpo, com quais dedos, utilizando cuias, pratos, esteiras etc. – até as inúmeras técnicas de obstetrícia – parir de pé, de cócoras, com os joelhos e os cotovelos no chão, com as costas deitadas no chão etc. Mesmo os gestos mais sutis, que se mostram como os mais naturais, têm raízes sociológicas. A disposição dos braços e das mãos no curso do movimento de andar, a disposição das mãos sob ou sobre a mesa ao comer, as técnicas de mergulho e nado, a preparação para dormir e, pensando além, a generalidade das formas de expressão do corpo dizem respeito a três fatores: as constituições sociológica, biológica e psicológica do corpo.

A educação à qual é submetido o corpo delineia sua modelização técnica. Mauss questiona a naturalidade do corpo, a essência biológica que prediz seus movimentos, e compreende que muitas das técnicas corporais consideradas naturais são socialmente aprendidas por meio da autoridade. As séries de técnicas do corpo aprendidas "são montadas pela autoridade social e para ela", e tal educação objetiva "adaptar o corpo a seu uso" (Mauss, 2003, p. 420-421), isto é, ao uso social. Por mais estranhas ou sem sentido que estas técnicas corporais possam parecer, elas oferecem à sociedade funções específicas do corpo e, principalmente, seu ordenamento. Aprender a correr com os punhos fechados e colados ao corpo, exemplifica o autor, não é somente uma prática totalmente avessa aos impulsos que o corpo neces-

sita para manter seu equilíbrio na corrida, mas indica um processo de ordenamento e padronização do corpo enquanto instrumento.

Estas palavras – ordenamento e padronização – nos são caras. Concomitantemente à teoria da soberania, Foucault nos introduz a outra mecânica do poder, voltada não ao fazer morrer, ao direito de morte, mas sim ao poder sobre a vida. As técnicas disciplinares surgem não pela lei, pela jurisprudência, mas se originam do saber clínico. A disciplina se dirige ao controle do indivíduo, à sua vigilância e à punição por condutas desviantes. Foucault data seu surgimento entre os séculos XVII e XVIII, com o alastramento das instituições psiquiátricas, com as práticas de sanitarização e internamento correcionais. Questões como código de conduta, normas de etiqueta e vestimenta, práticas sexuais e performances de gênero fazem parte do vasto campo da disciplinarização. Cada corpo se torna um objeto a ser normatizado, ordenado e padronizado conforme as regras sociais e os discursos clínicos, tendo o saber médico como a grande base dessa organização coercitiva:

> As instituições disciplinares produziram uma maquinaria de controle que funcionou como um microscópio do comportamento; as divisões tênues e analíticas por elas realizadas formaram, em torno dos homens, um aparelho de observação, de registro e de treinamento. (Foucault, 1987, p. 198)

O nascimento da disciplina ocorre em meio ao nascimento de um saber sobre o corpo. Um saber que busca aperfeiçoar o corpo e aprimorar sua utilidade, docilizando-o em vista da manutenção de suas engrenagens laborativas. O objetivo da docilização está para além do controle sobre o

corpo: volta-se à eficiência de seu trabalho, ao lucro que o indivíduo pode produzir ao estado tendo o mínimo custo. Assim, pode-se esquadrinhar o corpo em uma relação de docilidade-utilidade (Foucault, 1987), como numa verdadeira máquina eficiente e produtiva. A disciplina se entranha nas escolas, nos hospitais, nos quarteis, nas clínicas, nas fábricas. Ordena a distribuição dos corpos no espaço, designando cada um a seu devido enclausuramento e criando paredes invisíveis e intransponíveis, regras implícitas que não ousamos desobedecer. Dessa forma, a disciplina "individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações" (Ibidem, p. 172). Percebe-se a disciplina como uma técnica que exercita o individualismo em meio à lógica capitalista industrial.

Na sociedade ocidental moderna e possuindo como foco a docilização do corpo, as instituições sociais se alicerçam no saber clínico para justificar as técnicas disciplinares empregadas sobre cada indivíduo. Por que precisamos vestir certas roupas com tais cortes, certos sapatos, andar com os braços rentes ao corpo, com as costas levemente curvadas ou totalmente eretas? Por que devemos pôr facas à direita e garfos à esquerda ao comer? Pelo saber clínico, encontramos sempre uma justificativa plausível, seja para fins de higiene – podemos contrair germes caso a distribuição dos talheres seja feita de outra forma que não a instituída! –, seja para fins de saúde – caminhar com posturas 'erradas' pode aumentar os riscos de problemas na coluna! –, seja para qualquer outro fim cientificamente plausível – ou afirmado enquanto plausível no momento em questão. A racialização e a generificação se exprimem na técnica, ao instituir um jeito *certo* – branco, cisnormativo – de fazer as coisas, de pronunciar certas palavras, de se vestir, de se comportar etc.

Conforme o desenrolar das técnicas disciplinares, o corpo se torna alvo de amplos processos de regulamentação:

> A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço [...]. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. (Foucault, 2005, p. 302)

A nomeação das técnicas disciplinares enquanto atributos históricos contraria seu teor naturalizado pelo saber médico. Ao observarmos a variabilidade de técnicas corporais em diferentes culturas, contextos e temporalidades, percebemos como nossa socialização corporal é aprendida, e não dada como prolongamento da natureza. A disciplina objetiva o controle individual do corpo, focando-se na exclusão de indivíduos cujas condutas, práticas sexuais, conformações familiares, formas de aprendizado, origens e pertencimentos sociais não se enquadrem no modelo de normalidade preconizado pela jurisprudência biomédica.

Nossos pés, por exemplo, são moldados fisicamente pelos sapatos que usamos, tal como nossa maneira de andar. Qual seria a maneira natural de andar? E em que solo? Liso, rugoso, de terra, areia, pedras etc. Em quais condições? Sendo explorado economicamente, estando em situação de vulnerabilidade socioeconômica, ou de férias caminhando na praia? Não temos como realmente saber qual a forma natural e correta de andar, pois o desenvolvimento dos nossos

pés depende do solo no qual eles se equilibram, da ausência ou presença de sapatos ou quaisquer instrumentos que os cubram e das particularidades de cada sapato ou instrumento, seu formato, sua textura, inclinação, da educação que recebemos sobre a forma de andar e de movimentar as pernas, do movimento das mãos e dos braços ao andarmos, da inclinação de nossa coluna, que acaba por depender, também, dos declives geográficos. A naturalidade do corpo não existe; o que existe é sua naturalização, após o desenvolvimento do conjunto dos fatores biológicos, sociológicos e psicológicos formativos do corpo.

Bakunin (2001) corrobora essa perspectiva ao dizer que não há tal coisa como natureza humana. Não existe essencialidade, porquanto não existe universalidade. O que existe é a modelização do corpo por códigos, por sistemas de reciprocidade ou de repulsa que o afastam da ou o integram à comunidade. O *status* social do sujeito é definido por sua conduta corporal, pela forma com que seu corpo apreende, ignora ou contraria um código de etiqueta, que também se enquadra como um código de conduta moral. Há diferentes técnicas corporais para cada tipo de corpo. Um corpo designado mulher será apresentado a técnicas distintas daquelas apresentadas a um corpo designado homem, por exemplo, e isso diz respeito à disciplinarização dos indivíduos conforme as normas de gênero vigentes na temporalidade e no contexto social e cultural em questão, atravessados por fatores de raça, classe, sexualidade, capacidade etc. As técnicas corporais se estruturam nas técnicas disciplinares. "Um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente", escreve Foucault (1987, p. 178). A disciplina define a relação do corpo com seu entorno, transformando-o em engrenagem diante da máquina social.

Le Breton (2007, p. 51) reitera o pensamento foucaultiano ao apontar a educação como a base dos significados atribuídos ao corpo: "A extensão corporal da interação está impregnada de um simbolismo específico para cada grupo social e depende sobremaneira da educação formal, tênue demais para ser percebida e cuja eficacidade pode, sobretudo, ser determinada", escreve. A disciplina não se exerce somente sobre o orgânico do corpo, como também sobre sua esfera subjetiva. Os sentimentos, as sensações, as reações fisiológicas supostamente inatas a estímulos aversivos ou prazerosos "também são bastante influenciadas ou até mesmo diretamente orientadas por dados sociais, culturais ou psicológicos" (Ibidem, p. 53). Não há nada de natural ou essencial no funcionamento do corpo. O saber moderno/colonial, a partir de seu universalismo abstrato, preconizou um ideal corporal que inferiorizou todas as demais possibilidades de existência. Esse ideal predomina até hoje, a exemplo do imaginário racista de que determinados corpos são mais hábeis a trabalho braçal – no caso, homens cisgêneros negros – e outros, a trabalho intelectual – no caso, homens cisgêneros brancos. Outro exemplo tem a ver com violência obstétrica: a crença de que mulheres cisgêneras negras são mais resistentes à dor e não necessitam de anestesia durante o trabalho de parto, ao passo que mulheres cisgêneras brancas recebem anestesia. É contra isso que Mauss, ainda que indiretamente, teorizou[7].

7 Não é de se surpreender que Mauss, apesar de não se admitir anarquista, siga princípios de tal filosofia. Graeber (2011) nos remete à sua prolífera atividade revolucionária socialista. Com *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss se contrapôs à ideia de que as sociedades se 'desenvolveram' a partir de uma economia de escambo, mas sim por meio de uma economia de dádiva, baseada na solidariedade. Embora criticasse as filosofias anarquistas, Mauss se inclinava ao autogoverno e afirmava que a emancipação social não po-

Em sociedades ocidentais, conforme Le Breton, órgãos superiores, como o coração e os pulmões, são mais estimados do que aqueles localizados na parte inferior do corpo. As significações do corpo dependem do sistema de valores que as circundam. Nesse sentido, compreender as significações do corpo não é um exercício limitado às ações corporais, mas abrange, também, "as corporificações do funcionamento regular do mundo" (Le Breton, 2007, p. 53). Se não são os sentidos que devem ser decodificados pelos significados, mas as significações que se lhes atribuem, então a natureza dos sentidos não só apreende como traduz suas apreensões. O corpo é codificado em suas técnicas e em seus significados.

Assim como o corpo é socialmente construído e concebido, a imagem em contraste com a qual o corpo ideal se constitui recebe diversos nomes, que podem ser reduzidos a um *estigma*. Corpos cujos comportamentos, formas, imagens ou origens não condizem com o que preconiza o ideal moderno podem sofrer estigmatizações. Para compreender isso, trago os estudos de Erving Goffman sobre as identidades sociais e a estigmatização, uma vez que a construção cultural do corpo dispõe não só de uma imagem corporal ideal, como também do que a contrasta. Pela estigmatização, forma-se uma categoria ramificada em outras várias: o Outro.

---

deria ocorrer por de dentro do Estado, porém por meio das massas, 'de baixo para cima', caracterizando um pensamento antiautoritário.

O estigma do outro

Goffman (1963) identifica duas identidades sociais: a virtual e a real, sendo a primeira o que se espera de um indivíduo e a segunda o que o indivíduo realmente demonstra possuir ou ser. A partir dos símbolos contidos no corpo, o indivíduo é significado conforme o conflito entre seus estereótipos e sua autenticidade. É nessa relação que se forma o estigma: entre o estereótipo (identidade social virtual) e o real atributo (identidade social real). O estigma é definido como um atributo que impede o indivíduo de ser plenamente aceito e inserido socialmente. A estigmatização o priva de sua humanização completa. Em outras palavras, o indivíduo estigmatizado não é socialmente reconhecido como um ser humano total. Privando-o de sua humanidade, torna-se justificável exercer contra ele uma série de discriminações, pois o que faz da discriminação e da violência elementos inapreciáveis e proibidos é sua realização contra a humanidade. Nota-se que a violência praticada pelo estado moderno não é infundada, mas autojustificada.

A justificação da violência é abordada por Elsa Dorlin (2020) em seus estudos sobre a autodefesa, pensando em episódios de violência policial contra pessoas negras nos EUA. Ao procurar se defender da violência policial, a pessoa negra comumente se vê acusada de ser ela mesma a perpetradora da violência, enquanto a polícia ocupa lugar de ví-

tima, defendendo-se do acusado que supostamente a agride. A autodefesa da pessoa negra, interpretada como violência, a responsabiliza por seu próprio aniquilamento. Defender-se torna-se inútil, ou, ainda, um ataque contra si mesmo. Observa-se a demarcação de uma fronteira entre agressores e defensáveis (Dorlin, 2020), e a determinação de corpos inerentemente agressivos e violentos e corpos cujas ações – essas, sim, violentas – serão sempre interpretadas como reações de legítima defesa contra os primeiros. Ocorre uma distinção entre a violência ética – policial, dos representantes do estado – e a violência considerada pura – que pessoas não-brancas, por exemplo, são acusadas de realizar indefinidamente.

A violência de estado não é considerada propriamente violenta. Pela lógica estatista, não se pode defender-se contra a violência estatal, policial, colonial, pois "a possibilidade de se defender é um privilégio exclusivo de uma minoria dominante", escreve Dorlin (2020, p. 18). O já referido binômio proteção/obediência se mantém aqui. O estado, assim, não adquire uma imagem violenta, mortífera, mas sim a imagem de uma instância que se defende da violência inerente de corpos criminalizados. A partir disso, Dorlin se refere ao que chama de *dispositivo defensivo* para analisar como a defesa se transformou em justificativa de aniquilamento para o estado.

A autodefesa diferencia-se do conceito jurídico de legítima defesa, muito utilizado pelas forças policiais para justificar sua violência contra corpos subalternizados. Na autodefesa, "o sujeito que ela defende não preexiste ao movimento que resiste à violência da qual se tornou alvo" (Dorlin, 2020, p. 18-19). Não se trata do indivíduo que se defende, mas do direito de matar daquele que violenta. A autora

aponta para uma economia imperial da violência, a partir da qual o uso da violência é reivindicado pelo estado e seus representantes. Por essa economia, certos grupos têm o uso da violência legitimado, configurando uma violência ética, e outros o têm negado.

Sendo assim, a diferença entre a violência ética e a violência pura não é efetivamente o ato violento, mas o indivíduo que o exerce. O policial, representação do soberano, não é inteligibilizado enquanto violento, mas enquanto protetor da pátria, representante da nação. O indivíduo negro, indígena, trans, contranormativo, por outro lado, cujas inscrições se inserem em contexto de estigma, aproximando-o de estereótipos criminosos e/ou doentes, não precisa exercer nenhum ato para ser acusado de violento; sua existência basta como justificativa de acusação. Percebe-se como a polícia é nada mais, nada menos do que uma força colonial. Em resposta a isso, para Malatesta, a eliminação da violência só pode ocorrer a partir da eliminação de todas as instituições, dentre as quais podemos citar o estado, a igreja e o exército. O estado é "a organização coercitiva, ou seja, violenta da sociedade" (Malatesta, 2009, p. 96), e, independentemente do quão progressista se apresente, tal organização sempre produzirá violência. O estatuto de humanidade sempre implicará na desumanização de outros, na estigmatização do que se considera diferente.

Pensar no direito à autodefesa diz sobre "saber qual sujeito é legítimo para se defender e qual não é – conscientes de que a resolução é encontrada, em última instância, não tanto no tipo de ação de defesa, mas no próprio estatuto daquele que se defende" (Dorlin, 2020, p. 76). Apenas indivíduos considerados livres e proprietários – e não me refiro apenas à posse de terras, mas à posse de si mesmo, à sobe-

rania sobre si e também sobre o Outro – é que poderiam se defender do Outro maligno (teológico), doente (médico) e criminoso (penal). Com a justificativa de proteger sua propriedade – de terras, de bens, de si mesmo –, o Sujeito aniquila os Outros ameaçadores e qualquer um que possa vir a ser uma ameaça.

O estigma se refere a um aspecto depreciativo do indivíduo e contém um caráter essencialmente contrastivo. Somente há estigma em paralelo a um modelo de normalidade, e a estigmatização de um pode fortalecer a normalidade de outro. Neste processo de estigmatização, ressalta-se o conceito de outremização elaborado por Toni Morrison.

Morrison (2019) aponta para a tendência humana "de separar aqueles que não pertencem ao nosso clã e julgá-los como inimigos, como vulneráveis e deficientes que necessitam ser controlados". O saber biomédico, em seu funcionamento dualista, opera de modo a justificar a necessidade de submissão deste Outro, cuja Outridade não é inata, mas sim estruturada em contraste com a universalidade do que o estado moderno compreende como ideal. Pela outremização, o sujeito é subjetiva e objetivamente transformado em um Outro a ser constantemente condenado por sua marginalidade, por sua diferença em relação aos sujeitos universais da modernidade/colonialidade. A naturalização da figura do estrangeiro implica, também, na naturalização da figura do normal:

> A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal. A urgência em distinguir entre quem pertence à raça humana e quem decididamente não é humano é tão

> potente que o foco se desloca e mira não o objeto da degradação, mas seu criador. (Morrison, 2019)

Sobre a construção da normalidade, Foucault nos traz o papel da medicina moderna na delimitação do estatuto de liberdade social. A medicina diz respeito tanto à categorização do direito de ir e vir quanto à do funcionamento psíquico, no caso da psiquiatria. O normal possui o direito de transitar pela cidade, de ser reconhecido como componente da estrutura social; o anormal, ou o Outro, é relegado ao ostracismo, seja na prisão, no asilo ou na marginalização. O normal necessita do patológico, parafraseando Canguilhem (2009), tal como o Sujeito necessita do Outro.

A manutenção da Outridade é uma tarefa que requer contrastes. Não é de se surpreender que a modernidade os possua em demasia. Castro-Gómez (2005, p. 169, grifo meu) define a modernidade como "uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do *humanismo*, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas", criando a figura do Outro ao mesmo tempo que busca eliminá-la. Como consequência, opera-se a sistematização do processo de extermínio de grupos sociais que não refletem o sujeito universal da modernidade. Por meio de uma lógica binária e dualista, a modernidade caracteriza as diferenças do Outro somente para, em seguida, exigir sua anulação, tal como a disciplina permite certo grau de individualidade para mensurar a amplitude dos desvios e aprimorar suas técnicas correcionais.

A modernidade é uma máquina de nomeações, sendo pela nomeação que o colonizado é coisificado, privado de humanidade e transformado em Outro, como pensa Bispo

dos Santos. Pela produção de alteridades, a expressão corporal e suas manifestações só têm sentido quando em contato com o outro, com a coletividade que faz propriamente o corpo. Sensações, emoções, reações perceptuais são aprendidas, variando de cultura, sociedade, tempo e demografia, e podemos estender tais variações a ideais estéticos, performáticos e comportamentais. Os estudos sociológicos sobre as ações do corpo desestabilizam a pressuposição de uma base instintiva essencial da conduta humana, e as diferenças entre as relações com o corpo, a corporificação e os códigos de conduta de diversas sociedades mostram a impossibilidade de se universalizar uma só concepção de corpo e de condição humana. O que podemos universalizar, para Le Breton (2007, p. 65), é a capacidade humana de "mergulhar na ordem simbólica da sociedade", inserindo-se no "mundo de significações". Percebe-se a centralidade do outro na construção do corpo.

Conforme Nascimento e Angel (2021, p. 12), as corporalidades "acontecem nas construções discursivas, emergindo em modos de pensar, sentir, perceber, descrever, assim como também adentram os processos de estigmatização". A corporeidade é, portanto, matéria de símbolos, e o estigma é identificado por meio de seus símbolos. Em consonância com Le Breton, Mary Douglas percebe o corpo como uma superfície simbólica, representada pela e representante da estrutura social. Os usos do corpo não podem ser pensados fora do *socius* do qual participam, tendo em vista que "o corpo humano reproduz, a uma pequena escala, os poderes e os perigos atribuídos à estrutura social" (Douglas, 1991, p. 86). Dentre os perigos, encontramos as diversas técnicas de segregação e estigmatização.

Pensando no caráter simbólico do estigma, Goffman traz a questão de seu encobrimento: teria como um sujeito que esconde seu estigma ser, ainda assim, estigmatizado? Em primeiro lugar, o estigma aponta imediatamente para seus efeitos psicológicos. O sujeito estigmatizado deve exercer determinado nível de esforço para se esconder ou para transmitir aos outros um estatuto de normalidade; isto, por si só, gera um grau elevado de ansiedade, mas esse não é o fator que me salta aos olhos. O encobrimento do estigma não priva o sujeito de sua estigmatização, pois esse processo não diz respeito a um contato direto do estigma com a dita normalidade.

A estigmatização não requer que o sujeito estigmatizado seja conhecido pelo sujeito 'estigmatizador', por assim dizer, ou que o estigmatizado seja necessariamente ostracizado. Não é necessário que haja qualquer pessoalidade na relação entre quem discrimina e quem é discriminado, tampouco que haja um encontro próximo para viabilizar a discriminação. A estigmatização ocorre antes de um contato físico, primeiramente no imaginário; relaciona-se com as expectativas que projetamos no outro sobre sua possível performance social, sua aparência, sua história de vida. A estigmatização tem a ver com a construção do Outro e de sua corporalidade.

Por uma ótica psicanalítica, Grada Kilomba define a Outridade como o conjunto de elementos negativos do colonizador que, reprimidos pelo mesmo, são exteriorizados de seu aparelho psíquico e projetados no colonizado, de modo a evitar a punição superegóica. Assim, o colonizado é forçosamente transformado no acúmulo de aspectos que o colonizador deseja eliminar de si mesmo. A construção do Outro não diz respeito ao outro por si mesmo, mas sim àquele que o oprime; daí a necessidade colonizatória de justificar con-

tinuamente a inferioridade de narrativas, corporalidades e experiências que destoam do ideal moderno. Toni Morrison cita, como exemplo, a eugenia propagada por médicos brancos europeus e norte-americanos, que embasavam *cientificamente* a necessidade de controlar pessoas negras e indígenas. A estigmatização é um processo intimamente simbólico, em constante contato com o – e originado do – que entendemos como normalidade.

Observa-se, dessa forma, uma dinâmica de nomeação: quem detém o poder de nomear o Outro enquanto tal? O exercício da nomeação é apontado por Bispo dos Santos (2015, p. 27) como técnica colonial de coisificação, pois "sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome". Ao reduzirem povos indígenas de diferentes etnias à palavra 'índio', os colonizadores europeus os coisificaram. A nomeação colonial opera como uma quebra de identidade para fins domesticadores.

A corporalidade estigmatizada, isto é, sua nomeação como Outro não afirma um antônimo normal, mas sim uma corporalidade *normalizada*. De certa forma, a função do estigma é exatamente a reiteração de um modelo de normalidade, e a normalidade e o estigma são construídos mediante os significados atribuídos à imagem do corpo. Pensando no levante psicopatológico do século XIX, Foucault compreende o humano "normal" como uma criação inteiramente dependente de seu antagonismo: a anormalidade, a loucura. A ideia de *homo natura* se contrapõe à loucura e dela necessita, tal como o soberano necessita de seus súditos para exercer seu direito de matar e comprovar continuamente sua soberania. Desse modo, "a loucura só tem sentido e valor no próprio campo da razão" (Foucault, 1978, p. 39), e o estatuto de normalidade existe apenas por meio da afirmação

da loucura do Outro, ou melhor, pela negação da razão em seu discurso.

As dinâmicas entre normais e estigmatizados são extremamente importantes para a reiteração das dinâmicas sociais: uma reafirma o posicionamento da outra. Goffman compreende que os processos de estigmatização não dizem respeito a pessoas concretas, mas a papeis sociais que todos os sujeitos exercem em diferentes esferas de suas vidas, uns mais do que outros. Não se trata apenas da relação entre colonizador e colonizado, mas sim da relação entre colonizador e suas próprias projeções sobre o colonizado, sobre os papeis sociais a ele atribuídos. No caso, Goffman (1963, p. 110) identifica somente um modelo de sujeito ocidental moderno 'realmente normal': "um homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com um sucesso recente nos esportes". Nossos valores e a ótica a partir da qual somos ensinados a perceber o mundo derivam dele. E não somos incitados apenas a perceber o mundo por meio dessa lente, como somos impelidos a nos esforçar continuamente para *sermos* esse sujeito totalmente ideal, o que é impossível, pois a normalidade existe justamente pela manutenção da estigmatização daqueles que não a refletem.

Há, portanto, corpos mais próximos deste modelo de normalidade e corpos mais distantes, mais sujeitos a estigmatizações de acordo com seus marcadores sociais. Se os processos de estigmatização e de normalização integram nossas dinâmicas sociais, então a construção do corpo não se dissocia dos movimentos sociais que o rodeiam. Há diversas formas de se corporificar.

A corporificação moderna se estrutura como propriedade, atravessada por uma cosmovisão liberal (Lander, 2005), pelas dinâmicas da economia mundial e pelos pilares do colonialismo – o racismo, o capitalismo, o patriarcado – em alinhamento com a *tríplice aliança do estado* – apoio cristão, militarista e jurídico. Tal corporificação também se alinha à tríplice teológico-médico-penal. Decretando que apenas o estado e a igreja possuíam a capacidade de organizar a sociedade, a tríplice aliança garantiu sua primazia perante as comunas e perante qualquer organização social que privilegiasse a liberdade e o autogoverno. A tríplice aliança, constituinte do estado moderno, tem como pilar o militar, o juiz e o padre: o exército, pelo militarismo e pelas forças policiais; o estado, pela jurisdição; e a igreja, pelos ditames cristãos que se cristalizam em moralidade e dogma. "Os três, unidos", escreve Kropotkin (2000, p. 47), "fundaram uma associação mútua para obter o domínio, para conseguir o poder – poder que ia mandar, ordenar, imperar, em nome dos interesses da sociedade, para esmagar a mesma sociedade!". Não me parece arbitrário que os processos modernos de estigmatização estejam alinhados com as noções de corpo ideal defendidas por essa tríplice aliança. Ademais, como substrato dessa tríplice, está a concepção do corpo como *propriedade*.

Concebendo o corpo como propriedade, Reclus identifica a causa-mor da propriedade privada como a guerra. Ao contrário da noção de propriedade coletiva, que não impedia o cultivo do solo e a formação de delimitações territoriais agrícolas, a propriedade privada tem como raiz o individualismo. "As desigualdades de poder causadas por lutas intestinas e pelas guerras explicam bem melhor as desigualdades de posse que se introduziram no governo das sociedades", escreve Reclus (1985, p. 67), e compreende, tal como Foucault (2005, p. 23), a guerra como artesã da desigualdade e

da repressão: "as relações de poder [...] têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra".

O corpo ocidental moderno se institui, desse modo, pela guerra e pela desigualdade. A guerra e a desigualdade evidentemente produzem *modificações extremas* no corpo. A construção do corpo ocidental moderno ocorre concomitantemente, senão em virtude, da ascensão do individualismo e do capitalismo, que, por sua vez, se constituem sobre o racismo/sexismo e o capacitismo. Acima de tudo, o corpo se caracteriza por sua força produtiva, por seu poder de lucro e pelo mínimo de custo. Por isso, a disciplina se volta ao corpo como máquina, docilizando-o para controlá-lo tanto quanto para explorar sua eficiência mercadológica. Aos corpos, não são agregados apenas marcadores sociais de exaltação e estigma, como também valor de mercado, e isto não seria possível se o corpo não fosse submetido a técnicas corporais de sujeição.

A partir do exposto, concluímos que: 1) O corpo é uma construção histórica e cultural, integrante e constituinte do sistema simbólico em que está inserido; 2) Sendo uma construção, tanto a concepção de corpo como os ideais corporais também foram e são construídos em nosso imaginário; 3) O valor atribuído ao corpo é, também, valor moral, de forma que alguns corpos sejam exaltados e outros sejam estigmatizados.

A seguir, serão abordadas algumas transformações do corpo ocorridas na segunda metade do século XX e que atravessam a maneira como as inscrições corporais em sua pluralidade são estigmatizadas.

A presença-ausência do corpo no século XX

Até aqui, sabemos que o sujeito produz seu corpo a partir de seu meio, das interações sociais e de sua inserção na cultura, e que tal construção é atravessada por processos de marginalização e integração conforme os imaginários sociais vigentes. Se a corporeidade é um constructo, então, para que se compreenda como o corpo é concebido na modernidade, devemos averiguar as mudanças de sua concepção nas últimas décadas.

Le Breton identifica estas mudanças ao longo da década de 1960. A partir da noção do corpo como propriedade, o sujeito moderno se encontra em uma dualidade: de um lado, percebe o corpo como seu inimigo, sua maldição pessoal, uma extensão de si que somente se atrapalha com intempéries orgânicas dispensáveis; de outro, o elege como seu *alter ego*, signo que deve ser constantemente aprimorado. Ao passo que se apresenta como a representação do indivíduo, se mostra concomitantemente como sua distinção e como algo a ser vigiado e regulado. A ideia do corpo como propriedade aparece em Foucault (1985, p. 70) quando escreve que "a relação consigo é também definida como uma relação concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas". O corpo

é propriedade de usufruto e, ao mesmo tempo, coisa a ser posta em manutenção, tal qual uma máquina. Configura-se o que Mbembe (2017) chama de plastificação ou digitalização do corpo, em que este, ao mesmo tempo que *é* o sujeito, se mostra como algo passível de mutação conforme as demandas midiáticas, econômicas e políticas.

Nesse período, um novo corpo é inventado tal como um novo indivíduo. A presença do corpo ganha forma a partir de seu ideal: o corpo está sempre presente, porém externalizado em relação ao indivíduo, ainda mais como propriedade, uma posse que deve ser investida para conter seu devido valor. A sociedade moderna procura significar o corpo a partir da lógica do consumo. O corpo tornou-se um sócio de trabalho cujas partes devem ser bem cuidadas para garantir um bom funcionamento mercadológico. O corpo é território a ser conquistado.

Para Le Breton, o corpo se transforma em um objeto a ser personalizado por meio de um imperativo do fazer, caracterizando-se tanto como maldição quanto como salvação. Carrega a doença, a incapacidade, a fragilidade, a dor, transformando-se em objeto da medicina moderna e do saber médico como fábrica de produção de verdades (Foucault, 2001a). Concomitantemente, o corpo traz a beleza, a sedução, o desejo. Produz-se o corpo ideal, a se alcançar, e o corpo estigmatizado, a se evitar. Há todo um conjunto de técnicas corporais voltadas a essa distinção. A modernidade isola o corpo, afirma seu individualismo e o transforma em um fator de individuação.

O individualismo da modernidade foi inculcado no imaginário colonial, de modo que sujeitos colonizados se percebam como encerrados em si mesmos, sem conexão com seu entorno, com sua comunidade. Ao lutar por libertação a par-

tir de uma ótica individualista, percebe-se a proclamação de uma "classe de escravos individualmente libertos" (Fanon, 1968, p. 46), livres somente para si mesmos, porém presos ao sistema capitalista. Pelo individualismo, a modernidade confere um falso estatuto de liberdade, evaporando a materialidade do corpo e promovendo aniquilações sistemáticas em detrimento do mesmo. Nesse ponto, custa-nos trazer a crítica de Emma Goldman sobre o individualismo, posto que este é equivocadamente associado à ideia de liberdade.

Ao passo que o estado promulga o individualismo, teme a individualidade. Esta diz respeito à "consciência do indivíduo de ser o que é, e de viver essa diferença" (Goldman, 2007, p. 31). A *diferença*, aqui, não se coloca como algo negativo, a ser anulado, mas como simples distinção. A independência do indivíduo para com o estado e suas instituições deve-se à sua individualidade, mais próxima à singularidade do que ao individualismo. O que se percebe, todavia, é uma crença quase generalizada no individualismo e na necessidade de uma autoridade que nos governe, que nos oferece um modelo ideal de corpo. A escola nos ensina mentiras, pensa Kropotkin, ao romantizar a industrialização e seus avanços. Ensinam-nos que, antes da consolidação do estado, não havia sistemas complexos de organização social, não havia idioma, apenas dialetos. É essa alienação que integra o individualismo e que objetiva "vencer o indivíduo em sua singularidade" (Goldman, 2007, p. 32). O individualismo reduz o indivíduo ao que o estado oferece, ao que a autoridade lhe faz desejar. Reduz o indivíduo à servilidade, educando-o para crer necessitar de uma autoridade, e opera como uma "camisa de força da individualidade", sob o *slogan* "Cada um por si e maldito seja o último" (Idem).

É interessante destacar, aqui, que comumente se atribui um teor individualista e negativo a pessoas com modificações corporais estigmatizadas, como se nos preocupássemos apenas com nós mesmos, e não com o *bem-estar social*. No entanto, é justamente sob respaldo da ideologia individualista, capitalista e neoliberal que o *bem-estar social* se sustenta. Cunhado sob o viés da meritocracia, o individualismo nada tem a ver com liberdade, mas sim com uma corrida desenfreada pelas migalhas que o "punhado de 'super-homens' egocêntricos" (Idem) deixa pelo caminho.

> Nosso sistema político e social não tolera o indivíduo com sua constante necessidade de inovação. É, portanto, em estado de "legítima defesa" que o governo oprime, persegue, pune e às vezes mata o indivíduo, sendo ajudado por todas as instituições cujo objetivo é preservar a ordem existente. Ele recorre a todas as formas de violência e é apoiado pelo sentimento de "indignação moral" da maioria contra o herético, o dissidente social, o rebelde político, maioria essa em quem se inculcou desde séculos o culto do Estado, educada na disciplina, na obediência e na submissão à autoridade e no respeito a ela, cujo eco se faz ouvir em casa, na escola, na igreja e na imprensa. (Goldman, 2007, p. 36)

É nesse sentido que o individualismo oferece uma ideia equivocada de liberdade: mantendo-nos presos a um conjunto limitado de possibilidades de subjetivação, de corporificação e individuação. Da mesma forma, a ideia de liberdade erroneamente se associa à de universalidade. Para Newman, pela ideia de universalidade, cria-se um ideal de *sujeito humano*, que, em vez de proporcionar uma base igualitária para cada indivíduo, estrutura uma lógica de exclusão.

Fundamentando-se nessa universalidade, o corpo some, justificando-se pelo argumento de que, se somos todos iguais, não há traços nem inscrições que se ressaltam – porém não é isso o que ocorre. O corpo está preso à dualidade presença-ausência, impedido de transformar-se para além dessa dicotomia reducionista. A modernidade se baseia em uma negação ritualística das manifestações do corpo, conferindo-lhe um estado de ausência. Todavia, tal ausência do corpo não anula a idealização de uma estética corporal, da incorporação de estilos de vida, de ideais imagéticos.

O corpo é acometido por uma dualidade: por um lado, o sujeito moderno não se distingue de seu corpo, está constantemente em contato com ele e o é; por outro, projeta-o para fora de si, aplaca suas sensações desprazerosas, esforça-se para invisibilizar um corpo inconveniente e desnecessário, tratando-o como uma propriedade que deve lhe servir quando conveniente e apagar-se quando produz obstáculos para a vida cotidiana. A presença do corpo se apoia em momentos de desagrado: dores, enfermidades, situações de forte intensidade, como prazer ou desprazer profundos. Sua ausência, por outro lado, é a inércia corporal. Apesar de ausente, o corpo é o suporte material de todas as práticas e dos laços sociais. Independentemente de seu distanciamento, o corpo é o mediador da realidade, pois é a partir dele que o indivíduo o afasta; o corpo "está no cruzamento de todas as instâncias da cultura, o ponto de atribuição por excelência do campo simbólico" (Le Breton, 2007, p. 31). Sua ausência ocorre a partir dele próprio, conferindo-lhe uma presença constante, porém continuamente rejeitada. O corpo não está mais em contato com a comunidade, mas a incomoda, revela odores, texturas, sensações que devem ser aplacadas (Douglas, 1991). Tendo perdido seu valor simbólico, ganhou valor mercadológico e técnico. Suas peças são isoladas

do sujeito e submetidas a funções – ou trabalhos – específicas conforme demanda. O valor mercadológico e técnico do corpo moderno existe em consonância com as técnicas coloniais de apropriação e espoliação de recursos de terras colonizadas. Partimos da ideia de que o corpo, na modernidade, não é o indivíduo, mas sim uma matéria-prima.

Como exposto, não é possível pensar em capitalismo, transações comerciais e economia mundial sem pensar no colonialismo. O capitalismo, em seu desenvolvimento, compreendia territórios colonizados como fonte de recursos, através de uma lente puramente mercadológica, além de conceber pessoas colonizadas como mão de obra. "As colônias converteram-se num mercado", escreve Fanon (1968, p. 49), transformando a população colonial em um público consumista e a população colonizada em produtos a serem consumidos. Fanon (1968, p. 50) percebe "uma cumplicidade objetiva do capitalismo com as forças violentas que explodem no território colonial", compreendendo os movimentos do capitalismo em terras colonizadas como crimes de guerra.

Assim sendo, não é possível pensar no sistema econômico mundial sem estar a todo momento se referindo à colonização e ao tráfico de pessoas africanas escravizadas, à escravização de indígenas e às dinâmicas de subjugação baseadas em marcadores de gênero (Federici, 2017). A lógica europeia mercantilista, que moldou e molda o sistema econômico dominante pelo globo, só foi possibilitada pelo colonialismo e pela espoliação de terras americanas, asiáticas e africanas, começando pela extirpação de árvores e florestas, seguindo para as culturas de algodão e cana-de-açúcar, ampliando o sistema agrário e substituindo florestas inteiras por todo um novo ecossistema voltado à produtividade capitalista.

Na medida em que as dinâmicas econômicas e políticas se estruturaram de maneira global por meio do colonialismo, pode-se perceber os impactos da colonialidade sobre a cultura do consumo da sociedade ocidental, que não diz respeito apenas ao consumo de elementos materiais, como também de ideais; dentre eles, valores corporais. Nesse sentido, Elaine Gonzaga nos introduz a um cenário de mercantilização e midiatização do corpo na contemporaneidade. O corpo é transformado em capital, em um objeto de investimento, mesclando-se à concepção individualista e liberal de propriedade:

> a cultura de consumo aparece como agente transformador no processo de construção corporal na modernidade, passando a fazer dele uma mercadoria e também uma mídia. Pois como a sociedade de consumo tende a relacionar tudo a uma forma de bem, o corpo se transforma em um capital, passando a requerer cuidados e investimentos, bem como, sai do status de suporte do ser, para tornar-se material da exteriorização do ser. (Gonzaga, 2011, p. 33)

Gonzaga se refere à formação contemporânea de identidades somáticas, bioidentidades que se desenvolvem pela corporeidade: "Agora o 'eu' não está apenas no que eu penso, mas naquilo que eu mostro" (Ibidem, p. 18). Permeado pelo consumismo, o corpo se transforma não apenas em um objeto de consumo, como também em uma representação do indivíduo consumidor/a ser consumido. O corpo é um produto, submetido a cuidados corporais, higienizações e investidas estéticas. Pelos meios de comunicação (rádio, televisão, cinema, internet etc.), a mídia elenca a imagem como sua principal ferramenta, como significante dos valores culturais ocidentais.

Conforme Bernardino-Costa (2016, p. 514), o corpo "é visto, vê e é reconhecido corretamente ou não", sendo nomeado de acordo com os estigmas atrelados a seus marcadores e inscrições. É pelo olhar que o sujeito é preenchido ou esvaziado de ideias, estereótipos, sentimentos de proximidade ou de repulsa. Dessa forma, o corpo é exteriorizado, exibindo sua pele, seus odores dentro dos conformes das indústrias cosméticas, sua maneira específica de transitar pela calçada… "Se antes ele era preservado, guardado, agora é amplamente exposto na coletividade, levando os indivíduos a buscarem cada vez mais formas de manter o corpo dentro dos modelos construídos", escreve Gonzaga (2011, p. 31). A glorificação do corpo, concomitantemente à sua condenação, parte da ideia do corpo como principal objeto de consumo, ou descarte.

Ao mesmo tempo que se compreende o corpo como uma instância exterior ao indivíduo, ele é o indivíduo, como podemos ver especialmente em processos de discriminação. O corpo discriminado não está exterior ao indivíduo, pelo contrário: opera como marca, como alvo. O ideal moderno de corpo preconiza corpos não ideais, que são alvo de violências sociais sistemáticas. Dentre outros corpos não ideais, temos os corpos inscritos, que foram submetidos a inscrições corporais consideradas extremas, isto é, extremizadas[8]. As inscrições corporais surgem, também, como afronta a este controle, causando uma série de intervenções autoritárias.

8 Ao longo da pesquisa, afirmo que todos os corpos são inscritos, porém algumas inscrições são evidenciadas e estigmatizadas enquanto outras são exaltadas e concebidas como extensões da naturalidade. Para fins práticos, quando me refiro a inscrições corporais, me dirijo apenas àquelas estigmatizadas.

Nas sociedades ocidentais modernas, houve um crescimento de modificações corporais extremizadas e das consideradas 'naturais' a partir da segunda metade do século XX (Martin, 2014; Featherstone, 1999), desde cirurgias plásticas e procedimentos estéticos midiatizados positivamente a modificações corporais extremizadas e novas categorias diagnósticas de automutilação. Percebe-se uma gama de *corpos estranhos*, que não se conformam e não se esforçam para se adequar às características físicas, aos códigos de etiqueta, à gestualidade. A anatomia e a imagem do sujeito o significam, aproximando-o ou afastando-o de seu meio social e conferindo-lhe ou não o caráter de *sujeito*. Para ser sujeito, o corpo deve passar despercebido, deve *diluir-se* no ritual (Le Breton, 2007). Quando o Outro não se identifica com o sujeito, não se reconhecendo naquele que surge ao seu lado, percebemos a ação mais profunda do estigma e nos deparamos com os efeitos da outremização. Le Breton (2007, p. 75) ressalta que

> A modificação desfavorável é socialmente transformada em estigma, a diferença gera a contestação. O espelho do outro é incapaz de explicar o próprio espelho. Por outro lado, a aparência intolerável coloca em dúvida um momento peculiar de identidade chamando a atenção para a fragilidade da condição humana, a precariedade inerente à vida.

O corpo é alvo de um investimento coletivo, promovendo tanto a união quanto a distinção. Na década de 1960, o corpo ocidental sofre uma reterritorialização, inserido num contexto de contracultura (Braz, 2006). Enquanto a revolução sexual e os movimentos *hippies* e *punks* crescem, principalmente nos EUA, ocorre uma abertura para com as modificações corporais na sociedade ocidental. Essa abertura

se intensifica na década seguinte, primeiro com a tatuagem, depois com o piercing, e se estendendo gradualmente para outras modificações mais extremizadas. Vale ressaltar que essa abertura se voltou a inscrições realizadas por pessoas *inseridas* em contextos de contracultura, não necessariamente abarcando as realizadas por sociedades indígenas, por exemplo, ou por pessoas que não se percebessem contempladas pelos movimentos contraculturais específicos da época.

Essa abertura se soma à virada corporal proporcionada pela cultura consumista ocidental: não se procura mais esconder o corpo atrás de tecidos grossos, impedindo a visualização da silhueta corporal e da pele, mas se procura visibilizá-lo pela utilização de roupas justas, pela redução da vestimenta (Featherstone, 1999). A cultura ocidental moderna do consumo se mescla com uma maior exposição corporal, conferindo ao corpo uma *presença* em contraste com sua ausência.

Ao longo das décadas de 1970 e 1980, a tatuagem e o piercing se popularizam. Na década seguinte, o campo das cirurgias plásticas encontra seu auge. Observa-se um processo de padronização corporal, vinculado ao crescente consumismo e à criação – ou fortalecimento – de um modelo ideal de corpo, e a construção de um ideal de corpo preconiza a construção de corpos não ideais. Não digo, com isso, que corpos não ideais foram de fato construídos somente no século XX, mas que a concepção de corpos anormais, bizarros e estranhos, como compreendemos atualmente, foi, isso sim, sujeita a reelaborações ao longo das últimas décadas. Pelos códigos de conduta, pela aparência física e por demais disposições encarregadas ao corpo, se desenvolve uma *moralidade corporal*.

Verifica-se uma aproximação técnica entre o saber médico e a moral da vida cotidiana (Foucault, 1985). A medicina não se apresenta somente como aquilo ao qual recorremos quando do acaso de uma enfermidade. Os elementos com os quais o corpo estabelece contato são interpretados como sendo positivos ou negativos, interferindo na saúde e na morbidade do tecido orgânico. Assim, escovar os dentes de manhã, ao acordar e antes de comer não diz respeito unicamente a uma o(do)ntologia das práticas cotidianas bucais.

Perpétua atenção facilmente traduzida como vigilância, o que não nos permite dissociar os cuidados com o corpo das esferas políticas. "Toda a ordem política vai de encontro à ordem corporal", afirma Le Breton (2007, p. 79). Toda ordem política diz respeito ao corpo. Os valores modernos criam um ideal de corpo baseado na juventude, na saúde, na força física; aspectos que variam conforme marcadores de gênero, classe, raça, nacionalidade, capacidade, territorialidade, idade.

Modelos de corpo são propagandeados e implementados em nosso cotidiano. Ao contrário de um exercício solitário e desconectado do mundo externo, esta dinâmica se caracteriza como prática social, realizada por quem a compõe. Na privacidade de suas habitações, na solidão de seus hábitos cotidianos, cada indivíduo tece – ou não – aquilo que o une ao – ou o separa do – seu meio social. E esse meio é permeado por uma *governança corporal*.

Desse modo, a ausência do corpo ironicamente desaparece quando nos deparamos com as discriminações que afetam diretamente *o corpo*. Onde estaria a ausência do corpo modificado, sendo que este é continuamente alvo de estig-

matizações em detrimento de suas inscrições? Da mesma forma, onde estaria a ausência do corpo trans, do corpo negro, do corpo indígena, do corpo com deficiência, do corpo intersexo? Seria possível que estes corpos (des)ocupassem um lugar de ausência? A resposta que encontro, no decorrer desta pesquisa, é de que não, não é possível que estas corporalidades se ausentem de si mesmas, pois elas são constantemente defrontadas com o peso de seus reflexos no mundo. Elas são constantemente submetidas a governanças e a normatividades.

Governança corporal e corpo contranormativo

A partir das primeiras décadas do século XX, o papel da mídia se centraliza na homogeneização e massificação social, inferindo nos ideais modernos sobre o corpo. Pela moralidade corporal, pelos códigos de conduta, pela imagem do corpo, observa-se uma *corponormatividade*, conceito elaborado por Anahí Mello e Adriano Nuernberg (2012) em seus estudos sobre as interfaces entre gênero e deficiência. Unindo o conceito de governança ao de corponormatividade, pode-se pensar em uma *governança corporal*.

Mello e Nuernberg iniciam suas reflexões mencionando a indissociabilidade de marcadores de gênero, classe, raça, sexualidade, territorialidade, religião, deficiência, entre outros, e propõem uma análise multicategorial. O marcador da deficiência sobressai para Mello e Nuernberg por ser pouquíssimo mencionado no campo dos estudos feministas. Pelo pensamento de que os estudos sobre deficiência e corporalidade são *muito específicos*, e, portanto, afastados de campos teóricos mais generalistas, acabam sendo ignorados.

Assim sendo, a deficiência é definida por Mello e Nuernberg (2012, p. 636) como "uma condição constituinte da condição humana", não apenas por conta do contingente de cerca de 1 bilhão de pessoas com deficiência pelo mundo,

mas sim pelo fato de a deficiência ser pautada a partir de uma ideia de humanidade plena, de corporalidade íntegra. Assim, o fenômeno da deficiência é concebido como:

> um processo que não se encerra no corpo, mas na produção social e cultural que define determinadas variações corporais como inferiores, incompletas ou passíveis de reparação/reabilitação quando situadas em relação à corponormatividade, isto é, aos padrões hegemônicos funcionais/corporais. Nesse sentido, a deficiência consiste no produto da relação entre um corpo com determinados impedimentos de natureza física, intelectual, mental ou sensorial e um ambiente incapaz de acolher as demandas arquitetônicas, informacionais, programáticas, comunicacionais e atitudinais que garantem condições igualitárias de inserção e participação social. (Idem)

A deficiência se constitui, portanto, a partir do ambiente em que ela se encontra. A nomeação do corpo com deficiência ocorre por seu contraste com corpos tidos como *normais*, sem deficiências. A ausência de deficiência, por sua vez, se constitui através da corponormatividade, que seria a padronização do corpo, em seu funcionamento orgânico e em sua performatividade. Da mesma forma com que alguns modelos de corpo são idealizados e exaltados, outros são discriminados: enfeiúram a estética social, rompem com o que já se poderia chamar de normatividade corporal.

Conforme Nascimento e Angel (2021, p. 27), a sociedade ocidental moderna "engendrou dispositivos disciplinares e de controle que produziram modos de subjetivar, de fazer gêneros, sexualidades, (d)eficiências, estilos de vida, entre outros e, subsequentemente, modos de produzir prazer e

estéticas corporais em uma lógica do poder-saber-prazer". Apesar das evidentes diferenças entre marcadores de raça, gênero, sexualidade, deficiência e modificações corporais, todos dizem respeito a formas de subjetivar-se e de ser subjetivado, de corporificar-se e de ser corporificado no mundo.

A corponormatividade dispõe de símbolos da normalidade; já o corpo contranormativo dispõe de símbolos de estigma. A presença-ausência, aqui, ganha outro formato. O corpo normativo está ausente, perdido na paisagem do cotidiano e presentificando-se somente quando intempéries o danificam, com sensações desagradáveis e atitudes que fogem ao que se espera de uma rotina corporal normal. O corpo contranormativo não está ausente, não se dilui na vida cotidiana, mas está profundamente presente: pesa no olhar do outro. O corpo normativo é tido como aquele que exerce domínio sobre si mesmo e também sobre os outros. O corpo contranormativo, como vimos, não reflete um corpo cuidado conforme o saber clínico. Pelo contrário, contraria esse saber.

A presença do corpo contranormativo pesa no olhar do outro a partir da *governança*. Trato, aqui, de uma governança corporal, que exalta corpos considerados perfeitos em detrimento daqueles que não refletem sua perfectibilidade. A governança corporal estratifica os corpos, os esquadrinha de acordo com seus marcadores sociais e com suas inscrições, determinando os locais por onde podem transitar – *se* e *como* podem transitar – e definindo, ainda, os tipos de inscrições permitidas para cada corpo, especialmente no que tange a marcadores de gênero, raça e classe. Certas tatuagens não são aceitas em determinados corpos, certas modificações capilares são incitadas em pessoas com designações femininas de gênero etc. A governança corporal promove tanto a estigmatização de corpos com inscrições extremizadas e

patologizadas como delimita *quais* inscrições são aceitáveis ou inaceitáveis para cada corpo. Verifica-se o íntimo vínculo entre a corponormatividade e o estado, e a corponormatividade se relaciona diretamente à ideia de abjeção:

> A abjeção ou repulsa que o corpo deficiente provoca nos "normais" afeta a relação com o outro e com o próprio corpo naquele que se sente diferente, adquirindo um protagonismo superlativo que se soma à exigência de encaixar o outro dentro de padrões hegemônicos antropométricos, fisiométricos e psicométricos, sendo ele exterminado ou segregado, apartado do convívio com os "perfeitos, belos e saudáveis". (Mello; Nuernberg, 2012, p. 644)

Corpos abjetos foram historicamente perseguidos e eliminados pelo saber-poder médico anatomofisiológico (Foucault, 1978; 1987; 2005; Le Breton, 2007; 2011). A punição da jurisprudência não se volta somente a atos imoralizados, como também a corpos cuja imagem ofende o esquadrinhamento da norma. Pela disciplina, as anomalias psicológicas, os distúrbios sexuais, as corporalidades monstruosas, os desejos inadequados e os pensamentos repreensíveis são igualmente punidos. A punição ganha cientificidade, voltando-se não somente aos atos do corpo, mas à sua alma:

> O laudo psiquiátrico, mas de maneira mais geral a antropologia criminal e o discurso repisante da criminologia encontram aí uma de suas funções precisas: introduzindo solenemente as infrações no campo dos objetos susceptíveis de um conhecimento científico, dar aos mecanismos da punição legal um poder justificável não mais simplesmente sobre as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão, ou possam ser. (Foucault, 1987, p. 22)

Muito por isso, os movimentos de pessoas com deficiência se assemelham aos movimentos feministas, LGBTIs, negros, indígenas; estruturam-se pelo ativismo, adentrando as instituições de saúde, de ensino, do estado, de forma a corromper suas estruturas capacitistas. Com a emergência destes movimentos, foi-se estruturando uma perspectiva que pensa a deficiência não como significante de *necessidades especiais*, limitações e dependência, tampouco de necessidade de conserto e adaptação. Pelo contrário, as limitações e os consertos atribuídos aos corpos abjetos estão na incapacidade do ambiente em corresponder à diversidade da corporalidade humana, às suas diferentes potencialidades e formas de lidar com os fenômenos do mundo.

A perspectiva que procura normatizar o corpo considerado abjeto, ou abjetificado, se origina da governança corporal ao buscar enquadrar o indivíduo em um modelo de sociabilidade e produtividade que sirva à aliança estado-capital, em consonância com as técnicas disciplinares de regulação da vida. Na medida em que tal governança se alicerça em pressupostos coloniais de sujeição e abjeção, em que corpos contranormativos são continuamente defrontados pela perpetuação de violências, pode-se pensar na manutenção de uma *colonialidade corporal*, que atravessa corporalidades cujas inscrições são alvo de estigmatização. E esta estigmatização diz respeito ao exercício de *uniformização* dos corpos – em outros termos, de sua domesticação

Não se pode conceber o indivíduo fora de relações de poder, pensa Newman, nem a noção de *humano* como universal. Pela universalização do humano, busca-se normatizar a subjetividade e a corporificação, excluindo e estigmatizando formas de subjetivação e corporalidade que não se enquadram na ideia pré-determinada de humanidade. Assim,

a uniformização do indivíduo pelo estado, sustentada pela universalização da experiência humana, não promove união e emancipação comum, mas sim exclusão e desigualdade.

Pela construção de um modelo de normalidade a partir do qual o indivíduo é uniformizado, estabelecem-se técnicas disciplinares de coerção, de ensino, de cuidados médicos, de normas gerais de trabalho, saúde etc. A vida é regularizada e burocratizada tal qual uma instituição. Ao mesmo tempo que uniformiza os indivíduos, a disciplina permite resquícios de individualidade, a fim de analisar os desvios, as distinções entre cada corpo, as irregularidades a serem continuamente observadas e corrigidas. Pelo exame, torna-se possível formalizar os desvios de conduta, transformando-os em distúrbios; o indivíduo se constitui como objeto de análise e descrição, sendo capturado por discursos sobre si, porém enunciados por outrem (Foucault, 1987).

Em suma, o processo de consolidação do sistema capitalista e das instituições governamentais está na captura do desejo. Graeber escreve que brincar com as perspectivas de prazer e de dor é o que mais afeta as relações entre diferentes grupos sociais. Para voltar um grupo contra outro, basta "concentrar-se em meios tão estranhos e perversos que o grupo emprega para tentar alcançar o prazer" (Graeber, 2011, p. 84, tradução minha), e, para incitar a união entre eles, basta deixá-los cientes de que ambos sentem dor. Manipulando o desejo, ceifa-se a singularidade e a individualidade, fomentando o individualismo e a uniformidade. E todos aqueles que destoam da uniformidade são taxados de bizarros, de "estrangeiro[s] em seu país e, às vezes, até mesmo em seu lar" (Goldman, 2007, p. 37). O estado e suas instituições sobrevivem pela modelação do indivíduo, fazendo-o suprir seus desejos e servir a seus interesses, e "o

condicionam no respeito à lei e à ordem, ensinando-lhe a obediência, submissão e fé absoluta na sabedoria e na justiça do governo" (Ibidem, p. 40).

Da captura do desejo aos cuidados de si, as governanças e a corponormatividade exercem sua dominação. A captura do desejo não diz respeito a uma mortificação, mas sim a uma produção, como Foucault (1988) nos mostra ao desmantelar a hipótese repressiva sobre a repressão da sexualidade. O que ocorre não é apenas um silenciamento, como a produção de discursos sobre a sexualidade, e, por extensão, sobre o corpo. Discursos sobre a lei, a ordem, a obediência; discursos sobre os cuidados corporais, suas técnicas, suas perfeições e anomalias. A governança corporal é tanto subjetiva, atuando na construção de imaginários sobre si e sobre o outro, como orgânica, biológica. A medicina entra como o conectivo entre o controle individual do corpo e a manutenção da população; entre a esfera privada e a pública, não tão fronteirizadas como se pensa. Pelo saber clínico, exerce-se o poder sobre o indivíduo e sua interpessoalidade, sobre sua pele, seus órgãos e orifícios e sobre suas relações com o mundo.

É por essa conexão entre o individualismo e a interpessoalidade, entre as barreiras invisíveis e não tão intransponíveis do público ao privado, que percebemos o cruzamento entre a soberania, a disciplina e a biopolítica[9]. Foucault se utiliza da captura da vida matrimonial pela jurisprudência como analisador desse entrelaçamento das esferas privada e pública. Se a disciplina se voltava ao poder sobre o sujei-

9 As dinâmicas biopolíticas em relação a corpos inscritos e a práticas de modificação serão abordadas mais profundamente no capítulo sobre criminalização

to-corpo, a biopolítica se volta à regulação do sujeito-vida, ordenando a população em sua inteireza, em âmbito global:

> Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade. (Foucault, 2005, p. 294)

A governança corporal opera a nível global, disseminando imaginários de normalidade e patologia, beleza e feiura concomitantemente a normas de conduta e higiene, marcadores e traços físicos depreciados e enaltecidos. A partir do poder sobre o corpo (*bios*), este é fragmentado e unificado, disciplinado e transformado em massa amorfa e exterminável, ao mesmo tempo que se torna potencial consumidor do que lhe foi construído como matéria de desejo. A biopolítica diz respeito exatamente à captura do desejo, à estruturação subjetiva e material da lente pela qual interpretamos e reagimos aos fenômenos da vida. Pela lógica higienista da biopolítica, corpos anômalos são sanitizados do tecido social, tal como é feito com pragas, pestes e infestações. O corpo contranormativo está sempre presente para si e para os outros, e, por isso, sua existência é constantemente posta à prova.

Retornando à presença-ausência de Le Breton, a ausência do corpo normativo e a presença do contranormativo se refletem no que Mello e Nuernberg e no que Goffman exprimem sobre a relação dos *normais* e dos *estigmatizados* com as normatizações. Existe uma expectativa depositada em sujeitos estigmatizados com relação a como estes devem se comportar, tanto relativamente ao seu estigma quanto aos

normais com os quais convivem. A presença dos corpos estigmatizados se deve ao peso expectante do olhar do outro.

O corpo estranho está constantemente presente. Sua imagem não lhe permite passar despercebido na multidão. A imagem do corpo, que, para Le Breton, é a representação que o indivíduo faz de sua imagem, se constitui por quatro vetores: uma forma – a autopercepção de seu corpo; um conteúdo – o conjunto de significados que compõe o corpo; um saber – no caso, refiro-me ao biomédico; e, por fim, um valor – a internalização dos valores empregados ao seu corpo, de acordo com seus marcadores sociais. O valor conferido ao corpo infere em seu estatuto de integração ou marginalização social. E não apenas o valor conferido ao corpo, como também o valor conferido às suas inscrições, posto que todos os corpos são inscritos; os corpos *normais*, por sua vez, têm suas inscrições naturalizadas. Já os corpos abjetos possuem inscrições que marcam, de forma taxativa, o estigma.

Os valores da abjeção

Nesse momento, introduz-se o elemento central deste estudo, as *inscrições corporais*. Não existe corpo sem inscrições. Desde o nascimento, o corpo sofre intervenções, tanto *indiretas*, por meio de enfermidades, acidentes, mudanças corporais decorrentes de certas práticas de trabalho, esportivas, comunais etc., como *diretas*, realizadas com o intuito de imprimir, no corpo, um significado. Angel compreende a modificação corporal como um patrimônio da humanidade. A prática de inscrições corporais é presente em todas as culturas, comumente atrelada a rituais de passagem ou a certo pertencimento social (Larrat, 2008). Algumas inscrições corporais já foram, são e serão proibidas ou condenadas, enquanto outras já foram, são e serão exaltadas.

Sendo o corpo um "campo de força em ressonância com os processos de vida que o cercam" (Le Breton, 2007, p. 26), sempre em contato com e em formação a partir do que o cerca, compreende-se que o corpo está em constante transformação, e as inscrições realizadas em sua superfície adquirem significados atrelados às transformações que o constituem. Existem inúmeras inscrições passíveis de marcar o corpo, com inúmeros significados individuais e coletivos. Conforme Cristiane Melo, inscrever o corpo é um ato movido por significados culturais, sejam religiosos, sexuais, estéticos, políticos. Por meio das inscrições, códigos são impressos

no corpo e podem representar ou conformidade, ou inconformidade para com as normas preponderantes em seu meio.

Pires identifica dois movimentos contemporâneos no campo das inscrições corporais no ocidente: um seria o esforço em se aproximar de um padrão de beleza compartilhado socialmente e reiterado momentaneamente, "padrão este que sofre variações e se altera conforme os períodos históricos e as culturas as quais [o indivíduo] pertence" (Pires, 2016, p. 332); outro seria um afastamento deste padrão de beleza, independentemente de sua intencionalidade. As inscrições corporais são seccionadas entre aquelas que refletem um padrão de beleza, um ideal estético e performático, e aquelas que se distanciam deste ideal, configurando-se como *abjetas*. Os sujeitos do primeiro movimento não percebem suas inscrições como modificações, pois as concebem como algo natural, ou como a potencialização da naturalidade do corpo. Os sujeitos do segundo movimento, por outro lado, têm suas inscrições compreendidas como modificações, posto que são continuamente distanciados da ideia de naturalidade. Pessoas com inscrições corporais compreendidas como modificações "se utilizam de características e elementos que são lidos socialmente como não humanos ou não naturais" (Melo, 2017, p. 33).

A concepção compartilhada pelos sujeitos do primeiro movimento, que buscam potencializar a naturalidade do corpo, é observada por Melo: cortar o cabelo e as unhas, fazer a barba, raspar certos pelos do corpo, lipoaspirações, aplicação de botox em diversas regiões do corpo, harmonização facial, clareamento dos dentes, por exemplo, são atividades costumeiras e, de fato, promovem modificações na imagem corporal. Contudo, não são identificadas socialmente como *modificações corporais propriamente ditas*, pois "já estão tão

inseridas na vida em sociedade que não causam espanto ou qualquer forma de estigmatização por parte da maioria das pessoas" (Melo, 2017, p. 9). Ficções tão repetidas que se tornam realidade. Essas modificações são naturalizadas, e sua naturalidade não aponta somente para esta integração, como também, e eu diria principalmente, supõe potencializar uma já consolidada naturalidade corpórea.

Isso remete ao que Lander chama de naturalização das relações sociais. Somos ensinados a acreditar que as hierarquias e normas que seguimos não partem de perspectivas históricas e geograficamente contextualizadas, mas sim que são a-históricas e naturais a todas as sociedades humanas. Não existe, como vimos até aqui, naturalidade corporal. Nenhuma inscrição corporal se caracteriza como natural ou como potencializadora da naturalidade. A separação entre as inscrições corporais *naturais* e aquelas *antinaturais* – que seriam as modificações propriamente ditas – se fundamenta simplesmente em diferentes concepções de natureza, que acabam por definir quais corpos são naturais e quais fogem à naturalidade. As inscrições corporais, desse modo, são separadas entre aquelas conformes às normas sociais e aquelas inconformes a essas normas. As primeiras são reconhecidas no campo das cirurgias plásticas ou dos procedimentos estéticos triviais; as segundas são denominadas de modificações corporais ou auto/mutilações, dependendo do contexto e do tipo de inscrição.

As inscrições corporais estigmatizadas se encaixam em dois tipos de estigma elaborados por Goffman. Há três tipos de estigma gerais: relativos a raça, nação e religião, pensando por uma lógica de linhagem e geracionalidade; relativos a características físicas que destoam de um ideal de corpo; e relativos a falhas de caráter, como crenças ideológicas,

vícios, desemprego, comportamentos considerados erráticos e desvirtuosos. Identificados os estigmas, verifica-se um esforço institucional para consertar o que quer que fuja à normatividade, o que quer que se mostre deficiente, o que quer que atice a governança corporal. O corpo *presente demais*, que não se mistura à multidão uniformizada, se defronta com duas sinas: a normatização ou a eliminação.

Concluindo este capítulo, pensarei em inscrições que são autoinfligidas ou infligidas ao indivíduo por terceiros *com consentimento*. As inscrições caracterizam-se como um movimento do sujeito em modificar seu corpo ao longo da vida, o que poderia ser compreendido como uma escolha e, com isso, uma falha de caráter. Contudo, também poderiam ser consideradas características físicas distintas de um modelo de corpo, como deformações ou anomalias. Desse modo, as inscrições corporais são passíveis de sofrer dois tipos de estigmatização, pois são consideradas resultado de uma falha de caráter e/ou de uma abominação corporal.

Vale recapitular o que foi discutido até aqui. A modernidade/colonialidade fornece um ideal de corpo a ser desejado e exaltado. Este ideal, embora possua suas próprias inscrições, não é concebido como propriamente inscrito, pois parte de um paradigma de naturalidade, e as modificações corporais indicam, conforme a ótica moderna, uma ruptura com a natureza. Do período das invasões coloniais e das perseguições inquisitoriais até a presença-ausência do corpo no século XX, a concepção moderna de corpo se construiu a partir do contraste entre o Eu e o Outro, o humano e o monstro, o normal e o anormal, o *limpo* e o *sujo*/*abjeto*, o corpo íntegro (sem inscrições) e o corpo corrompido (com inscrições). Embora já se tenha argumentado que não existe corpo sem inscrições, a prerrogativa da in-

tegridade corporal persiste até os dias atuais. Configura-se, assim, um esquema de valoração do corpo: há corpos mais abjetos do que outros, inscrições mais extremizadas do que outras, mais patologizadas, mais demonizadas… Em suma, estigmatizadas de diferentes formas. É este esquema de valoração da abjeção, de estigmatização, que irei abordar nas próximas páginas.

EIXO II
ESTIGMATIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS NO OCIDENTE

A tríplice teológico-médico--penal

Neste eixo, procuro expor as estigmatizações que atravessam corpos modificados/inscritos pensando em três esferas: a *criminalização*, abordando o estereótipo de criminalidade e a criminalização da prática de inscrições corporais; a *patologização*, no que tange ao papel da psiquiatria e em seu inevitável juízo de valor; e a *demonização*, em relação ao atravessamento do imaginário cristão no desvelamento da modernidade. Baseando-me na tríplice aliança entre o estado, a igreja e o militarismo, sobre a qual pensou Kropotkin, penso em uma aliança entre o estado, a igreja e a medicina moderna, ou *tríplice teológico-médico-penal*.

A união entre o crime, a doença e o pecado pode também ser identificada nos estudos de Mello e Nuernberg. Em dado momento de sua pesquisa, os autores nos remetem ao caráter demoníaco e higienista do capacitismo. Pensa-se em deficiência a partir da ideia de abjeção: corpos com deficiência seriam corpos abjetos, considerados impuros, corrompidos. Foucault pontua como corpos considerados anômalos perante os padrões de normalidade seriam ou submetidos a técnicas de normatização, de modo a se enquadrarem na norma, ou excluídos da convivência social. Um bom exemplo deste processo é o ambiente escolar, em que as supostas

'crianças-problema' sofrem as consequências das técnicas disciplinares.

Assim, corporalidades com deficiência "ferem a ordem social e demarcam a linha proibida entre o sagrado e o profano" (Mello; Nuernberg, 2012, p. 644). Os autores citam o caráter demonizado da deficiência, na medida em que pessoas com deficiência seriam comumente associadas a possessões demoníacas, a algo corrompido da condição humana – e quem melhor para corromper do que o diabo?

Trago novamente o conceito de Outridade para pensar na demonização de pessoas com deficiência. Transformando a pessoa com deficiência em um Outro, a pessoa sem deficiência adquire o status de normal. O mesmo ocorre com pessoas brancas – que não se percebem racializadas –, pessoas cisnormativas – que não se percebem generificadas –, pessoas endossexo – que não se percebem impactadas pelo genitalismo dicotômico –, ou pessoas com inscrições corporais não estigmatizadas – que não se percebem como possuindo de fato inscrições, mas sim como se apenas prolongassem, por meio de técnicas institucionalmente legitimadas, o caráter natural do corpo[10].

10 Um bom exemplo é o contraste entre as modificações realizadas por pessoas trans e pessoas cis, que impactam a leitura social de gênero. A diferença prática entre uma ginecomastia feita por um homem cis e uma mamoplastia "masculinizadora" feita por uma pessoa transmasculina não é tão gritante, em termos cirúrgicos. Retira-se a glândula mamária que se considera excessiva, e por vezes também o tecido adiposo em volta, para se alcançar certa imagem corporal. No entanto, homens cis possuem mais direitos de fazerem ginecomastias do que pessoas transmasculinas, no quesito da mamoplastia "masculinizadora", por exemplo. O mesmo se aplica a pessoas transfemininas em comparação a mulheres cis, no que diz respeito a procedimentos considerados de "feminização". O que faz com que pessoas cis tenham mais acesso a tais procedimentos, e que pessoas

Nomeadas enquanto Outro, pessoas contranormativas adquirem todo um imaginário social estigmatizado sobre si mesmas, calcado em discursos médicos, jurídicos e cristãos. Desse modo, a corponormatividade, que fomenta a discriminação contra pessoas com deficiência – abrangendo tal categoria para todos os corpos postos em lugar de abjeção –, se qualifica como uma estrutura vinculada ao saber biomédico higienista e a discursos cristãos estigmatizantes. Assim, o pecado, o crime e a doença estão indissociáveis.

A *tríplice aliança teológico-médico-penal* atua em sintonia com a tríplice aliança sobre a qual escreveu Kropotkin, juntamente com o saber biomédico e as instituições de ensino que disseminam a universalidade de um modelo de corpo. T. Angel (2015a) traz o movimento *freak* para dialogar com o papel destas instituições: "Não aceitamos que a família, a igreja, a ciência ou, tão pouco, o Estado diga-nos o que podemos fazer com os nossos corpos". A Teoria Freak nega qualquer legitimidade institucional para existir, pois, antes de existirem instituições, já havia corpo, porquanto já havia experimentação, modificação e autonomia. Não passamos a existir apenas por meio de instituições.

Os estudos do corpo protagonizados por pessoas modificadas denunciam a perpetuação da colonialidade: "A nossa história com as modificações corporais é anterior à colonização. A colonização foi responsável pelo extermínio

---

trans tenham menos, é a *ideia* de que as primeiras são plenamente humanas – pelo marcador de gênero, no que concerne à autonomia para decidir sobre o próprio corpo. A atribuição de humanidade também é atribuição de autonomia, de autodeterminação, de capacidade de falar por si. Desumanizadas, pessoas trans são privadas de seus corpos, e acabam por depender de declarações psiquiátricas – cisgêneras – para terem acesso à própria autoimagem.

de parte dessa história. A colonização não acabou ainda", reitera Angel (2015a). A recusa *freak* em seguir perpetuando a colonialidade diz respeito não apenas à construção do corpo, mas à construção dos saberes sobre o corpo. A Teoria Freak se contrapõe à autoridade científica ao recusar a universalização do conhecimento, e afirma que os saberes *freaks* devem ser construídos por pessoas *freaks*, e não por ditos intelectuais de fora deste movimento.

Antes de mergulharmos na criminalização, na patologização e na demonização que afetam as inscrições corporais, devemos definir o que é uma inscrição/modificação. Contudo, o exercício de definição é um tanto complicado. Featherstone (1999, p. 1, tradução minha) define modificações corporais de forma bem ampla, abrangendo desde "uma longa lista de práticas que inclui piercing, tatuagem, branding, cutting, binding e inserção de implantes para alterar a aparência e a forma do corpo [até] ginásticas, bodybuilding, anorexia e jejum". Compreende-se tudo o que modifica a superfície do corpo como modificação corporal, e não somente: sua concepção se amplia a inovações tecnológicas, direcionadas tanto ao interior do corpo como ao seu exterior, a exemplo das novidades da indústria automobilística, da nanotecnologia, do mundo digital etc. Compreendendo o corpo como sempre em interação com seu meio, as modificações do meio se tornam modificações do corpo.

Essa ampla definição de Featherstone se soma à de Sprague (2009), que compreende como modificação corporal exatamente o que o termo significa: o ato de modificar o corpo, e este ato abrange tatuagens, piercings, escarificações etc., até pintar o cabelo, fazer manicure… Na medida em que essas intervenções modificam o corpo, poderiam se enquadrar como modificações corporais. Todavia, algumas

das modificações corporais supracitadas não são concebidas como modificações, mas como traços naturais do corpo. Lifting facial, por exemplo, não é tido como uma modificação corporal, *a não ser* que possua um caráter *bizarro*, isto é, fora do padrão de beleza preconizado pela cultura. Para Sprague, atribui-se o status de modificação corporal não a todas as modificações efetuadas no corpo, mas a todas as inscrições extremizadas e bizarras, fora de um modelo estético socialmente aceito. Enquanto algumas formas de inscrição se tornaram atributos positivos, especialmente associados à moda e à estética, outras formas se tornaram problemáticas (Pitts, 1999).

Em outras palavras, algumas inscrições são concebidas como *freaks* e outras como normais. Cabe-nos trazer o Manifesto Freak, redigido por Angel, e questionar o significado dessa nomeação. Logo de início, o Manifesto apresenta suas bases fundamentais: a teoria queer, a teoria crip, o body hacktivism e o que quer que se enquadre como uma teoria dos anormais. O termo *freak*, que pode ser traduzido do inglês para o português como *bizarro*, *estranho*, *esquisito* ou *anormal*, é utilizado no Manifesto de modo a ser ressignificado: o que significa ser bizarro? O que significa ser anormal? Diante de uma sociedade que busca apagar o que considera anormalidade, a primeira atitude do Manifesto é uma afirmação: "Somos Freaks!"

> Somos o corpo muito gordo, o muito musculoso, o muito magro, o muito branco, o muito preto, o muito vermelho, o muito amarelo, somos policromias barulhentas. Somos o excesso, somos o exagero que causa distúrbio em sua zona de conforto. [...] Somos a mulher vampiro, o enigma, o homem lagarto. Somos o gato que não é macho e nem fêmea e é. Somos a mulher com pênis, o

> homem com vagina, o menino sem genital, sem nariz, somos as pessoas que não têm gênero. Somos o ruído das normatividades sexuais. Somos o anjo, o demônio, o alien, o cyborg, o xamã. Somos o pássaro, o diamante negro, o tabuleiro, as deusas, os heróis e os vilões das estórias e mitologias. Somos o passado, o presente e o futuro. Somos zumbis, a negra, guerreiras, entidades de chifres, línguas bipartidas e alma serena. Somos quimeras. Somos as cicatrizes dos nossos corpos. Somos os amputados, as cegas bailarinas, os surdos e os mudos eloquentes. Embalamos o mundo em uma cadeira de rodas. (Angel, 2015a)

Em todas essas esferas, encontramos inscrições corporais. Nota-se que as dissidências corporais englobam atravessamentos de gênero, deficiência, raça, classe, beleza e moralidade. Pessoas não-brancas, trans, intersexo, com deficiência, com cicatrizes. Para além de bizarro, estranho e anormal, *freak* diz respeito ao ser-monstro, à possibilidade de transformação.

Se não há corpo sem inscrição, então todo corpo é inscrição. Englobando uma multiplicidade de inscrições, a dificuldade que encontramos não é tanto definir o que é ou não inscrição, mas sim o que é ou não estigmatizado. Há, portanto, uma divisão entre inscrições aceitas e estigmatizadas: as aceitas são compreendidas como cirurgias plásticas ou procedimentos menores, visando o embelezamento do corpo, o aprimoramento de sua estética ou sua normatização; as estigmatizadas são compreendidas como contrárias aos modelos estéticos vigentes, como anormalidades, promovidas por transtornos mentais ou por associações a criminalidade. Há, ainda, as inscrições que são alocadas estritamente no campo do patológico: é o caso das inscrições consideradas automutilações. E há, também, as inscrições provocadas

por acidentes fortuitos ou enfermidades. Nesta investigação, analiso três esferas de inscrições corporais: cirurgias plásticas ou procedimentos estéticos (aceitos e incitados, representantes dos ideais de beleza vigentes), modificações corporais (associadas ao crime e ao pecado) e automutilações (associadas a doenças).

As fronteiras entre modificações corporais, cirurgias plásticas e automutilações são bastante fluidas. Por vezes, certas inscrições consideradas modificações foram, em outros tempos históricos, consideradas automutilações, e inscrições tidas como automutilações em outras épocas são, agora, compreendidas como artifícios estéticos aceitos. Por exemplo, o uso de piercings genitais por membros da nobreza da Inglaterra vitoriana era bem comum (Chaney, 2017), ao passo que, atualmente, piercings genitais indicam o extremismo das modificações, perversões sexuais etc. É possível, também, que inscrições tidas como cirurgias plásticas migrem para modificações corporais, quando atravessam a barreira da beleza e passam a não condizer com os ideais estéticos.

Dito isso, percebe-se uma grande dificuldade em definir o que caracteriza as inscrições corporais consideradas modificações, o que as diferencia de outras inscrições. Não há, realmente, uma definição precisa. As definições dependem dos horizontes históricos em que são feitas, de quem as faz, do contexto cultural. Seja como modificações, procedimentos estéticos ou automutilações, as práticas de inscrever o corpo não são recentes. Por exemplo, Martin (2014) nos lembra dos *corsets* ingleses utilizados por pessoas designadas mulheres no intuito de modelar sua cintura, e Pires (2009) traz o exemplo das argolas que pessoas da etnia Karen utilizam no pescoço, na Tailândia, ou da cultura chinesa dos pés-de-lótus. Os diversos significados e localizações sociais

que as inscrições corporais contiveram ao longo do tempo, juntamente com a infinidade de simbolismos que as motivaram, suscitam o questionamento sobre o que faz com que as modificações corporais sejam compreendidas enquanto tais, quais são seus pilares epistemológicos e impactos sociais.

Apesar desse obstáculo de definições, as inscrições consideradas modificações contêm um aspecto em comum: são consideradas extremas, radicais e bizarras. Ainda que algumas modificações, como tatuagens e piercings, sejam atualmente aceitas com ressalvas, possuem uma configuração de estranheza, sendo associadas ao crime – e ao pecado, como será abordado ao final.

Criminalização: as modificações extremizadas

A criminalização de modificações corporais atravessa duas esferas: a prática profissional das modificações e as próprias pessoas modificadas. De um lado, temos a criminalização pela jurisprudência, realizada por meio de vistorias da vigilância sanitária, da supervisão de instituições governamentais, do processo de higienização ao qual profissionais de modificações corporais são submetidos. De outro lado, temos a criminalização de um grupo social por sua associação ao crime propriamente dito, a um comportamento social disruptivo e potencialmente violento.

Em seu estudo sobre as tentativas de criminalização das práticas de modificação corporal, Melo (2019, p. 9) analisa oito práticas: "*eyeball tattoo*, escarificação, implantes subcutâneos, bifurcações, nulificação, *earpointing*, a reconstrução de lóbulo e a suspensão corporal". A autora entrevistou profissionais de modificação corporal, aos quais me refiro como modificadores, com relação ao caráter ilícito de seu exercício profissional. O dilema que encontramos nas práticas de modificação corporal é a questão do exercício ilegal da medicina.

Para efetuar alguns procedimentos, como bifurcação de língua, modificadores precisam utilizar instrumentos que

são somente lícitos para sujeitos com legitimidade médica, como bisturis e substâncias anestésicas, para além da ideia de que a utilização destes instrumentos no corpo signifique uma tentativa de mutilação. Pela inacessibilidade de profissionais da modificação corporal aos instrumentos e materiais necessários para se realizar as modificações, seu uso acaba por integrar o campo da ilegalidade (Melo, 2019). Dessa forma, as práticas de modificação corporal sofrem uma criminalização, seja pela ilegalidade de sua realização, seja pelo estigma atrelado a pessoas modificadas.

Pessoas que desejassem realizar alguma modificação corporal deveriam, então, recorrer a sujeitos com legitimidade médica e jurídica para efetuá-las. Todavia, não é bem assim que funciona. Para Melo, o caráter estético das modificações corporais se distancia da alçada de cirurgiões plásticos, que têm regulamentação legal para exercer um amplo rol de inscrições, e este distanciamento provém da inabilidade dos médicos de realizar as modificações. Estes mesmos cirurgiões que possuem o poder institucional para modificar o corpo não são habilitados – tanto profissional quanto legalmente – para trabalhar com as modificações corporais supracitadas. As modificações corporais recebem um status experimental, que não se limita aos modificadores, mas abrange toda a comunidade médica – e também sua negligência – em realizar procedimentos de modificação. Muitas vezes, pessoas sem um diploma na área da saúde ou sem um certificado de capacitação para fazer uma incisão, por exemplo, são mais capacitadas para fazê-la do que um profissional de saúde, como escreve Larrat:

> Cortadores *underground* são comumente mais experientes nas especificidades destes procedimentos exóticos e estão cientes das complexidades

> que os médicos nunca perceberiam – curar uma ferida aberta simplesmente não é o objetivo da maioria dos médicos. (Larrat, 2008, p. 154, tradução minha)

Cortadores não buscam realizar procedimentos médicos, tendo em vista que os próprios médicos não os realizam nesse sentido. Pelo contrário, cortadores realizam procedimentos – que não são considerados médicos, pois, se o fossem, não seriam feitos por cortadores, mas em clínicas de cirurgia plástica, o que não ocorre de fato – para modificar certa região do corpo. As respectivas legitimação e deslegitimação de profissionais da saúde e de profissionais da modificação corporal sobre os usos de instrumentos para modificar o corpo me remetem à instauração de um monopólio do conhecimento a partir do qual alguns saberes são sobrepostos a outros.

Cusicanqui se refere à instauração de somente uma ciência, um saber, em detrimento do apagamento e da depreciação de outros, como *economia política do conhecimento*. Produz-se uma centralização do saber sobre o corpo, nesse caso, na figura de profissionais de saúde, apesar de não possuírem o conhecimento empírico para realizar certos procedimentos. Médicos detêm, portanto, privilégio epistêmico sobre modificadores e cortadores. O saber biomédico é exaltado em detrimento da depreciação dos saberes de modificadores.

Percebe-se a atuação de uma colonialidade do saber, que reduz o mundo às perspectivas de um pequeno grupo de sujeitos que se diz capaz de compreender tudo. Os saberes produzidos por perspectivas outras que não a ocidental moderna acabam por ser inferiorizados, considerados anticientíficos e desprezados. A colonialidade do saber não se limita

à produção e à legitimação de conhecimento, mas se estende à esfera corporal, considerando o corpo como alvo de normalizações biomédicas e jurídicas: de um lado, o corpo modificado sofre impedimentos para realizar modificações que não condizem com os ideais estéticos de normalidade e aceitabilidade; de outro, as práticas de modificação corporal são juridicamente exclusivas a médicos, de forma que os modificadores não tenham acesso lícito aos materiais necessários para efetuá-las. Segue Melo:

> Por ter como substrato o corpo e necessitarem de técnicas e aparatos instrumentais específicos, os quais são entendidos como instrumentos de uso privativo médico, as práticas de *body modification* e, principalmente, xs profissionais que realizam tais técnicas, encontram-se alocados em uma posição social que beira à ilegalidade, pois elxs podem ser interpretadxs pela perspectiva biomédico-jurídica no chamado *exercício ilegal da medicina.* (Melo, 2019, p. 25)

Um aspecto fundamental dessa discussão é a dupla negligência médica para com as modificações corporais. Ao passo que os médicos não são capacitados para realizá-las, eles não podem fazê-las, pois as modificações corporais extremizadas são consideradas um risco à integridade física[11]. Desse

11 É interessante destacar, porém, que certas modificações corporais são realizadas sem se considerar a integridade física do indivíduo, mas sim sua conformidade às normas sociais. É o caso de pessoas intersexo, algumas das quais são mutiladas logo após nascerem, para se conformarem com as normas anatômicas referentes ao que significa uma anatomia feminina e masculina. Embora tais cirurgias genitais sejam arriscadas, podendo acarretar em sérias sequelas para o resto da vida, elas não deixam de ser feitas, em prol da *normatização* do indivíduo ao papel de gênero que lhe

modo, o caráter lícito e ilícito se fundamenta em "definições que delimitam o que é a 'humanidade' e o que é 'normal'" (Ibidem, p. 11), e se determinada modificação é considerada como *não humana* ou *anormal* ela é, por si só, criminalizada, seja por ataques diretos – como tentativas de criminalizar a *eyeball tattoo*, por exemplo –, seja pela alegação de exercício ilegal da medicina por meio da exclusividade dos materiais necessários para se realizar as modificações. É pela *jurisprudência do saber biomédico* que determinadas práticas de modificação corporal serão aceitas e incitadas enquanto outras serão ilegalizadas, e é por essa aliança teológico-médico-penal – embora aparentemente, nesse contexto, apenas a face médico-penal esteja mais aparente, a dimensão moral (a teo/lógica) se mantém – que as categorias de humanidade e de anormalidade são traçadas.

Um importante aspecto para pensar na criminalização da prática de modificações e de pessoas modificadas é sua associação à animalidade e, por consequência, sua desumanização. Antes de entrarmos nos pormenores das criminalizações, veremos como este fenômeno se relaciona com ideais de humanidade e racionalidade. É nesse momento, mobilizando as noções de animalização e demonização, que a aliança teológico-médico-penal se torna ainda mais evidente no que tange às modificações corporais no ocidente.

foi designado. Questiono o que seria efetivamente uma integridade física. Seria a manutenção da segurança e da saúde do corpo ou a manutenção de uma norma corporal, capaz de colocar o corpo em risco de vida e/ou submetido a sequelas que obstruem sua qualidade de vida?

Animalização e desumanização de modificações extremizadas

Questionar a categoria de *humanidade* é de grande valia para o tópico das modificações corporais, tendo em vista que pessoas com inscrições/modificações extremizadas são frequentemente associadas a figuras animalizadas (Ribeiro, 2007). Se *teologia* deriva do grego *theología*, *theos* (deus) e *logos* (palavra/discurso), devemos nos questionar em que consiste a *palavra de deus*, na medida em que o *humano* é construído a partir da *semelhança* para com deus. O dualismo ontológico e a dicotomia entre mente/razão e corpo/emoção configuram tanto a tradição filosófica ocidental como a definição do que um humano *é*: homem, e não animal; sagrado, e não profano; civilizado, e não selvagem. A figura do humano se aproxima, com isso, de ideais de inteligência e racionalidade, e a do animal a ideais de primitivismo e irracionalidade. A animalização de pessoas modificadas acaba por carregar tais estereótipos e imaginários, promovendo estigmatizações e violências.

De adjetivos a figuras de linguagem, certas expressões revelam proximidade com aspectos animais: "'entregue às baratas', 'conversa mole pra boi dormir', 'picar a mula'" (Ribeiro, 2007, p. 87). A associação de pessoas ou situações a animais revela um intuito de inferiorização e depreciação, o que por si só se qualifica como uma prática especista. Tim Ingold contribui para a discussão ao investigar como a categoria de humanidade e de ser humano foram determinadas a partir da animalização e desumanização de outros seres. Os animais, para o autor, "têm ocupado uma posição central na construção ocidental do conceito de 'homem' – e diríamos, também, da imagem que o homem ocidental faz da

mulher" (Ingold, 1995, p. 1). Dentro do que se compreende como humanidade, há intersecções, hierarquias e suposições que determinados humanos realizam sobre a humanidade de outros – também humanos, porém "não tanto".

Essa distinção entre humano e animal não é recente. Bernardino-Costa (2016) identifica uma linha divisória entre humanos e não humanos ou sub-humanos desde tempos coloniais. Pela ótica colonialista, o sujeito colonizado habita uma zona do não-ser, contrastiva com a zona do ser habitada pelo colonizador. No período das invasões coloniais, a categoria de humanidade foi de grande importância para legitimar o genocídio e o etnocídio de diversos povos e formas de vida. Sabe-se que os colonizadores europeus não compreendiam as sociedades oriundas dos continentes africano e americano como seres humanos. A noção de humanidade é constitutivamente desumanizante. Pela repetição do que é e do que não é humano, imagens cristalizam-se em nossos imaginários, de modo que, ao nos ser dito o termo *ser humano*, pensemos no sujeito universalizado da modernidade. E este corpo *humano* não é isento de inscrições, não é *limpo*; é, por sua vez, inscrito, mas com marcas tão normalizadas que nos são interpretadas como naturais e inatas.

Segundo Maldonado-Torres, a modernidade foi estruturada em cima da concepção de humanidade. A linha secular, como será averiguada mais à frente, compreende o ser humano (*humanitas*) como distinto do ser divino (*divinitas*), porém elenca uma terceira categoria: *anthropos*, em referência a povos colonizados, compreendidos pelos europeus como na fronteira entre o humano e o animal. A humanidade, sobre a qual se alicerça a modernidade, contrasta com o *anthropos*, aquele que não é nem humano, nem animal, mas Outro. Ailton Krenak também identifica essa sub-humaniza-

ção, associando-a à destruição da biodiversidade. Ao passo que a fauna e a flora são devastadas, a quantidade de humanos cresce, tal como a desumanização. O autor se refere à humanidade como caracterizada por um "grupo seleto" de indivíduos, atravessados por marcadores de privilégio, enquanto grupos que não se enquadram nesta seletividade são inseridos em uma pseudo-humanidade. "Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existências e de hábitos", escreve Krenak (2020, p. 6).

Além disso, o autor compreende a concepção moderna de humanidade como construída a partir da separação entre o indivíduo e a natureza, o cosmos, o outro. Com o individualismo e a dicotomia humano/natureza, surgem dicotomias dentro da própria humanidade: humano, sub-humano, não-humano, quase-humano, menos-humano-do-que-eu, mais-humano-do-que-ele. Maldonado-Torres diz de uma heterogeneidade colonial, a partir da qual diferentes corpos colonizados seriam desumanizados de maneiras distintas conforme seus marcadores. Assim, a desumanização à qual Frantz Fanon se refere não ocorre da mesma forma para cada corpo, mas de maneiras heterogêneas. Vivenciamos não uma universalidade humana, mas uma humanidade seletiva.

Segundo Costas Douzinas, a raiz epistemológica do conceito de humanidade reside exatamente na palavra *humanitas*, primeiramente enunciada na Primeira República Romana e destinada a diferenciar o *homo humanus* do *homo barbari*, o primeiro integrado aos modos de ser romanos, educado e civilizado, e o segundo bárbaro, incivilizado, selvagem. Conforme o filósofo Cícero, o termo *humanitas* sig-

nifica "generosidade, polidez, civilização e cultura, aquilo que se opõe à barbárie e à animalidade" (Douzinas, 2016, p. 207). Seriam humanos somente aqueles merecedores de pertencer a tal categoria, que possuiriam direitos, existência política e cidadania. Voltamo-nos, assim, aos usos políticos do conceito de *humanitas*, como Douzinas complementa:

> O conceito "humanidade" tem sido constantemente usado para separar, distribuir e classificar as pessoas em governantes, governados e excluídos. "Humanidade" atua como uma fonte normativa à política e ao direito, contra um pano de fundo de desumanidade variável. Esta estratégia de separação política entrou curiosamente para o campo histórico no preciso momento em que a primeira concepção propriamente universalista de *humanitas* emergiu na teologia cristã [...]. (Idem)

O autor se refere, assim, à humanidade como uma categoria de separação política, questão também apresentada em *Os condenados da terra*, quando Fanon compreende o mundo colonizado como um mundo compartimentado, fragmentado em nós e eles, o eu e o outro. O mundo colonizado é cindido entre o explorador e o explorado, que se configuram como duas espécies distintas. O pertencimento a determinada espécie ou raça é o que produz as fronteiras do mundo. Sobre isso, Fanon (1968, p. 31) aponta para a animalização do colonizado: "a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica".

O colonizado é coisificado, tido como objeto de consumo e morte, como também escreve Césaire (1978, p. 23): "a colonização desumaniza", na medida em que o homem civilizado, humano pleno, contrasta com o selvagem ou bárbaro, de modo que a categoria de humanidade seja, por si

mesma, desumanizadora. Entre colonizador e colonizado, não há humanidade; não há tentativa de humanizar o outro, pois o Outro, categoria analítica, é criado para nunca se dispor totalmente do estatuto da humanidade. Há uma hierarquia de humanidade por meio da qual a própria categoria de ser humano se fundamentou.

Como exemplo da desumanização colonialista, Ingold traz o caso do dilema da cauda, quando, na metade do século XVII, mercadores holandeses se depararam com uma ilha cujo povo possuía cauda. Posteriormente, descobriu-se que a cauda era um adereço, mas, naquele momento, o povo foi inserido em uma nova categoria biológica, denominada "lúcifer" (Ingold, 1995, p. 2). Tal questão – sobre ter ou não cauda – incitou debates sobre os limites da categoria de humanidade.

Atualmente, temos conhecimentos de aspectos genéticos e genealógicos para caracterizar a humanidade em termos taxonômicos. Todavia, seria a humanidade reduzida somente a isso? Conforme Ingold (1995, p. 5): "Uma coisa é perguntar o que é um ser humano, outra muito diferente é indagar o que significa o ser humano". O que se destaca da categoria de humanidade é que ela foi criada não com base em aspectos genéticos – até porque tais aspectos surgiram só muito recentemente –, mas sim em contraposição à categoria de animalidade – não em referência direta a seres de outras espécies, mas sim a seres que destoavam do ideal de humanidade constituído pela lente colonial.

Pela concepção humanista, somos humanos porque não somos animais, e os animais são animais porque não são humanos. A ideia de humanidade "deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal *Homo Sapiens*, e torna-se o estado ou a condição humana do ser

[...]" (Ingold, 1995, p. 6). A animalidade remete a um estado primário de existência, que privilegia os instintos (paixão bruta) em detrimento da racionalidade (moral, costumes). O pensamento ocidental moderno se construiu em cima dessa percepção dicotômica entre animalidade-instinto-natureza--paixão e humanidade-razão-civilização-cultura. Ingold observa o paralelismo entre natureza e cultura, corpo e espírito etc.: o ser humano civilizado deve rechaçar as paixões em prol da razão; o incivilizado, selvagem, se move pela paixão, pelo instinto, sendo, com isso, dotado de menos humanidade.

Ingold resume a questão da natureza humana ao seguinte paradoxo: para qual esfera ela penderia, a da natureza ou a da humanidade? No primeiro caso, a natureza humana se referiria a uma categoria biológica, genética; no segundo, se referiria a uma categoria moral, cultural. O problema é que nem sempre seres dotados da carga genética de *Homo sapiens* foram/são considerados humanos, pois a categoria de humanidade não se limita à taxonomia, mas se estende à ideia de *pessoa* (Ingold, 1995). Há uma distinção, no paradoxo da natureza humana, entre espécie humana e condição humana. Se a espécie se limita a traços genéticos, a condição engloba todo um conjunto de crenças sobre civilidade, racionalidade e percepção de mundo.

A condição humana é, dessa forma, calcada em uma lente colonialista do mundo e afeta diretamente as vidas de pessoas com inscrições corporais extremizadas. A animalização remete Ribeiro (2007) à análise da monstruosidade. Como nos mostra Angel em seu Manifesto Freak, o homem-lagarto, a mulher-tigre, o humano-animal se qualificam como figuras grotescas, monstruosas, nas quais são depositados arquétipos negativos de primitivismo, impulsividade, aberrações comportamentais, desequilíbrio emocional. A figu-

ra do monstro, comumente associada à vilania, é também aquilo que procura-se extirpar e eliminar; é uma ameaça à ordem e à integridade.

Tal como as crianças-problema seriam afastadas do ambiente escolar ou indivíduos considerados delinquentes seriam sentenciados ao internato (Foucault, 1987), indivíduos modificados são afastados do convívio comum, seja pela exclusão no mercado de trabalho formal, seja pela associação à criminalidade e aumento de chances de sofrer violência policial. Animalizado, a marginalização do indivíduo modificado é percebida como uma violência ética e legítima, pois somente seria ilegítima se fosse realizada contra um indivíduo considerado plenamente humano.

Quando uma pessoa 'perde a cabeça', costuma-se aproximá-la da animalidade, apontando-a como insana, irracional, semelhante a uma *fera*. A animalidade se relaciona com o instinto, enquanto o ser humano se aproxima da razão. Observa-se o dualismo ontológico na fronteirização entre o humano e o animal. Casos como o do homem-lagarto, nome artístico de Erik Sprague, que tatuou quase toda a superfície de seu corpo similarmente às escamas de um lagarto, ou como a mulher-tigre, nome artístico de Katzen Hobbes, que tatuou quase todo seu corpo de modo semelhante à pigmentação de um tigre, são exemplos de modificações corporais extremizadas. Modificações como as de Sprague e Hobbes inquietam a fronteira entre o humano e o animal, e, dessa forma, a dualidade cartesiana a partir da qual ela se estrutura. Pode-se pensar, daí, o motivo do incômodo que tanto se sente com relação às modificações corporais extremizadas:

> A nossa estranheza frente aos corpos tatuados, furados, queimados, enfim modificados, se deve ao fato de que tendemos a considerar um corpo

> como pronto, acabado, esgotado, sem devir. Não levamos em conta os inúmeros atravessamentos dos quais o corpo pode ser composto. (Ribeiro, 2007, p. 94)

A animalização de pessoas modificadas se assemelha à sua demonização, pois tanto a figura do animal como a figura do diabo são construídas em cima de características consideradas negativas. No caso, a animalização não se refere à mimetização de características do mundo animal, mas sim à inferiorização do sujeito a uma categoria sub-humana. E, se as modificações realizadas por essas duas pessoas são consideradas desumanas, não é de se surpreender que estas sejam alvo de discursos médicos e jurídicos, desde aqueles referentes ao estado mental até aqueles relativos à legitimidade profissional das pessoas modificadas.

Nos deparamos, portanto, com uma faca de dois gumes. De um lado, profissionais com legitimidade médica, supostamente habilitados para realizar modificações corporais, não poderiam efetivamente fazê-las, pois, além de não saberem realizá-las, elas não estariam de acordo com os bons costumes (Melo, 2019) – percebe-se aí o valor da etiqueta e dos códigos de conduta. Em que medida contrariar os bons costumes põe os cuidados de si em risco? O que caracteriza esses bons costumes senão uma norma previamente construída por um grupo seleto de indivíduos e eleita como medida de todas as coisas? De outro, profissionais sem legitimidade médica, com o conhecimento, a técnica e a prática para realizar as modificações, não possuem aporte legal para fazê-las, pois, conforme a jurisprudência biomédica, não são capacitados para tanto – embora o sejam mais do que os médicos (Larrat, 2008). Há um contraste entre o privilégio

epistêmico de cirurgiões plásticos e o saber prático de modificadores.

Os esforços institucionais para perpetuar a exclusividade de determinados materiais e instrumentos ao campo biomédico se pautam não somente nos supostos riscos das práticas de modificação, como também, e principalmente, em uma estética socialmente associada à anormalidade. O caráter extremo das modificações corporais é atribuído por forças que perpetuam a centralização do saber médico, a produção de discursos de verdade e a consequente marginalização de tudo o que lhes escapa. Foucault (2001a) se refere à produção de discursos de verdade ao discorrer sobre o nascimento da psiquiatria clássica e as práticas de internamento na europa novecentista. Mais à frente, veremos essa questão no campo da patologização. O que os discursos de verdade produzem é a sedimentação de uma moralidade diagnóstica, centrada na dicotomia entre médico, detentor do saber, e paciente, que não sabe de si.

A moralidade médica diz respeito à relação dicotômica entre aquele que sabe e aquele que não sabe, e à hierarquia que deve ser mantida em constante manutenção. No campo do crime, a moralidade diagnóstica se faz presente, convertendo-se em um moralismo estético, como escreve Melo (2019, p. 85-86): "Qualquer tentativa de criminalização, na perspectiva dos profissionais da modificação, está ligada a uma proibição estética fundamentada em um moralismo que define uma normalidade corporal". Portanto, o que define a criminalização da inscrição corporal é seu extremismo, fazendo do extremismo nosso principal analisador. O que caracteriza uma inscrição como extrema? Ou, ainda, quais indivíduos têm legitimidade para designar uma inscrição

como normal ou como anormal, como dentro ou fora dos limites da humanidade?

Dentro do próprio campo das modificações corporais, há uma divisão entre aquelas extremas e as não extremas, ou, como denomina Sprague, as modificações mais tradicionais/comuns. Enquanto determinados tipos de tatuagens e piercings podem ser atualmente normalizados, outros são considerados bizarros e anormais. Por exemplo, uma tatuagem simples de borboleta de cinco centímetros na nádega direita não é extrema e pode ser considerada delicada, bonitinha, fofa e #goodvibes, ao passo que um fechamento corporal *à lá* The Lizardman (o homem-lagarto) é tido como extremo e *desnecessário*, um *estrago* para o corpo, fruto de transtornos mentais. É de se notar, em relação à história de criminalização da tatuagem, a associação desta modalidade de inscrição com figuras socialmente marginalizadas e pertencentes a classes sociais pobres, como os marinheiros, ao longo do século XVIII no ocidente. A partir do contato de marinheiros europeus com povos do pacífico, esclarece Gómez (2011), estes aderiram a tal prática e, por ocuparem classes sociais consideradas pobres e criminosas, a tatuagem foi criminalizada por associação.

Braz (2006) também encontra dificuldades em segmentar o campo das modificações corporais entre extremas e tradicionais. As fronteiras entre modificações corporais tradicionais e extremas são fluidas e dependem do juízo de valor do indivíduo que pretende fazê-las. A tatuagens e piercings é atribuído o caráter de tradicional, em virtude de sua abertura social ao longo das últimas décadas do século passado – abertura que não equivale à aceitação. A escarificações e brandings, por exemplo, é atribuído o caráter de extremo. Contudo, pessoas com o corpo coberto de

tatuagens e piercings, em vez de possuírem meia dúzia de tatuagens razoavelmente pequenas, se enquadrariam como tendo modificações tradicionais? Pessoas com escarificações pequenas, em locais facilmente acobertáveis do corpo, teriam modificações extremas? Como definir a fronteira entre o que é extremo e o que é tradicional/comum?

Nota-se que a tatuagem aceita é discreta e a tatuagem condenada é mais visível, identificável. Um piercing na sobrancelha ou no umbigo não é tão extremo, especialmente se for pequeno, mas piercings nos genitais, nos mamilos, nos lábios ou em qualquer região do corpo em grande quantidade são bem extremos, e novamente associados à marginalidade ou a alguma conduta desvirtuosa. Nota-se que o piercing aceito é discreto e os piercings condenados são mais visíveis, pensando na quantidade, ou infringem a barreira corporal dos genitais: fazer perfurações nos genitais é algo comumente associado a práticas sexuais patologizadas ou a traumas sexuais. Nota-se, além disso, que o caráter positivo ou negativo da inscrição corporal depende do corpo no qual ela é realizada. Corpos cisgêneros, brancos e burgueses e que possuem um braço fechado de tatuagem seriam tão estigmatizados quanto corpos trans, negros e pobres com a mesma tatuagem? A normatividade do corpo inscrito também afeta a aceitação ou estigmatização da inscrição corporal.

A conclusão de Martin sobre a volatilidade do extremismo das modificações corporais é que seu caráter anormal ou normal, animal ou humano, depende do juízo de valor do sujeito que o atribui. O que é, de fato, uma modificação corporal extrema? O que caracteriza o extremismo e, com isso, sua potencial criminalização? A borboleta de cinco centímetros na nádega direita permanece dentro das fronteiras da humanidade, enquanto o fechamento corporal as ultrapassa.

"Quando se mistura o belo e o feio, a bela e a fera", escreve Ribeiro (2007, p. 101-102), "produz-se algo do grotesco que tem se apresentado muito hoje como um efeito do nosso tempo". O extremismo das modificações carrega isso de grotesco que caracteriza a fusão entre o humano e o animal. Sprague identifica dois componentes que justificariam o extremismo: a dificuldade técnica e o impacto social.

Dificuldade técnica

A dificuldade técnica corresponde ao conjunto de riscos que o procedimento de modificação pode ocasionar ao indivíduo. Dentre os discursos contrários às modificações corporais, Melo ressalta o famoso *faz mal à saúde*, como se as modificações, além de consideradas desnecessárias, fossem um risco à saúde. Mas o que configura uma necessidade? As modificações seriam desnecessárias a quem as critica ou a quem as realiza? Por que uma modificação precisaria ser necessária para ter sua realização justificada? Ou, ainda, por que uma modificação necessitaria de uma justificação qualquer?

Algumas modificações, como os implantes subcutâneos e as bifurcações, necessitam de anestésicos – que, lembremos, não são de livre acesso a pessoas de fora do campo biomédico –, conferindo-lhes uma aparência perigosa. Contudo, quando pensamos em implantes de silicone para seios de mulheres cis, o *risco* ganha outra característica. Nesse caso, Sprague aponta para práticas de cirurgia plástica cujo risco cirúrgico é bastante superior a uma modificação corporal extremizada. Por exemplo, o contraste entre um implante de silicone nos seios de mulheres cis – procedimento socialmente aceito e não considerado uma modificação corporal

– e uma bifurcação de língua – considerada modificação corporal e estigmatizada – é notável.

Enquanto o implante de silicone consiste na exposição do tórax e inserção de um material estranho dentro do corpo, a bifurcação de língua atinge uma parte substancialmente reduzida do corpo – a língua – e não inclui, em seu procedimento, a exposição de órgãos vitais. Se o risco cirúrgico ou a dificuldade técnica são os pontos que demarcam o extremismo da modificação corporal, não seria a referida cirurgia plástica mais arriscada e dificultosa do que a referida modificação corporal? Por que uma bifurcação na língua – que pode ou não utilizar anestesia e que pode ser realizada por diferentes técnicas, algumas nas quais nem há sangramento[12] – seria mais arriscada do que um implante de silicone nos seios, que expõe o tórax? Por que um lifting facial é mais aceito, em termos de risco, do que uma escarificação, um branding, ou até mesmo um implante subcutâneo? Quem identifica esses riscos? No que eles se baseiam? É na necessidade de anestesia, nos riscos de contaminação? Ou será que os riscos se baseiam em uma moralidade e em discursos de saber que ditam a fronteira entre a normalidade e a doença, o puro e o degenerado? Como diz *Doug*, um dos modificadores entrevistados por Melo em sua pesquisa:

> duas bolinhas aplicadas no braço de uma pessoa que sonhava em ter isso para sociedade é errado, pois o cara está modificando o corpo que "lhe foi dado", mas uma pessoa pode ir atrás de um cirurgião e aumentar em até 10x o tamanho de seu seio sem sequer ser questionada apenas porque foi um

12 Algumas bifurcações são feitas com laser, de modo que a superfície cortada seja cauterizada imediatamente após o corte, sem provocar sangramento.

> doutor quem o fez. Acredita, as cirurgias plásticas são bem mais agressivas do que qualquer *bod mod*. (Melo, 2019, p. 84)

A dor também possui sua ilegalidade. Há dores acolhidas – o pós-operatório de uma ginecomastia em homens cis – e dores horrorizadas – a recuperação de um procedimento de *ear elf* (orelha de elfo). Me pergunto se a dor do pós-operatório de uma ginecomastia em homem cis teria o mesmo peso simbólico da dor que uma pessoa transmasculina poderia sentir, tendo realizado o mesmo procedimento cirúrgico. Os limites entre as dores lícitas e as dores ilícitas vão definir "o que seriam os excessos e o que deve ser evitado" (Ibidem, p. 63).

O lugar da dor nas modificações corporais é aprofundado por Braz. Segundo o autor, nas modificações corporais a dor deve ser superada, sublimada, presente tanto no momento em que o corpo é inscrito como durante a cicatrização, pelos cuidados com o corpo. A capacidade de sublimar a dor foi observada como marcador de superioridade entre as pessoas modificadas com as quais Braz dialogou. Contudo, não devemos universalizar essa agregação de valor na dor, posto que esta não é somente buscada para ser sublimada, mas, por vezes, para ser simplesmente sentida, ou pode ser evitada, dentre outras possibilidades. Quem nunca sofreu horrores durante uma sessão de tatuagem? Le Breton (1999) nos mostra muito bem a volatilidade cultural da dor em seus estudos sobre as concepções sensoriais e fisiológicas da dor em contraste com seu caráter simbólico.

Seguindo com a discussão sobre a radicalidade das modificações, Melo (2019, p. 58) nos diz que seu caráter "extremo" se refere ao que "foi definido socialmente como limite": até onde o corpo pode ir? Quanta autonomia as instituições biomédicas e jurídicas concedem aos indivíduos? Esse extre-

mismo das modificações não se volta somente a pressupostos estéticos, mas a ideias de dor e de risco, ambas intimamente vinculadas. Por meio do corpo, o sujeito é capaz de se autodeterminar, de se moldar e materialmente construir-se e realizar-se; ou também pode ser impedido de se modificar em detrimento de normas culturais que atravessam instâncias jurídicas, médicas e coercitivas, sendo privado, portanto, de sua autonomia:

> O corpo humano é elemento da pessoalidade, esta entendida como a forma de vivência pessoal. O elemento corpóreo possibilita o exercício da autonomia, a interação em um contexto social e a escolha de valores importantes para a pessoa. Tudo isso irá, em certa medida, constituí-la. Ou seja, é por meio do corpo que a pessoa se apresenta nas relações intersubjetivas e relaciona-se com os demais, com o entorno e consigo mesma. (Lara, 2012, p. 22)

Interessa-me a menção de Mariana Alves Lara à ideia de autonomia, tão cara à filosofia anarquista. A transformação do corpo em uma massa de carne pelo saber anatomofisiológico o priva de sua agência, de seu autogoverno, pelo entendimento de que a medicina moderna sabe mais do indivíduo do que ele mesmo. Em contrapartida, a autonomia defendida pelos anarquismos pode ser abarcada pela seguinte formulação: não lutamos "somente para o que nos parece ser verdade, mas também para o que pode ser ou parecer um erro" (Malatesta, 2009, p. 181). A ideia de erro, aqui, se apresenta não de forma universal, mas como erro individual, ou seja, o que é um erro para mim pode não ser um erro para você e vice-versa. As inscrições que realizo em meu corpo podem significar um erro se realizadas no

corpo de outra pessoa, tendo em vista suas vontades e desejos, porém, em meu corpo, elas fazem sentido. As inscrições que fulana realiza em seu corpo, diga-se, implante de silicone nos seios, não faz absolutamente nenhum sentido para mim, o que não significa que não faça sentido para fulana. A luta coletiva pela liberdade e pela autonomia sobre o próprio corpo engloba a luta pela individualidade, não pelo individualismo, pois este não compreende a liberdade como divisível. A liberdade almejada pelos anarquismos "não é o direito abstrato de agir como bem se entende; é de poder fazê-lo. Isto supõe, consequentemente, para todos, os meios de poder viver e agir sem se submeter à vontade de outrem" (Malatesta, 2009, p. 182).

Assim, pela lente anarquista, a privação de autonomia do corpo diz respeito não à tentativa de preservar a integridade do outro, mas sim de privá-lo de sua liberdade, de suas potencialidades. Em sua dissertação sobre os direitos de uso do próprio corpo, Lara afirma que os impedimentos enfrentados por uma pessoa que quer se modificar são compostos primariamente por preconceitos e juízos de valor, e atravessam especialmente o quesito da liberdade. Quão livre pode ser uma pessoa para com seu corpo? Modificações corporais extremas não seriam liberdade em *excesso*?

O perigo das modificações corporais não se encontra no risco cirúrgico ou em quaisquer outros riscos que violem a integridade corporal; a violação está exatamente na proibição do sujeito para com seu corpo, negando-lhe seu direito sobre si mesmo. Por um lado, privar o sujeito de se modificar se enquadra como uma proteção de sua integridade; por outro, tal privação se configura, por si mesma, como uma violação, na medida em que retira do sujeito sua posse sobre sua integridade. A questão que fica é: se o sujeito não pode

agir sobre sua integridade, então quem pode? Quem pode se dispor de seu corpo?

O ato de modificar o próprio corpo confere legitimidade a quem o faz, na medida em que o sujeito escolhe a modificação que deseja, efetuando-a a partir de uma experiência simbolicamente construída. A autonomia para modificar o próprio corpo desestabiliza uma estrutura biomédica que se propõe a controlá-lo e a moldá-lo. A medicina moderna estipula quais são as modificações possíveis para cada corpo; quais são as modificações socialmente aceitáveis e repulsivas; quais estão dentro da normalidade e quais são personificações demoníacas. Pela apropriação do corpo, desestabiliza-se a concepção biomédica de humanidade e suas operações de tutela:

> A autonomia corporal, diante das imposições jurídico-institucionais é uma construção subjetiva, inserida em um contexto social e que sofre influência de inúmeros fatores, saberes e poderes. Ao mesmo tempo que o corpo se encontra diante de inúmeras restrições, existe a contingência da transformação do mesmo por técnicas e saberes específicos, como os da *bod mod*. (Melo, 2019, p. 45-46)

Enfrentando a constante deslegitimação de suas atividades profissionais, modificadores acabam por enfatizar a assepsia e a higiene em seus ambientes de trabalho. Ao longo dos anos, houve um processo de profissionalização das práticas de modificação corporal (Martin, 2014). Segundo Braz, se, antes, tatuagens eram realizadas em porões considerados insalubres, com decorações características de estilos punks e underground, atualmente as tatuagens passaram a ser realizadas em estúdios com determinada estética de higiene,

com certificado de biossegurança e protocolos de esterilização. Souza (2020) também se atenta a esse processo de institucionalização da tatuagem, concomitantemente à sua mercantilização. Quando a tatuagem começa a ser realizada de forma institucionalizada, isto é, a partir de regulamentações, protocolos de biossegurança, contratos e termos de consentimento, observa-se uma burocratização dessa prática de modificação paralela a uma legalidade perante o estado.

Essa regulamentação sanitária qualifica-se como herança da medicina social, desenvolvida como prática higienista em fins do século XVIII. Neste período, observa-se o que Foucault chama de *polícia médica de estado,* ou seja, um fortalecimento da contagem de mortes em hospitais e asilos, de registros de causas de mortalidade, de estudos sobre epidemias e endemias, de padronizações de práticas médicas e universitárias. Os locais de transitoriedade do contexto urbano sofrem uma higienização e sanitarização, focada não apenas na eliminação de doenças contagiosas como também na exclusão de indivíduos que não deveriam, pela lógica do estado, existir no horizonte citadino das elites. Assim, indivíduos estigmatizados por sua cor, classe, sexualidade, identidade e inscrições, dentre outros marcadores, tornam-se alvo dessa periferização, de maneiras diferentes conforme seus respectivos processos de estigmatização. Assim descreve Foucault sobre esse esquadrinhamento sanitário:

> O poder político da medicina consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto e fixar, assim, a sociedade em um espaço esquadrinhado, dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanente e controlado por um

> registro, tanto quanto possível completo, de todos os fenômenos. (Foucault, 2001a, p. 89)

Antes focada no corpo individual, a medicina social passa a se ocupar do corpo urbano, metropolitano, dos sistemas de saneamento básico, da pureza do ar, da legitimidade de execução de procedimentos considerados médicos. A cidade é medicalizada, não somente o corpo. É dessa forma que as noções de salubridade, assepsia e biossegurança ganham corpo.

Esta medicalização surge na segunda metade do século XVIII com a biopolítica. Se a disciplina se voltava ao indivíduo em seu individualismo corporal, a biopolítica se volta ao indivíduo em sua amplitude global. O conceito de *população* aparece, nesse período, como definidor dessa nova técnica de regulamentação. Foucault compreende que o crescimento populacional na europa demandou a emergência da biopolítica como uma técnica de poder capaz de regulamentar as massas, como vimos, promovendo o controle massivo do corpo individual e do corpo social.

Há discordâncias em relação a essa causalidade, como argumenta Silvia Federici. Para a autora, não foi o crescimento populacional, mas sim a *crise* populacional dos séculos precedentes que fez com que a biopolítica surgisse *para* incitar o crescimento populacional através do controle da natalidade e da sanitarização. A caça às bruxas promovida pela Inquisição visava o controle sobre a capacidade reprodutiva de pessoas designadas mulheres, de modo que as taxas de natalidade fossem determinadas pelos interesses estatais. Como escreve Federici (2017, p. 174), "a principal iniciativa do Estado com o fim de restaurar a proporção populacional desejada foi lançar uma verdadeira guerra contra as mulheres, clara-

mente orientada a quebrar o controle que elas haviam exercido sobre seus corpos e sua reprodução". Muito por isso, após a bruxaria, a segunda maior sentença atribuída a pessoas designadas mulheres seria o infanticídio. A biopolítica não surge *a partir* do nascimento do conceito de população, mas *produz* as condições para o seu nascimento. A biopolítica produz a população que se propõe a regular.

Assim, com a emergência da população, questões como mortalidade, natalidade, fertilidade e demais estatísticas sociais delineiam o fortalecimento de instituições asilares, especialmente as psiquiátricas, carcerárias e escolares. Tais questões deixam de ser elementos individuais do corpo e passam a compor a população. A biopolítica, para Foucault (2005, p. 293), "lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder". Um problema, segundo Federici, excelente para as governanças do estado, na medida em que são criadas por e para elas. Visando o controle de epidemias e endemias, a biopolítica busca, em âmbito global, regular a vida. Fomentam-se práticas de higiene pública, saneamento básico, medicalização da população e padronização de técnicas corporais centradas no cuidado – e no controle – de si. O estado penetra a esfera privada, determinando os hábitos cotidianos de higiene, de estocagem e ingestão de alimentos, da vida sexual – combatendo as temidas doenças venéreas, tão associadas à loucura, vale lembrar, categoria em que as automutilações são inseridas; e controlando as práticas sexuais –, da rotina de trabalho até o período ideal do sono. Ocorre uma regulamentação da vida e também das práticas de inscrição corporal.

Modificadores que não seguissem os protocolos de higiene de instituições médicas – alicerçadas no estado, sempre – não possuiriam legitimidade para exercer suas atividades e sofreriam punições. A fim de ser socialmente aceita, a tatuagem teve de se submeter a certa forma de conceber o corpo, o indivíduo e as instituições governamentais. O resultado dessa institucionalização, escreve Souza (2020, p. 179), "é a intervenção do Estado por meio de dispositivos legais que regulam os espaços de sua produção". Assim, ao mesmo tempo que são reconhecidos pelas instituições governamentais, os espaços de modificação corporal são vigiados e regulamentados por elas.

O conceito de biossegurança é central no processo de proibição de modificações corporais. Antes de nos aprofundarmos, Mary Douglas traz apontamentos interessantes sobre o que está por trás das técnicas ocidentais de higienização do corpo. "Qualquer estrutura de ideias é vulnerável nos seus limites", escreve Douglas (1991, p. 90), e isso não seria diferente com o corpo. Os orifícios corporais são estes limites. Das narinas aos ouvidos, da boca aos genitais, do ânus aos poros, escapam suor, saliva, urina, fezes, cera e tantas outras secreções submetidas a constantes processos de higienização e encobrimento. A saliva deve ser retida na boca, urina e fezes são segregadas aos banheiros (que, por sua vez, são mergulhados em produtos químicos que disfarçam os odores e que encaminham os excrementos para fora, ou para debaixo, dos centros urbanos), a cera não deve estar aparente no exterior dos ouvidos (tampouco os pelos, sinal anti-higiênico), o suor deve ser encoberto em textura e odor por cosméticos (desodorante, hidratantes etc.).

A lógica que se percebe nessas dinâmicas é que, se o corpo deve ser constantemente higienizado e perfumado (ou

neutralizado em termos de odor), então parte-se do pressuposto de que ele é inerentemente poluído. A maneira como lidamos com os orifícios corporais, em seu estatuto de fronteiras, revela uma corporalidade impossível: é neutralizada antes mesmo de se materializar. O corpo é submetido a técnicas de intervenção de sua própria corporalidade. Se, conforme Douglas (1991, p. 86), "todas as experiências que os homens têm de estruturas, de margens ou de fronteiras são um reservatório da sociedade", então devemos questionar: o que a maneira como lidamos com as fronteiras corporais diz sobre a sociedade ocidental moderna? É nesse momento que a biossegurança, a assepsia e a medicalização surgem como analisadores.

A biossegurança é definida por França (2008, p. 55) como um "mecanismo de segurança da vida criado para controlar os riscos advindos ou que possam advir do laboratório tendo em vista a proteção dos trabalhadores e do ambiente externo". A promoção da biossegurança objetiva, portanto, evitar riscos de vida no curso dos procedimentos de inscrição, garantindo a integridade física – algo similar, talvez, à noção cristã de sacralidade corporal. Pode-se perceber a biossegurança na delimitação de um espaço específico – institucionalizado – para tatuar, na estética higiênica dos estudos de modificação corporal – certas vezes, assemelhando-se mais a consultórios *médicos* do que a estúdios artísticos.

A ênfase na assepsia se destaca como um esforço de legitimação da prática profissional, presente no mundo das modificações desde a década de 1970 e se intensificando na década de 1990, juntamente com uma maior profissionalização do universo das modificações. Souza se refere a uma sedentarização das modificações corporais, especialmente da tatuagem, ocorrendo primeiro nos EUA e se estendendo a

outros territórios, como o Brasil. Esse processo de sedentarização contrasta com práticas ambulantes de modificação, como tatuagens realizadas em espaços públicos e ao ar livre, em eventos de grande alcance, ou em espaços esquivos à fiscalização biomédica e da vigilância sanitária.

Com a sedentarização, há uma filtragem das práticas de modificação legitimadas e uma dicotomização entre as práticas legitimadas e as condenadas pelo estado. "A normalização empreendida sobre a tatuagem profissional, realizada nos estúdios, foi afirmada a partir da anormalidade das tatuagens realizadas por outros sujeitos, em outros espaços", escreve Souza (2020, p. 224). A divulgação de pomadas cicatrizantes e recomendações para que a modificação tenha uma qualidade *aprimorada* ou mais *segura* se tornam frequentes em estúdios profissionais. Além de produtos e recomendações, os modificadores apresentam os riscos das modificações, como alergias, infecções, contaminações etc. A partir disso, Braz aponta para um processo de medicalização das modificações corporais, visando sua legitimação social:

> A importância da esterilização e da assepsia aparece muito nas falas dos/as adeptos/as ou profissionais do universo da body modification. A limpeza do local de trabalho ou de realização de intervenções e/ou performances é sempre ressaltada. Um estúdio "decente" ou "de qualidade" seria aquele no qual os profissionais, além de se preocuparem com medidas de segurança e higiene, se disponibilizariam a informar os clientes acerca dos procedimentos utilizados. (Braz, 2006, p. 71)

A questão do *meio* também impacta o quesito da biossegurança. Em seu trabalho de campo, França entrevistou profissionais modificadores sobre a questão do risco e da

biossegurança. Segundo eles, o risco estaria na feitura de modificações com profissionais de fora do meio, quando as práticas não estariam "inseridas na ritualidade que lhe é singular" (França, 2008, p. 56). O meio das modificações assegura a segurança na manipulação no corpo. Desse modo, médicos e profissionais da saúde que estivessem de fora do meio das modificações não poderiam, segundo essa lógica, garantir a segurança do corpo a ser modificado.

Isso não significa que modificadores negligenciam procedimentos de higienização, esterilização de instrumentos e técnicas de aplicação de anestesias, muito pelo contrário. As entrevistas de França (2008, p. 58) mostram como a biossegurança é inevitável no mundo das modificações corporais, a exemplo do depoimento de André Meyer: "[...] é inevitável que a biossegurança seja prioridade nesse mercado. [...] A gente precisa vender um trabalho que não prejudique a pessoa futuramente, né? Nem no próprio serviço. [...] Para profissionais, isso é fundamental". O problema é quando os discursos midiáticos, ao criticarem a falta de assepsia de certas práticas de modificações corporais, descrevem os modificadores "ora como *bad boys* a serem evitados, ora como inconsequentes despreparados" (Souza, 2020, p. 182). Ou seja, ou pessoas tatuadas seriam criminalizadas por suas modificações, ou a prática de tatuagem – e, por extensão, de modificações mais extremizadas, como escarificação, *branding*, implantes subcutâneos e afins – seria considerada um crime, pelo distanciamento do campo médico. E isso, como exposto, não vem ao caso.

A discussão que busco trazer sobre a sanitarização das modificações não deve ser confundida com um incentivo a que estas passem a ser realizadas exclusivamente em ambientes ao ar livre, ou sem os instrumentos recomendados

pelos modificadores com seus certificados de biossegurança. Não é sobre esse julgamento de valor do qual se trata este debate. Trata-se, por outro lado, da indissociabilidade entre a higienização biomédica e a regulamentação governamental. O estado, por suas instituições jurídicas e médicas, vigia as práticas de modificação corporal e as orienta conforme suas próprias normas, impossibilitando que pessoas modificadas e modificadoras tenham autonomia sobre seus corpos e práticas, tendo em vista a literalidade do termo *vigilância sanitária*. Trata-se, em suma, de uma vigilância institucional estatal; trata-se de uma governança corporal.

A discussão sobre a maneira mais adequada e segura de realizar determinadas modificações entra no campo dos juízos de valor, que contém julgamentos morais atravessados pela cultura e pelos valores que agregamos às instituições que nos rodeiam. Se eu ficar doente, irei a um hospital, pois fui ensinado, ao longo de minha vida, que o hospital é o lugar aonde devo ir para ser devidamente tratado. Todavia, isso não anula o fato de que, em outros territórios, com outros atravessamentos culturais, uma instituição médica privada ou pública não é onde um indivíduo adoecido recorre para se tratar. Nenhuma destas duas perspectivas, dessas duas formas de se constituir subjetivamente em sociedade e de atribuir certo conjunto de valores a diferentes instituições sociais, se anulam. Ambas devem ser pensadas de acordo com seus respectivos territórios, suas respectivas culturas e momentos históricos. Assim, retornando da analogia, a maneira como aprendemos a nos modificar diz respeito ao contexto cultural, ao tempo histórico, ao território e à origem social no que tange a uma série de marcadores sociais da diferença. Independentemente disso, não se pode negar a indissociabilidade entre as técnicas de higienização e o controle estatal.

Justificar a criminalização das modificações corporais pela dificuldade técnica é um exercício sem fundamentação lógica, e que contrasta com outras inscrições cuja dificuldade técnica é ainda mais profunda, mas que, por terem legitimidade médica e por não serem estigmatizadas, são socialmente aceitas. A dificuldade técnica das modificações corporais surge somente quando sua proibição é conveniente. Resta-nos, assim, a questão do impacto social.

Impacto social e colonialidade do saber

Anulando o fator da dificuldade técnica, resta o impacto social. Para Sprague, a reação social suscitada por uma modificação lhe confere normalidade ou radicalidade. As modificações corporais extremizadas ameaçam discursos homogeneizantes sobre o corpo. Melo (2019, p. 57-58, grifo meu) não distancia o corpo dos dispositivos políticos, posto que a ordem política "possui uma *ordem corporal* formalizada em discursos que delimitam os usos possíveis e lícitos sobre o corpo, assim como quem é passível de intervi-lo". A estigmatização de pessoas modificadas, associando-as à criminalidade, que, por sua vez, tem por substrato uma desumanização, reflete um cenário político e cultural que exalta certa corporalidade em detrimento de outras; exalta certos cuidados do corpo e pune outros.

Em seu trabalho de campo, Braz percebeu a estigmatização constante à qual pessoas modificadas estão submetidas. Os relatos variam desde ser parado na rua por pessoas em decorrência da aparência, receber olhares de estranhamento e comentários jocosos e sofrer uma revista policial, a partir da associação das modificações corporais com a criminalidade, o que se agrava quando o corpo em questão possui

marcadores estigmatizados de raça, gênero e classe. Esse cenário retrata a formação de identidades sociais virtuais específicas para pessoas com modificações extremizadas. Não é tanto a criminalização da prática profissional de modificadores que criminaliza, por extensão, pessoas modificadas, mas a necessidade de o estigma ser justificado.

Já vimos que o estigma e a normalidade coexistem, necessitam um do outro. Pela estigmatização do outro, o normal ratifica sua normalidade. É preciso que alguns símbolos sejam eleitos para a discriminação em prol de que a suposta naturalidade da normalidade seja sustentada. Novamente, a humanidade vem à tona, agora no campo jurídico.

A categoria de *ser humano* foi elaborada como um universalismo, porém se referindo a um pequeno grupo de pessoas. Um importante elemento para se complexificar a noção de humanidade é pelos *direitos humanos*, questão problematizada por Lander – no Brasil, o jargão "direitos humanos para humanos direitos" expressa bem essa questão. Os direitos humanos são efetivos no caso de pessoas que se modificam, pensando tanto no campo da dificuldade técnica quanto no do impacto social? Pessoas modificadas possuem direitos enquanto plenamente humanas, apesar de serem sujeitas a criminalizações – e demonizações e patologizações? De quais pessoas modificadas estamos falando?

Como escreve Lander (2005, p. 11), a declaração dos "direitos universais de todos os seres humanos [serviu] como um passo exatamente para negar o direito à maioria deles". Percebe-se a sistematização de exclusões, cunhadas, por mais contraditório que seja, na ideia de universalidade humana. A história é universal, porém escrita por poucos. Trata-se do apagamento de narrativas, tradições e imaginários de uma infinidade de sociedades e comunidades, de

realidades colonizadas, de existências corporais diversas no campo do gênero e do desejo e da capacidade, de modo que apenas uma história seja contada, configurando um metarrelato (Lander, 2005). Como pensar os direitos *universais* se eles se calcam somente em uma única perspectiva?

Ao lado do conceito de humanidade, está o de cidadania. O que significa ser cidadão, sujeito de direito? A conceituação da *cidadania* ocorre mediante o que Castro-Gómez chama de *invenção do outro*: para que uns sejam sujeitos de direito, outros não podem sê-lo. Para que uns tenham direito, outros não podem ter. O autor segue:

> A função jurídico-política das constituições é, precisamente, *inventar a cidadania*, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governamentabilidade. [...] A aquisição da cidadania é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges, escravos, índios [sic], homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da "cidade letrada", reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e à terapia por parte da mesma lei que os exclui. (Castro-Gómez, 2005, p. 173)

À questão da humanidade, Maldonado-Torres traz o conceito de *colonialidade do ser*, que possui como características primárias a desumanidade e a invisibilização. A colonialidade do ser surge em meio a discussões sobre a colonialidade do poder. Se, concomitantemente à colonialidade do poder, há também uma colonialidade do saber, inferindo na pro-

dução e (des)legitimação de conhecimento, histórias e percursos, então há, também, uma colonialidade voltada ao ser, voltada à "experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem" (Maldonado-Torres, 2007, p. 128, tradução minha). É algo também expresso por Silvia Rivera Cusicanqui, ao escrever sobre uma *economia política do conhecimento*. A ideia de experiência vivida é cara aqui, pois ultrapassa os efeitos da colonialidade na subjetividade e na produção de conhecimento, naquilo que se afirma ser ou não ciência. Experiência vivida diz respeito à ontologia do ser, ao corpo. Trata-se da análise existencial dos impactos da colonialidade no indivíduo, fazendo uma interlocução entre a organicidade, a história e a existência em sua esfera carnal.

Desse modo, ao colonizado não se pergunta se 'é humano?', e sim 'é *realmente* humano?'. Maldonado-Torres chama esta ótica de ascetismo misantrópico, sendo a palavra misantropia referente ao ódio ao humano – mas a quais humanos? Por esse ódio, a soberania colonial, permeada pela colonialidade em todo um antro de discriminações estruturais, exclusões e 'cídios' (epistemicídios, ecocídios etc.), promove a dispensabilidade de corpos desumanizados.

A colonialidade do ser produz o que Maldonado-Torres chama de diferença ontológica colonial, que seria a diferença entre aquele tido como ser, o Humano, e aquele tido como abaixo do ser, o Outro. Encontramos dificuldade em se pensar nos direitos humanos como direitos propriamente universais. Deve-se problematizar a universalidade dos direitos humanos ao dizer que eles se tornaram a linguagem do progresso e da emancipação. O progresso e a emancipação, por mais unidos que possam parecer, são bastante dissonantes. O que é progresso para uns pode significar subalternização para outros, e o que é emancipação para

outros pode significar perda de poder para uns. A noção de *ordem e progresso* reflete os conflitos entre a emancipação e o progresso, este último atravessado sempre pelo exercício do controle social. Pela disciplinarização dos corpos, a ordem se instaura e, com ela, a noção de desenvolvimento e progresso; a qualidade utilitarista da disciplina surge como raiz do progresso, solicitando a uniformização em prol da produtividade, ceifando as anomalias para evitar que a fábrica social se contamine. O progresso requer a docilização dos corpos, pois indivíduos revoltados com a ordem não defenderiam o progresso da sociedade. Agora, questionamos: progresso para *quem*?

A perspectiva anarquista de Goldman traz algumas considerações sobre a noção de progresso, quando se questiona a centralidade que o estado se outorga no que diz respeito ao desenvolvimento da humanidade. O que seria esse progresso? No desenvolvimento de tecnologias de captação de água, de utilização do fogo, de aprimoramento de ferramentas agrícolas, na arquitetura e em demais esferas da vida, qual foi o papel do estado e de suas instituições? Em que medida a autoridade e a governança contribuíram para as descobertas da humanidade? Para a autora, em nenhuma. Em suas palavras, "é sempre o indivíduo quem realiza o milagre, geralmente a despeito das proibições, das perseguições e da intervenção da autoridade, tanto humana quanto divina" (Goldman, 2007, p. 30). Portanto, Goldman propõe uma mudança de perspectiva: em vez de questionar qual regime político, qual modelo de governo e qual organização social mais beneficiariam a humanidade, devemos questionar se um governo, um estado, seria efetivamente benéfico.

Além disso, também questionando a ideia de progresso, Graeber afirma que não há nada de especial na europa oci-

dental. No século XV, em comparação a territórios e culturas não-ocidentais, a europa até que estava bem estagnada; por exemplo, nos estudos de astronomia e matemática. O que proporcionou a predominância da europa ocidental sobre demais nações e territorialidades e, com isso, o genocídio das mesmas, foi sua localização vantajosa, que possibilitava uma navegação mais ampla:

> A bonança resultante e a vantagem demográfica de ter terras onde colocar o excesso de população foram elementos fundamentais para os sucessos subsequentes das potências europeias. A partir daí, será possível fechar a indústria têxtil indiana (muito mais eficiente) e criar espaço para uma revolução industrial e, de modo geral, saquear e dominar a Ásia de tal forma que, em termos de tecnologia, principalmente industrial e militar, a Ásia será deixada para trás. (Graeber, 2011, p. 58, tradução minha)

A noção de progresso, comumente voltada ao conceito de paz, é movida exatamente por seu antônimo: a guerra. Para Maldonado-Torres (2007, p. 138, tradução minha), o racismo e a colonialidade, e, com isso, as opressões coloniais contra corpos contranormativos, são compreendidos como a "radicalização e naturalização da não-ética da guerra". Se a guerra se define como a prática de eliminação e escravização de indivíduos e povos contrários àquele que guerreia, então o racismo, a LGBTIfobia, o capacitismo, enfim, as práticas de subjugação, discriminação e segregação cotidianas são guerras em curso. "A concepção moderna do mundo está altamente relacionada com a ideia do mundo sob condições de conquista e guerra" (Ibidem, p. 139, tradução minha), e segue:

> *De fato, da maneira como articulo a noção aqui, a colonialidade do ser refere-se à normalização de eventos extraordinários que ocorrem na guerra*. Enquanto na guerra há violação do corpo e morte, no inferno do mundo colonial a morte e a violação ocorrem como realidades e ameaças diárias. (Ibidem, p. 148, grifo do autor, tradução minha)

A naturalização da violência contra corpos colonizados é atributo da colonialidade do ser. Corpos contranormativos, submetidos ao jugo colonial, estão constantemente ameaçados em um campo minado de estigma e segregação, originado na lógica da guerra, como pensou Kropotkin. Sendo a guerra filha do estado, seria este realmente um alicerce do indivíduo? O indivíduo, ao contrário do que se pode pensar, não gira em torno do estado. O indivíduo não depende de uma organização governamental para existir, tampouco para se desenvolver e aprimorar em seu meio. No mais, foram os estados modernos que ceifaram as tecnologias criadas pelas pessoas, ao exterminar tantos povos e imaginários, tantos idiomas e culturas, e tantas expressões corporais.

> As maiores batalhas já travadas pelo homem foram contra obstáculos e prejuízos artificiais que ele próprio se impôs e que paralisam seu desenvolvimento. O pensamento humano sempre foi falseado pelas tradições, pelos costumes, pela educação enganadora e iníqua, dispensada para servir os interesses daqueles que detêm o poder e gozam de privilégios; ou seja, pelo Estado e pelas classes proprietárias. Esse conflito incessante dominou a história da humanidade. (Goldman, 2007, p. 31)

Nesse cenário, a ideia de progresso, tão presente quando se pensa em direitos humanos, acaba por gerar mais proble-

mas do que soluções. A própria noção de direitos humanos, cunhada em solo e por vozes ocidentais, se fundamenta em uma ótica individualista, que não compreende a relação do sujeito com a natureza, e que instaura a separação humano/animal, sociedade/natureza, civilização/selvageria, normal/patológico. Fundamenta-se não na individualidade de cada ser, não em sua singularidade, mas sim na uniformidade. E a uniformização é ameaçada diante de modificações corporais extremizadas.

Comumente se traz a noção de liberdade quando se fala em direitos humanos. O anarquista alemão Max Stirner questiona a busca pela liberdade ao pensar sobre a luta por *certas* liberdades. Há liberdades que parecem se chocar; há muitas liberdades, mas seriam elas liberdades ou diferentes maneiras de se instaurar diferentes leis? "O desejo de uma *determinada* liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova *dominação*", escreve Stirner (2004, p. 130, grifo do autor). Quando a liberdade se associa exclusivamente à concepção unívoca do Humano, esta se torna liberdade *Humana*, deixando de ser efetivamente liberdade. Torna-se a imposição de uma lei. No caso, a lei humanista por meio da qual os direitos humanos encontram legitimidade.

É com o humanismo e seu eurocentrismo que a noção contemporânea e política de humanidade se justifica. Inspirada nas revoluções do século XVIII, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 pressupõe que, independentemente de governos, de momentos históricos e de territorialidades, a humanidade é categoria universal, tendo a liberdade e a igualdade como principais pilares. No seio dessa humanidade, reside um ideal de corpo. No entanto, ao mesmo tempo que a Declaração institui a humanidade universal, institui, também, o estado que a contempla; institui,

também, a soberania governamental em relação à liberdade e à igualdade dos seres humanos. Se os direitos humanos são criados pela Declaração dos Direitos Humanos, quem os cria se outorga o poder de determinar os limites da humanidade, tal como os limites do corpo, de quais corpos devem ser protegidos na guerra, e quais devem ser enviados para a guerra. Um corpo enviado à guerra é sujeito, também, a modificações corporais. A universalidade dos direitos humanos acaba por universalizar, também, a categoria de humanidade, promovendo a hegemonização de nações, culturas, corporalidades e modos de ser e de viver. A hegemonização ocidental do globo produz um "universalismo normativo [que] decaiu em imperialismo global" (Douzinas, 2016, p. 211).

Os direitos humanos, para Douzinas:

> são dados às pessoas em virtude de sua humanidade e não por serem membros de algum grupo, então os refugiados, os imigrantes *sans papier* e os prisioneiros da Baía de Guantánamo e de outros centros de detenção têm pouca ou nenhuma proteção legal, porém deveriam ser seus principais beneficiários. (Idem)

Assim, cabe questionar: quem é o humano da Declaração dos Direitos Humanos? Este humano é esvaziado: não possui cor, identidade de gênero, sexualidade, corpo, religiosidade, origem, tampouco inscrições. Mas é branco, cisheteronormativo e endossexo, sem deficiências, cristão, europeu e *puro*. A essência humana é ao mesmo tempo vazia e excessiva, o que entra em conflito com o humano empírico, concreto, que goza propriamente dos direitos humanos: "demasiadamente homem: abastado, heterossexual, branco, homem urbano, que condensa na sua pessoa a dignidade em abstrato da hu-

manidade e as prerrogativas reais de pertencer à comunidade dos poderosos" (Ibidem, p. 212). Diferentes autores compreendem os marcadores sociais que determinam, por lentes institucionais e históricas, a veracidade da humanidade, tal como a desumanidade do Outro. Os marcadores da cisgeneridade, da endossexualidade e das deficiências ainda são pouco nomeados nestas definições, porém afirmo que eles estão implícitos nas caracterizações do sujeito universal moderno.

A estigmatização *demanda* sua justificação, e não o contrário. Pessoas modificadas são estereotipadas como criminosas. Não interessa se elas realmente o são, posto que a caracterização de um sujeito como criminoso requer a análise do código penal da sociedade à qual ele pertence, e não só a análise como uma crítica às formulações de criminalização; posto que sua caracterização é atributo do militarismo e do autoritarismo dos estados modernos; posto que a existência da criminalidade, em suas estatísticas e prevalências, demanda que tracemos o histórico de marginalização de segmentos sociais, de desigualdade social, de negligência institucional. Não tenho esse intuito aqui, correndo o risco de sair do escopo da investigação. O que me interessa é compreender que, antes que um crime seja efetivamente comprovado, antes que a prática profissional de modificadores seja levada a tribunal, a pessoa modificada, por si mesma, é simbólica e empiricamente considerada como uma potencial criminosa.

A humanidade é intrinsecamente excludente, assim como seus direitos, e a jurisprudência atua (in)justamente em prol dos direitos "humanos". A lei, produzida e representada pelas instituições legislativas, somente imobiliza "os costumes vantajosos à minoria dominadora, e a autoridade militar encarrega-se de assegurar-lhe poder" (Kropotkin, 2005, p.

171). A lei sacraliza, em termos veementemente cristianizados, o poder soberano sobre o corpo e a propriedade. Assim, a lei atua para garantir a exploração das massas. A partir disso, Kropotkin (2005, p. 181) nos agracia ao escrever que "o único uso que se pode fazer de todas as Leis relativas à organização do governo é atear-lhes fogo com grande alegria"!

Não só se restringe a prática da modificação, como se a proíbe em sua totalidade, tendo em vista que nem profissionais da saúde se mostram capazes de exercê-la. O resultado dessa proibição é o discurso de que pessoas modificadas não devem existir, de que devem ser segregadas. Pela colonialidade do ser, que diz respeito aos atravessamentos da colonização na constituição do indivíduo enquanto tal, compreende-se que a modernidade apresenta um sujeito ideal como espelho do humano vitruviano, como exposto; há o Humano com 'h' maiusculo, universalizado como Uno, e há indivíduos Outros. A colonialidade do ser diz respeito aos impactos do colonialismo na constituição do indivíduo enquanto tal, e podemos pensar em constituição corpórea. Dessa forma, corpos cujas inscrições não refletem às do sujeito universal moderno são submetidos a processos disciplinares, a normatizações e investidas institucionais e sociais em prol de sua normatização.

Podemos pensar que pessoas com modificações extremizadas sofrem um processo de outremização, tal como pontuado por Morrison, na medida em que são desprovidas de parcelas de humanidade, conforme os impactos sociais de seus marcadores; são excluídas do convívio social de aceitabilidade e relegadas a outros considerados marginais; são submetidas a técnicas correcionais e a capturas institucionais, sujeitas a normatizações. Configura-se, a partir disso, uma *colonialidade corporal*.

Todos esses processos sofrem afetações por marcadores de raça, classe, gênero, origem familiar, territorialidade, pertencimento social, dentre outros, tendo em vista as intersecções que permeiam os marcadores de estigma. Com essas asserções sobre criminalização, não digo que todas as pessoas modificadas passam pelas mesmas experiências de estigma, até porque tais experiências dependem do contato que elas tiverem com o mundo, do contraste entre o estigma e o que se considera normal, e este contato ocorre de maneira individual. Todavia, tendo em vista o histórico de criminalização das práticas e da posse de modificação corporal, argumenta-se que existe, sim, um enredo discriminatório contra pessoas cujas inscrições corporais são consideradas bizarras, extremas e antinaturais, e que uma das ramificações deste enredo é a associação das inscrições com a criminalidade. A jurisprudência opera, nesse sentido, para segregar pessoas modificadas e higienizar indivíduos com corporalidades contranormativas. No caso, a jurisprudência possui também um aporte biomédico. A jurisprudência e a medicina não estão distantes.

Patologização: as automutilações

Sabemos como o corpo moderno é concebido como uma instância exterior ao sujeito, como um outro por si mesmo. O caráter simbólico do corpo é substituído pelo caráter técnico, artificial, conferindo-lhe um preço e uma demanda mercadológica. "O corpo é assim decomposto em peças, submetidas à razão analítica" (Le Breton, 2007, p. 71), que se voltam às pesquisas biomédicas, à farmacologia, aos transplantes e aos estudos universitários anatômicos. Sem a transformação do corpo em objeto, não seria possível prover ao indivíduo as tecnologias modernas relativas ao corpo.

Por essa lente analítica, criam-se teorias sobre o corpo, sobre o que fundamenta diferentes conformações fisiológicas e constituições subjetivas. A estigmatização precisa ser propriamente fundamentada, e surgem teorias sobre o estigma, sobre a associação de certa característica corporal a uma falha de caráter ou da falha de caráter a certa história de vida, certa falta durante a infância, certo conjunto de traumas psicológicos etc. Busca-se justificar cientificamente o motivo pelo qual tal indivíduo inscrito é delinquente ou louco, ou pelo qual o delinquente/louco realiza determinadas inscrições.

Sendo assim, um dos fatores do impacto social das inscrições corporais, em paralelo à criminalização, é a patologização (Pitts, 1999; Featherstone, 1999). A distinção feita entre as inscrições corporais consideradas modificações e as consideradas mutilações se baseia nos diferentes símbolos de estigma: tatuagens e piercings, por exemplo, são tidos como modificações corporais, ao passo que cicatrizes de cortes nos braços costumam representar automutilações. Percebemos, aqui, um forte efeito da estereotipização. Diferentes símbolos indicam diferentes estigmas.

Para Pitts, pessoas inscritas/modificadas são frequentemente estereotipadas não só como desviantes sociais e criminosas, mas também como potenciais automutiladoras – em detrimento de sua personalidade – ou como automutiladoras de fato – por conta de suas próprias inscrições. Em outras palavras, ou suas tatuagens e piercings indicam que elas também se mutilam, ou suas tatuagens e piercings são mutilações por si mesmas. E estamos falando de tatuagens e piercings, ainda consideradas inscrições leves no mundo da modificação corporal; quando se trata de branding, escarificação, implante subcutâneo, nulição e suspensão corporal, a associação das modificações à doença torna-se ainda mais estreita. O auto-ódio e o comportamento impulsivo são atributos relacionados a pessoas consideradas modificadas e/ou automutiladoras, como se compusessem um mesmo grupo (Pitts, 1999).

Cristiane Melo percebe a aproximação da modificação à esfera da doença. Uma de suas entrevistadas revela que, ao procurar um médico para fazer o *ear elf*, este lhe disse que ela devia procurar ajuda psicológica; outra relata que, após conversar com alguns médicos, disseram que ela era louca, que "era horrível, que eu ia ficar parecendo um bi-

cho" (Melo, 2019, p. 97) – verifica-se, aqui, o impacto da animalização. Verifica-se também o assoalho por meio do qual a concepção de loucura se estruturou, apesar das transformações do cientificismo: percebe-se a associação da loucura a uma sátira moral (Foucault, 1978), uma ofensa à civilização.

Quando se propunham a procurar médicos para realizar modificações corporais que somente médicos seriam legalmente habilitados a fazer, esses médicos acusavam seus clientes de "insanidade ou alguma patologia psicológica" (Melo, 2019, p. 98), além de não mostrarem conhecimento sobre como efetivamente operar os procedimentos. Em sua pesquisa sobre a história das modificações corporais no Brasil de 1980 a 1990, Angel (2015b, p. 12) também denuncia a associação entre "estética corporal à distúrbios mentais, insatisfações e um ódio de si e do outro". A modificação corporal, sendo concebida como indicativo de insanidade, também é imediatamente concebida como uma mutilação. A fronteira entre modificação corporal e automutilação torna-se difusa.

Observa-se uma volatilidade da fronteira entre modificações corporais e automutilações, tendo em vista que ambas as formas de inscrição trocam e trocaram de lugar em diferentes períodos históricos e dependendo do contexto sociocultural em que são analisadas (Angel, 2014). Tal como argumentei que o caráter extremo das modificações corporais se origina dos juízos de valor de quem o enuncia, pretendo argumentar que o caráter patologizado das automutilações depende, também, de juízos de valor.

Há dois pontos importantes a serem esclarecidos antes de entrar nessa argumentação: a questão do sofrimento psíquico e a comum tentativa de justificar a patologização das auto-

mutilações para, com isso, afastar as modificações corporais do patológico, legitimando-as. Vamos ao primeiro ponto.

Cabe explicar a razão pela qual não abordarei as possíveis motivações da realização de inscrições consideradas automutilações. Em geral, as hipóteses clínicas sobre tais motivações giram em torno do sofrimento psíquico. Conforme adentramos o campo de instituições médicas/psiquiátricas, a temática da saúde mental se torna um elemento impossível de não ser mencionado, mas de forma diferente. Embora anteriormente eu tenha discorrido sobre as motivações das modificações corporais, me ative não aos indivíduos modificados em si, mas à incompatibilidade entre os discursos do estado *sobre* tais indivíduos e os discursos *dos* indivíduos. Da mesma forma, não me concentro nas narrativas de pessoas consideradas automutiladoras, mas sim nos discursos médicos, institucionais e modernos *sobre* tais pessoas e as automutilações, de modo a identificar as contradições da ciência moderna e a consequente impossibilidade de universalizar discursos institucionais *sobre* automutilações.

Como já pontuado – e como será pontuado ao longo da investigação –, as motivações que subjazem a realização de diversas inscrições corporais, estigmatizadas ou não, são inúmeras, desde interesses meramente estéticos até intuitos espirituais. Tendo em vista a multiplicidade de inscrições e de indivíduos em seus respectivos contextos culturais e sociais, não busco analisar as motivações das inscrições, mas sim os discursos da aliança teológico-médico-penal sobre elas. Pensando, por exemplo, no campo da loucura, reformulo essa posição da seguinte forma: não me interessa a veracidade da loucura do outro (se o sujeito é "realmente um louco"), tampouco seu estado mental; me interessa a construção da loucura enquanto categoria institucional, os

usos da loucura pela jurisprudência biomédica, os processos de estigmatização do louco e seus impactos na estratificação social. Me interessam os discursos sobre a loucura, e não de fato o louco, pois essa pesquisa elenca o estado e suas instituições como objeto de estudo e não o indivíduo que por eles é estigmatizado. Dito isso, não entrarei no campo da saúde mental do indivíduo cujas inscrições são compreendidas como mutilações.

Sobre o segundo ponto, não tenho como objetivo *livrar* as modificações corporais do campo patológico, no qual se encontram as automutilações; não creio que a legitimação da sanidade de uma esfera possa ocorrer pela patologização de outra. Pelo contrário, procuro mostrar como essa patologização é, por si só, bastante questionável e dúbia. Para isso, abordarei as transformações que as concepções de automutilação sofreram no ocidente, para, em seguida, me aprofundar na concomitante patologização da modificação corporal.

Antes, porém, há um fator histórico e comumente associado às automutilações: o suicídio. Se desejo compreender a patologização das automutilações, não posso deixar de investigar a criminalização do suicídio e sua posterior transformação em doença, evidenciando o eterno vínculo entre o crime e a doença. Um primeiro e importante passo a ser realizado na discussão sobre a patologização das inscrições corporais é analisar como as categorias de automutilação e suicídio inicialmente não eram dissociadas, de maneira que indivíduos que se mutilavam fossem concebidos como suicidas e punidos em conformidade. A história dos discursos sobre automutilações e a história dos discursos sobre suicídio estão entrelaçadas. A dissociação entre a automutilação e o suicídio ocorreu em um cenário de disputa política, o que não deve ser ignorado. Este entrelaçamento histórico mostra

não só uma aproximação entre dois comportamentos patologizados como nos oferece um excelente exemplo sobre a complementaridade entre a jurisprudência e a medicina.

Reflexões sobre a automutilação e o suicídio

Antes de entrar na temática das automutilações, é preciso compreender o contexto de surgimento das instituições asilares em consonância com as instituições prisionais, ou com a ideia de correção. As técnicas disciplinares serão melhor abordadas aqui, considerando o delineamento da coerção e da institucionalização do trabalho como cura nas sociedades capitalistas.

Como explica Sarah Chaney (2017), há uma forte história de associação entre suicídio e automutilação. A designação de determinado comportamento autodestrutivo como *com intenção suicida* e *sem intenção suicida* nem sempre foi uma questão. Tais comportamentos foram, por um longo período, concebidos como a mesma coisa. A distinção epistemológica formal entre automutilação e tentativa de suicídio na literatura ganhou mais força somente nas últimas décadas do século XX, na medida em que se reconheceu que nem todos os comportamentos autolesivos tinham como objetivo a morte. Esse reconhecimento levou ao desenvolvimento de termos específicos para descrever comportamentos autolesivos distintos, como a diferenciação entre a automutilação deliberada não suicida (*nonsuicidal self-injury*), como consta no DSM-5 (APA, 2014), e as tentativas de suicídio.

A distinção entre possuir ou não ideação suicida, ou também entre a presença ou ausência da loucura, surge em um contexto jurídico bastante acirrado, apresentado por Georges Minois (1999), atuando como determinante no destino

institucional do indivíduo: ou seria criminalizado, encaminhado à prisão, ou seria patologizado, encaminhado ao hospital. Assim, a determinação de tal comportamento como *tentativa de suicídio* ou como *automutilação* definia o status do indivíduo perante o estado, expandindo a definição da automutilação para além de uma sintomatologia. Percebe-se a importância da intencionalidade de tal ato. Por isso, falar em autodestruição demanda uma análise também do suicídio, pois tentativas de suicídio e automutilações sem intenção suicida seriam ou alocadas no mesmo parâmetro diagnóstico ou sua separação possuiria implicações institucionais e políticas.

A separação entre suicídio e automutilação emerge em um contexto de crescimento das instituições asilares na europa no final do século XVIII, exigindo definições cada vez mais precisas da razão de internamento (Foucault, 1978). Mas definir a automutilação não foi e não é uma tarefa fácil. A distinção entre automutilação e suicídio dependia dos motivos pelos quais tal ato havia sido feito, ou seja, se continha intenção suicida ou não, e o tratamento direcionado aos indivíduos que se automutilavam baseava-se nessa distinção (Chaney, 2017).

Atualmente, temos diferentes categorias para pensar em comportamentos autodestrutivos com ou sem intenção suicida, mas, como será apresentado mais à frente, outras perspectivas contrariam esta separação, com suas respectivas fundamentações. Não vem ao caso questionar se automutilações possuem relação direta ou paralela com a ideação suicida, até porque a definição entre uma ação como movida ou não por intenção suicida muitas vezes não é decifrável e, para decifrá-la, teríamos que adentrar uma esfera subjetiva que foge ao escopo desta pesquisa. O que busco compreender é

a conexão da automutilação e do suicídio com a ideia de autodestruição. Para entender o papel das instituições médicas no quesito das automutilações, disserto sobre o processo de criminalização e hospitalização de comportamentos autodestrutivos, generalizadamente compreendidos como suicídio porém também englobando as automutilações.

O processo de categorização diagnóstica das automutilações ocorre em um cenário que ainda criminalizava o suicídio nos estados europeus. O suicídio foi concebido como crime até o final do século XIX na europa ocidental, e tal caracterização data de Roma Antiga, quando apenas aqueles considerados cidadãos livres possuíam a *liberdade* de se suicidar. Neste período, sendo servo, soldado ou pessoa escravizada, suicidar-se significaria uma afronta à propriedade privada, tendo em vista que tais sujeitos não pertenciam a si mesmos, mas aos seus soberanos – estes, sim, livres para se suicidar. Ainda que cometessem suicídio, os cadáveres de indivíduos escravizados seriam punidos publicamente, sendo expostos em praça pública e desmembrados, similarmente ao suplício.

A prática do suplício revela um "código jurídico da dor" (Foucault, 1987, p. 37), pelo qual o nível de dor do criminoso se equipara à gravidade de seu crime. Qualifica-se como prática ritualística, cerimônia de demonstração de poder soberano. O corpo do suicida, por exemplo, seria supliciado mesmo quando morto: enforcamento do cadáver, disposição em fogueiras, exposição dos corpos na estrada, desmembramento do cadáver, descarte do cadáver em valas comuns com carcaças podres de animais. Trata-se de demonstrar onde pende o poder a partir do corpo. "Um suplício bem sucedido justifica a justiça, na medida em que publica a verdade do cri-

me no próprio corpo do supliciado", escreve Foucault (1987, p. 63). O suplício é o ritual da soberania.

Elsa Dorlin nos apresenta outra faceta do suplício, que, embora não opere pelo fazer morrer soberano, diz respeito ao aniquilamento do indivíduo por suas próprias mãos – mas não de forma tão simples. A autora diferencia indivíduos que são relegados à morte, assassinados deliberadamente, supliciados, e aqueles aos quais, apesar de submetidos ao suplício, é concedido o *direito* de se defender da morte. Todavia, tal direito não realmente se exerce, pois a morte é iminente: o que muda é a ideia de possibilidade. Trata-se de poder se defender, poder driblar o fim, mas cada drible aproxima o acusado do fim. Pela noção de defesa, o indivíduo é levado a sentir que está matando a si mesmo; que seu aniquilamento se deve às suas escolhas, às suas capacidades motoras, psicológicas, e não a quem de fato o assassina.

O direito ao porte de armas, debatido por Dorlin, reflete o direito soberano de fazer morrer. Quem poderia usufruir desse direito, que se estendia também ao direito de matar? O porte de armas deliberado era conferido apenas a indivíduos considerados capazes de brandi-las, não apenas da forma correta, mas para os devidos fins: a proteção da monarquia, a manutenção da segurança da cidade – sendo segurança significante de ordem, falta de caos, ruas higienizadas de indivíduos considerados delinquentes e degenerados. Assim, a força protetora deteria o porte de armas, representando a justiça, a lei e o estado.

Portar armas significa, tal como no caso da legítima defesa policial, poder matar o outro com justificativas. Isso se reflete na larga proibição de posse de armas para pessoas escravizadas e indígenas entre os séculos XV e XIX, demonstrando a eficiência das práticas de resistência das mesmas.

"Ao longo de todo o período escravagista, o desarmamento dos escravizados foi acompanhado de uma verdadeira disciplinarização dos corpos para mantê-los indefesos, o que impôs a correção dos atos mínimos de marcialidade", escreve Dorlin (2020, p. 26). O armamento seletivo determina quais indivíduos têm a posse de si mesmos, de sua própria segurança, e quais não têm e dependem unicamente da vontade daqueles armados.

Por essa lógica, podemos fazer uma analogia ao saber-poder médico. Tal como alguns indivíduos se outorgam o direito de posse de armas, legitimando-se em frente ao estado e sendo legitimados por ele, outros adquirem tal legitimação em relação à posse do saber, dos usos de instrumentos apropriados pela medicina. Tal como a posse de armas para indivíduos negros e indígenas foi proibida nos períodos referenciados por Dorlin, indivíduos marginalizados no campo do saber, isentos de diplomações universitárias, não possuiriam o direito de realizar modificações corporais, sendo acusados de exercer ilegalmente a medicina.

Percebe-se como o direito à posse de armas, compreendido como o direito de se defender, diz respeito a um exercício de soberania, pois fala de quais corpos são legitimados enquanto soberanos. A posse de armas, para Dorlin, esteve vinculada à premissa da defesa da pátria, tal como o direito a instrumentos médicos associa-se à posse do saber. Os cidadãos poderiam se armar, pois, assim, poderiam proteger a nação; e os detentores do saber poderiam legitimar seu conhecimento pela exclusividade de suas práticas. A servidão à pátria promove a formação implícita de milícias cidadãs. Mas voltamos à questão: quem é considerado cidadão?

O direito à autodefesa se mescla com o direito à própria vida, trazendo de volta a questão do suicídio. A menção de

Minois ao contexto da antiguidade romana, analisando a subjugação dos servos, impedidos de se matar, aos soberanos, livres para se matar e detentores de suas próprias vidas e das de seus servos, remete à teoria da soberania de Foucault. A vida e a morte, nesse cenário, não se traduzem apenas como elementos orgânicos, mas políticos e subjetivos: a vida existe dentro de uma lógica de dominação e subordinação. A soberania é regida pelo princípio do deixar viver e fazer morrer: indivíduos que não se opõem e que se subordinam ao soberano são deixados em paz, enquanto aqueles que não se subordinam, ou cujas corporalidades, origens e quaisquer características contrariam a vontade do soberano, são exterminados. Pelo domínio sobre a morte, a soberania se estabelece como técnica de poder. Organismos que não são inteligibilizados como soberanos não são concebidos como propriamente vivos, mas como propriedades do soberano, sem *direito* à vida, tampouco à morte. Na medida em que "o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar" (Foucault, 2005, p. 286), o suicídio se apresenta como uma afronta a esse fazer morrer soberano, pois exerce o fazer morrer pelas mãos do próprio servo. Isso se reflete no caráter afrontoso do suicídio.

A partir do século XV, o suicídio passa a ser condenado pela igreja como pecado e tido como obra demoníaca, para além de afronta ao soberano. A demonização do suicídio perdura até o século XVII, quando este seria considerado "uma afronta ao Amor por si mesmo, ao estado e à sociedade" (Minois, 1999, p. 71, tradução minha). Tal como um crime, o suicídio ataca a lei do soberano, ataca-o pessoalmente, desafiando seu poder de fazer morrer. Assim, pessoas que tentavam se matar seriam punidas, caso não sucedessem na tentativa, tendo seus bens confiscados pelo estado; e, se

sucedessem, suas famílias receberiam a punição. No século XVIII, com a emergência da psiquiatria, ocorre uma cientificização do suicídio – e de comportamentos autodestrutivos como um todo, considerando a ambiguidade diagnóstica – e a noção de desequilíbrio mental passa a acompanhá-lo. Surgem dois vereditos a serem atribuídos ao indivíduo suicida: o *felo de se*, que o consideraria culpado por seus atos e o submeteria a punições jurídicas, e o *non compos mentis*, que não o culparia por alegação de insanidade e o sujeito não seria punido, apesar de direcionado a instituições asilares.

Isso ocorre por intermédio da loucura, fazendo cair por terra, gradualmente, a prática do suplício. Entre os séculos XVIII e XIX, na europa, o espetáculo da punição dá lugar a outra técnica punitiva. Se, antes, as punições de indivíduos julgados criminosos seriam realizadas em praça pública, agregando, na cena espetacular, confissões e torturas físicas, tal cena passa a ser vista como de teor primitivo e inadequado. No castigo-espetáculo, tanto o condenado quanto o carrasco refletiam o horror da punição, a carnificina.

A mudança percebida neste período não é o fim da punição, pelo contrário: esta não deixa de existir, mas é realocada. Não se encontra mais na praça pública, e sim no imaginário: "a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro" (Foucault, 1987, p. 13). O caráter físico da punição diminui diante do caráter moral. Assim, a criminalização ganha teor burocrático, não mais performático. Não se busca – diretamente – impor medo à população, mas passar uma imagem de correção. A instituição carcerária é, agora, correcional; deseja curar o desvio, adequá-lo à sociedade em vez de desmembrá-lo publicamente. E isso graças à inserção da loucura na jurisprudência.

Minois observa que o veredito *felo de se* era mais comum para indivíduos pertencentes a classes sociais mais pobres, enquanto o veredito *non compos mentis* era mais comum para aqueles com melhores condições financeiras. Além disso, existem muitos registros de suicídio na população menos rica, mas muito menos no clero e na nobreza (Minois, 1999). As famílias mais ricas tinham como ocultar a causa da morte de seus parentes suicidas para evitar que seus bens fossem confiscados. Da mesma forma, os membros do clero ou da nobreza podiam pagar pelo veredito *non compos mentis* e evitar a pobreza e o asilo. A posição social do sujeito determinava sua probabilidade de cometer crimes. Afinal, o soberano tem a capacidade de matar a si mesmo, em certa medida. O encarceramento do sujeito a instituições asilares não significava libertação; a autoridade do governo só seria exercida diretamente por outra instância que não a jurídica. Foucault se refere ao Hospital Geral, fundado em Paris em 1656, que recebia sujeitos acusados de haver tentado suicídio. Essa situação é ilustrada da seguinte forma:

> freqüentemente se encontra a menção: "Quis desfazer-se", sem que seja mencionado o estado de doença ou de furor que a legislação sempre considerou como desculpa. Em si mesma, a tentativa de suicídio indica uma desordem da alma, que é preciso reduzir através da coação. Não mais se condena aqueles que procuraram o suicídio: internam-nos, impõe-se-lhes um regime que é simultaneamente uma punição e um meio de impedir qualquer outra tentativa. (Foucault, 1978, p. 108)

O Hospital Geral, significante de instituições médicas, não se qualifica como uma instância meramente de saúde, mas como perpetrador da ordem. O Hospital Geral é uma "ter-

ceira ordem da repressão" (Ibidem, p. 57), regido pelo poder monárquico e caracterizado "quase na mesma situação de uma prisão", tendo em vista que as "regras nele impostas são em suma aquelas que a ordenação criminal de 1670 prescreve para a boa ordem de todas as casas de detenção" (Ibidem, p. 128). Não há tanta diferença entre o crime e a doença, afinal. Ao ser condenado ao Hospital, o louco não recebe apenas um tratamento para sua loucura, mas especialmente para sua desordem: passa a seguir um regime disciplinar, submetido a uma pedagogia da normalidade.

Analisando o código penal francês, Foucault percebe a loucura como isenção de delito (*non compos mentis*, por exemplo), pois fazia desaparecer o crime, alegando falta de consciência do indivíduo perante seus atos. O caráter criminoso de uma ação dizia respeito, portanto, à consciência moral. O crime torna-se uma ofensa ao estado, refletindo a leitura de Minois sobre o suicídio como ofensa ao estado, a deus e a si mesmo. Não por isso deixa-se de encarcerar o indivíduo. Este é sentenciado, porém para outros fins igualmente correcionais e privativos de liberdade. A sentença da loucura implica na medição da normalidade do indivíduo e, consequentemente, em sua normalização. A justiça se ramifica em esferas para além do juiz: o poder médico psiquiátrico ocupa a jurisprudência.

O corpo (público), nesse cenário, parece sair de cena, não mais alvo de punições físicas, de instrumento de penalização. Ao lugar antes ocupado pelo carrasco, surgem psiquiatras, educadores, médicos e representantes clericais. A justiça urge tornar-se *louvável*, *humana*, mascarando sua soberania por discursos de cuidado. Todavia, apesar desta profunda transformação no campo jurídico, Foucault (1987, p. 28) ressalta: "ainda que não recorram a castigos violentos ou sangren-

tos, mesmo quando utilizam métodos 'suaves' de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata – do corpo e de suas forças, da utilidade e docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão". Verifica-se um saber do corpo voltado ao seu controle, configurando uma tecnologia política corporal, que mescla, em seu exercício, um poder e um saber corporais. A prática penal se encontra sob um regime de verdades, não mais à vontade do soberano mas à vontade dos discursos de saber que sustentam a ideia de justiça.

O desenvolvimento dos asilos e dos discursos cientificistas transformou as relações de poder, antes situadas majoritariamente na soberania. No século XVII e início do XVIII, observa-se o funcionamento técnico do poder derivado de instituições individuais disciplinares, complementares do poder soberano. Tal período assistiu ao surgimento do que Foucault chama de uma nova mecânica do poder, incompatível com a teoria da soberania e que opera por meio da vigilância e da subjugação. Embora a soberania esteja ligada a dinâmicas mercantis da terra e de seus produtos, e também dos corpos *como* produtos, o poder disciplinar posiciona-se como o novo governante das economias e sociedades capitalistas. Ao passo que a soberania se volta a fazer morrer o corpo dissidente e deixar viver aqueles que não desagradam o soberano, a disciplina busca adequar o desvio, normatizá-lo, fazendo-o viver tal qual a vontade das instituições de governança. Por um lado, atos de soberania legislativa são delegados pelo estado; por outro, há uma disciplinarização dos corpos para garantir essa mesma soberania. Em instituições asilares, no contexto em questão, não há apenas um extermínio complacente dos corpos considerados loucos, suicidas, destrutivos a si e à ordem social; há, também, mecanismos correcionais, que buscam consertar o desvio e impedir sua contaminação. Para além da correção, há o fator

da utilidade. O trabalho exerce uma importante função nas técnicas disciplinares.

Para compreender isso, voltemos aos representantes clericais. Ao final do século XVIII, após a Revolução Francesa, há uma dissociação entre estado e igreja, mas não por isso a igreja deixa de exercer seu poder em instituições médicas, especialmente no campo do que se considerava loucura: "os representantes da Igreja têm uma situação privilegiada, mais ainda que os representantes do Estado, para fazer um julgamento de loucura" (Foucault, 1978, p. 143). A igreja não apenas permanece exercendo sua influência em hospitais gerais como também reforma suas próprias instituições asilares para se assemelharem às médicas, fundindo suas funções como se fossem uma única instância de correção, salvação e, acima de tudo, trabalho.

Há uma relação estreita entre a prisão, o hospital e o trabalho. Elencando a ociosidade como causa da delinquência, a prisão se apropria do trabalho como mecanismo correcional. O isolamento e o trabalho se tornam ferramentas pedagógicas, sempre com a presença irrefreável da igreja: "A cela, esta técnica do monarquismo cristão e que só subsistia em países católicos, torna-se nessa sociedade protestante o instrumento através do qual se podem reconstituir ao mesmo tempo o *homo oeconomicus* e a consciência religiosa" (Foucault, 1987, p. 142). Neste trabalho fervoroso, o corpo se torna um autômato: máquina da sociedade, peça anteriormente defeituosa transformada em engrenagem produtiva. O corpo é esquadrinhado nas operações que lhe são incumbidas, imerso em uma relação de docilidade-utilidade (Foucault, 1987).

Foucault nos traz os casos das *workhouses*, disseminadas pela Inglaterra até o fim do século XVIII, chegando a 126

unidades, e houve, ainda, outro modelo: as *houses of correction*, que se propunham a *corrigir* o indivíduo por meio do trabalho. As condições de vida nestes locais eram deploráveis, e não seria incomum que autoridades parlamentares lucrassem com o trabalho coercitivo de sujeitos internados. Como capitalizar o corpo? Como aproveitá-lo até o último segundo? Como discipliná-lo e docilizá-lo para atingir sua máxima eficiência? Ademais, não devemos nos esquecer de que a imposição desse trabalho coercitivo também produz modificações no corpo.

A disciplina é uma técnica de eficiência, para além da normatização. A norma *é* a eficiência: o corpo produtivo, idealmente lucrativo. Como escreve Max Stirner (2004, p. 108), o humanismo tem como base o *labor*: "*laboro, ergo sum*, trabalho, logo sou um homem". O *verdadeiro humano* é o humano infinitamente produtivo e eficaz – *o trabalho dignifica o homem, homo laborus*. Eis a governança corporal. Tanto na prisão como no hospital, ou tanto pelo crime como pela loucura, o trabalho se coloca como expurgo e cura, e não deixa de representar um mecanismo de coerção, tampouco de ser exercido como ferramenta punitiva. Ainda que o veredito *felo de se* perdesse força com a cientificização do suicídio, o teor punitivo, jurídico e exploratório do mesmo se perpetuava no Hospital, mesmo que, pela disciplina, o foco não seja somente o corpo, como também a alma.

O crime torna-se cúmplice da doença. Hospital e prisão são espelhos de uma mesma face. Se, pelo internamento, o indivíduo é privado de sua liberdade, transformado em objeto de pesquisa de indivíduos dotados desse saber-poder que os autoriza a determinar a capacidade cognitiva, o significado da sintomatologia e as motivações morais daquele considerado doente, pela prisão o indivíduo é privado de

sua liberdade, submetido à análise psiquiátrica e psicológica de especialistas que se autorizam a produzir um saber individualizante da delinquência e do desvio e a instituir, tal como a estrutura hospitalar, instrumentos de correção daquilo que foge ao que se deseja para a sociedade. Tal como o hospital, a "prisão se organiza como um aparelho de saber" (Foucault, 1987, p. 146). A posse de armas se mescla à posse do saber. *A ciência moderna é uma ciência bélica*.

Apesar do crescimento das instituições manicomiais, da atribuição de definições psiquiátricas ao fenômeno do suicídio, do nomeação jurídica da loucura, o suicídio somente foi devidamente descriminalizado no fim do século XIX na maioria dos países europeus com exceção da Inglaterra, que apenas o descriminalizou em 1931. Após a Primeira Guerra Mundial, Minois afirma que ainda existem registros do uso do veredito *felo de se* na Inglaterra, denotando a natureza criminosa do suicídio. Portanto, a distinção entre automutilação e suicídio não se limitou a possíveis protocolos médicos e estratégias de tratamento, como se estendeu à posição do indivíduo perante o estado: ou o indivíduo seria um criminoso e deveria pagar uma multa por seu crime, multa por vezes que lhe custaria a vida; ou seria considerado louco, e o caráter suicida/criminoso de suas ações não seria reconhecido. Chaney (2017, p. 72-73, tradução minha) detalha a forma como a automutilação era tida em relação ao suicídio:

> Primeiro, a automutilação foi classificada como um sintoma de transtorno mental, principalmente por meio de um esforço consciente para distingui-la do comportamento suicida. Havia tanto razões práticas quanto legais para fazer isso. Ao contrário do suicídio (e, recentemente na era vitoriana, da tentativa de suicídio), a automutilação não era um crime. As ocorrências de automutilação no asilo

> também tinham uma probabilidade um pouco menor de serem vistas como um sinal de maus cuidados do que as ocorrências de suicídio, e os alienistas adotaram o termo como um meio de proteção contra a má publicidade de suas instituições.

O diagnóstico de suicídio ou automutilação definiria não apenas o encaminhamento do indivíduo, mas seu caráter perante o estado e também à igreja, tendo em vista sua constante influência. O poder exercido sobre o corpo criminalizado não se extinguiu, mas se deslocou. Trabalhos forçados, encarceramento, perda de bens materiais, privação alimentar substituíram o esquartejamento público, o desmembramento na praça. O suicida não é mais assassinado pelo estado, utilizado como exemplo do exercício da soberania; é, por outro lado, aprisionado em instituições que busquem corrigir sua inadequação, seja o hospital, seja a prisão. Fabrica-se o corpo ideal, tecnicamente ideal, *homo laborus*.

O que Minois, Foucault e Chaney nos mostram é a face impositiva, disciplinadora e autoritária do Hospital, tão bem observada pelas filosofias anarquistas. Como terceira ordem da repressão, não podemos pensar em instituições médicas sem trazer à tona questões de raça, gênero, classe, capacidade, território e de inscrições. Se a forma como o indivíduo se coloca na sociedade impacta o modo como ele será concebido pelas instituições de governança, então a forma como o indivíduo modifica seu corpo também exercerá efeitos nesta concepção, seja pelo crime, seja pela doença.

Seguindo com a discussão, encontramos um forte cruzamento entre as automutilações e questões de gênero e sexualidade. Quando pensamos em inscrições corporais, atravessamentos de raça, gênero, classe e outros estão sempre presentes. Esses atravessamentos têm a ver não apenas com

os tipos de inscrição corporal que a pessoa realiza, como também com as funções que lhes são atribuídas socialmente: uma esposa, um pai, um operário, um camponês, um servo… Essas atribuições possuem atravessamentos raciais, de gênero e classe que não podem ser ignorados. Os papeis de gênero possuíram – e possuem – forte impacto na fronteira que separa inscrições patologizadas de inscrições não patologizadas. Vejamos…

Automutilação e colonialidade de gênero

Cicatrizes de cortes nos pulsos operam como símbolos de estigma da automutilação em virtude de sua associação ao *cutting*, a automutilação mais midiatizada no ocidente desde a década de 1960. O *cutting* caracteriza "o exemplo de um 'gesto' que era externamente e dramaticamente visível, mas que não poderia ser interpretado como tendo significado psicanalítico interno" (Chaney, 2017, p. 174, tradução minha). Embora haja registros de uma variedade de mutilações, o *cutting* é majoritariamente associado a cortes nos pulsos, o famoso *wrist-slashing*. Todavia, a midiatização do *cutting* não faz com que este seja mais recorrente do que outras formas de inscrições consideradas automutilações. Conforme Chaney, em sua historiografia sobre as automutilações, não há indícios de que o *cutting* ocorra ou tenha ocorrido com mais frequência ao longo da história ocidental. Não podemos afirmar que o *cutting* é mais popular do que outros tipos de automutilação. Há uma variedade de automutilações, porquanto há uma variedade de corpos e de significados associados a elas. Então, o que fez com que o *cutting* se tornasse a automutilação mais propagandeada?

Desde o desenvolvimento da psiquiatria, e principalmente com o crescimento das instituições asilares na europa no fim do século XVIII, houve maior necessidade de se definir precisamente o que estava sendo hospitalizado (Foucault, 1978), inferindo nas elucubrações médicas sobre as inscrições corporais. No contexto europeu do século XIX, a automutilação mais midiatizada era a autocastração, pensada em pessoas designadas homens, e se configurava como uma automutilação *sexual*, determinante de perversão – no caso, me refiro à patologização da homossexualidade (Chaney, 2017). No fim do século XIX e começo do XX, a automutilação que ganhou os holofotes era aquela sem motivo (*motiveless malingering*), associada à histeria e pensada em relação a pessoas designadas mulheres (Chaney, 2017). A generificação do sujeito interferia em seu diagnóstico psiquiátrico e na identificação de certos comportamentos como automutilação.

Há uma relação direta entre a loucura e a devassidão sexual; relação esta que define o tipo de punição atribuída ao louco e ao devasso, tal como o tipo de remédio que lhe será prescrito. Nota-se um parentesco entre "as penas da loucura e a punição da devassidão" (Foucault, 1978, p. 98), que pode-se encontrar na associação da automutilação com práticas sexuais e expressões e identidades de gênero não-normativas. O que Foucault (1978, p. 105) aponta é a criação de um denominador comum:

> a insanidade, para experiências que durante muito tempo estiveram bastante afastadas umas das outras [...] formando uma espécie de halo de culpabilidade em torno da loucura. A psicopatologia inutilmente tentará reencontrar essa culpabilidade misturada na doença mental, dado que ela foi posta aí exatamente por esse obscuro trabalho preparatório que se realizou no decorrer do Classicis-

> mo. Tanto isso é verdade, que nosso conhecimento científico e médico da loucura repousa implicitamente sobre a constituição anterior de uma experiência ética do desatino.

A política de internamento relega indivíduos considerados devassos sexuais, homossexuais, blasfemadores, criminosos, suicidas, automutiladores e loucos ao ostracismo em asilos. Tal como o *cutting*, não há indícios de que a autocastração ou o *motiveless malingering* histérico ocorressem mais do que outras formas de automutilação, como, por exemplo, a sangria autoinfligida (*bloodletting*), quebra de ossos, queimaduras, traumatismos autoinfligidos, *skin-picking* etc. Segundo Chaney, a midiatização destas duas formas de automutilação se dava pela generificação dos indivíduos institucionalizados, justamente pela midiatização e estigmatização da gênero-dissidência. Comportamentos que contrariavam o que se compreendia como uma performance social adequada eram tidos como insanidade e, com isso, poderiam indicar um comportamento autodestrutivo.

A atribuição da doença a certas inscrições possui relação direta com a generificação dos corpos. Associando corpos designados masculinos à homossexualidade e corpos designados femininos à histeria, a homossexualidade e a feminilidade se encontram em uma via direta para instituições asilares de encarceramento, que operavam por mecanismos correcionais. Por exemplo, o ato de cortar o próprio cabelo, no caso de pessoas designadas mulheres, significava graves transtornos mentais e era designado ao campo da automutilação, pois o cabelo "não apenas simbolizava ideais de beleza, mas também outros elementos de comportamento 'adequado' na era Vitoriana. [...] Com efeito, cortar o cabelo

curto pode até ser classificado como automutilação" (Chaney, 2017, p. 86, tradução minha).

Pessoas designadas mulheres que fossem internadas em instituições asilares por cortarem o cabelo se defrontavam com duas esferas de subordinação: a do saber-poder médico, que as enquadrava em categorias diagnósticas aprisionantes e as submetia a violências institucionais diversas; e a das normas de gênero, que buscava enquadrá-las em performances adequadas de feminilidade. Trata-se de um regimento não apenas sobre a morte, mas sobre a vida. Da mesma forma, a centralização médica e midiática na autocastração ocorria por esta representar uma ameaça a um "modelo de masculinidade que enfatizava autocontrole e contenção sexual" (Ibidem, p. 75, tradução minha).

A centralização de certas automutilações e sua generificação indicam a atuação da colonialidade de gênero. Certas designações de gênero são utilizadas, pelas instituições hospitalares e jurídicas, como indicativo de doença e perversão. Nesse ponto, María Lugones traz as esferas do gênero e da sexualidade para o campo do pensamento decolonial, criticando autores decoloniais que se atêm somente a marcadores de raça e classe. De início, Lugones traz o conceito de interseccionalidade, indicando a transversalidade entre gênero e raça e afirmando a impossibilidade de dissociá-los.

Quando analisados de formas separadas, percebe-se a invisibilização de atravessamentos de gênero no campo da raça, tal como a invisibilização de atravessamentos da raça no campo do gênero. Lugones (2020) compreende que a interseccionalidade "revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra". A interseccionalidade deve ser trazida concomitantemente ao conceito de colonialidade do poder, a partir do

qual Lugones analisa o sistema moderno-colonial de gênero, produtor de violências sistemáticas – dentre elas, patologizações. A autora oferece uma perspectiva sobre o gênero diferente da de Quijano, que o percebia somente como sinônimo de sexo biológico, e compreende que há uma "organização colonial/moderna do gênero" (Lugones, 2020), estruturada pela binaridade homem/mulher, pelo dimorfismo sexual, pelo regime heterossexual e pelo patriarcado.

A generificação compulsória de uma infinidade de corpos, assim que nascem ou ainda antes do nascimento, é um mecanismo moderno de poder e de regulação. Tal classificação de gênero se assemelha à classificação racial exposta por Quijano: a atribuição das nomenclaturas *índio*, *africano*, *latino*, *europeu* e tantas outras são bons exemplos. Identidades étnico-raciais foram e são formadas a partir dos sistemas de espoliação e escravização, tal como são formadas identidades sexuais e de gênero:

> Desse modo, "colonialidade" não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade. (Lugones, 2020)

Como exemplo do caráter colonial e coercitivo do gênero, a autora traz o caso da intersexualidade, questionando o papel social do sexo e do gênero. A intersexualidade se configura como um conjunto de possíveis variações anatômicas,

cromossômicas ou hormonais de caracteres sexuais primários e/ou secundários, contrastando com a endossexualidade, que é a congruência destes caracteres com as prerrogativas médicas de normalidade (Vieira et al., 2021). Há um padrão de masculinidade e de feminilidade, de corpo de homem e de mulher, e há uma quantidade considerável de pessoas que não se enquadram neste padrão. Pessoas intersexo são frequente e violentamente submetidas a cirurgias e procedimentos para normatizar seus corpos dentro do padrão biomédico de masculinidade e feminilidade, causando danos irreparáveis ao corpo e ao psiquismo – não seria isso uma mutilação em si?

A relação da intersexualidade com a colonialidade é identificada por Lugones na crença de colonizadores europeus sobre a intersexualidade de pessoas indígenas da América Latina. A colonização produziu mudanças nos imaginários e significações sociais em povos indígenas: "Como o capitalismo eurocêntrico global se constituiu por meio da colonização", escreve Lugones (2020), "diferenças de gênero foram introduzidas onde antes não havia nenhuma". Desse modo, o gênero, como o conhecemos hoje, se qualifica como uma construção colonial, utilizado de modo coercitivo para submeter determinados povos e corpos a um sistema hierárquico de produção e de subserviência. Comportamentos considerados pecaminosos, pervertidos e contrários ao constructo do sistema moderno-colonial de gênero são amplamente proibidos e punidos, seja de maneira jurídica, seja por vetores religiosos, seja pela esfera da medicina. No campo da medicina, não é de se surpreender que logo os indivíduos *acusados* de homossexualidade e histeria fossem associados a comportamentos autolesivos, de modo que se construíssem imaginários sociais de autodestruição e degenerescência.

No caso, Foucault pensa na proliferação de sexualidades contranormativas – e, dentro desse rol, podemos pensar também em identidades e expressões de gênero não-cisnormativas, intersexo, gênero-dissidentes – e nos esforços do saber biomédico para extirpar, do tecido social, indivíduos cujas performances de gênero e sexualidades destoassem da normatividade. Pessoas gênero-dissidentes ou intersexo, referidas historicamente como hermafroditas, seriam, durante toda a Idade Média até o início do século XVII, torturadas publicamente, executadas e concebidas como monstros (Foucault, 2001b), tratamento semelhante ao conferido às bruxas durante a Inquisição. Muito por isso, as dissidências sexuais e de gênero, comportamentais e corporais, foram o pontapé inicial para o nascimento do monstro moral, do fim do século XVIII e durante todo o subsequente. Pessoas dissidentes, nesse sentido, feriram "a ordem e a regra ordinária da natureza, que separou o gênero humano em dois: machos e fêmeas" (Foucault, 2001b, p. 89). Ao romper a ordem, o monstro moral comete um crime; volta-se à corrupção moral, à subversão da lei, e sua corrupção deve ser contida, higienizada, a fim de se garantir a integridade da civilização. Essa perspectiva foi atribuída também a povos negros e indígenas, a partir da teoria da degeneração americana (Schwarcz, 1993). A lógica da teoria da degenerescência postula que a doença não pode perambular pela cidade, ocupar o mesmo espaço que a saúde, tal como comportamentos considerados desviantes não podem *infectar* o suposto bem-estar social. Observa-se a construção de um sistema médico-penal (Foucault, 2001b), que une a medicina social com a jurisprudência, tendo como catalisador corporalidades corrompidas, monstruosas, que ameaçassem um ideal de pureza.

Foucault discorre sobre o conjunto perversão-hereditariedade-degenerescência ao abordar o tema da sexualidade e do sexo. O sistema médico-penal se debruça sobre mecanismos de controle social. A infância passa a ser minuciosamente controlada, as instituições de ensino se tornam filtros de anomalias, a manicomialização surge enquanto fenômeno de preservação da normalidade:

> Crianças demasiado espertas, meninas precoces, colegiais ambíguos, serviçais e educadores duvidosos, maridos cruéis ou maníacos, colecionadores solitários, transeuntes com estranhos impulsos: eles povoam os conselhos de disciplina, as casas de correção, as colônias penitenciárias, os tribunais e asilos; levam aos médicos sua infâmias e aos juízes suas doenças. Incontável família dos perversos que se avizinha dos delinquentes e se aparenta com os loucos. No decorrer do século eles carregaram sucessivamente o estigma da "loucura moral", da "neurose genital", da "aberração do sentido genésico", da "degenerescência" ou do "desequilíbrio psíquico". (Foucault, 1988, p. 40)

Com o fortalecimento da teoria evolucionista darwinista na segunda metade do século XVII, os debates entre monogenistas e poligenistas passaram a convergir. O darwinismo se tornou a base para a elaboração de teorias, como a do darwinismo social e a da degenerescência. Se o evolucionismo cultural supunha a inerente evolução da humanidade à civilização, o darwinismo social, sob a ótica da degeneração, pensava na pureza da sociedade em contraste com indivíduos fadados à criminalidade, ao primitivismo, à selvageria. Estes indivíduos, para evitar a contaminação hereditária da sociedade civilizada, estariam fadados ao extermínio. Surge, então, a eugenia como solução.

Verificamos a degenerescência, também, na marginalização de corpos com inscrições corporais não-normativas, algo que se agrava a depender de racialização, generificação, recortes de classe, escolaridade, territorialidade etc. Eis a expressão do militarismo em sua movimentação alinhada às políticas institucionais de exclusão e aniquilamento do Outro. A teoria da degenerescência se constitui como um instrumento de legitimação da marginalização; utiliza-se de um saber institucionalmente validado para justificar a violência do estado, sustentada em uma noção excludente e narcísica de humanidade, o que gera sequelas profundas, como no caso das práticas correcionais de internamento.

A associação entre homossexualidade/autocastração e histeria/*motiveless malingering* gerou sequelas bastante atuais. Embora a histeria estivesse sendo cada vez mais reconhecida como uma doença no começo do século XX, ela ainda era – e é, convenhamos – concebida como uma falha de caráter, conferindo um aspecto negativo a qualquer elemento considerado feminino. A histérica seria a enganadora, manipulativa e automutiladora, que se machucaria para obter atenção, para se fazer de vítima, para causar horror aos médicos e manipulá-los, subvertendo sua prática.

Percebe-se uma defensividade da medicina em relação ao paciente. Por essa lógica, o embate entre médico e paciente deveria sempre privilegiar o médico, detentor do conhecimento sobre a doença e sobre o doente. A figura do médico e de seu saber-poder centraliza a produção da verdade sobre a doença. Coloca-se em questão "seu poder e o efeito que produzia sobre o doente, mais ainda que seu saber e a verdade daquilo que dizia sobre a doença" (Foucault, 2001a). Trata-se, portanto, de uma verdadeira pompa e, quando essa

pompa se percebe ameaçada, o paciente deve ser ainda mais submetido à soberania da ciência, relegando-se ao silêncio.

Daí, se origina a repulsa da medicina para com as automutilações: o médico estaria sendo enganado pela paciente histérica, assim como é enganado por pacientes trans. A lógica da enganação não escapa do consultório. Enquanto as automutilações *masculinas* eram associadas à perversão sexual, as automutilações *femininas* eram associadas à enganação e à falha de caráter, elementos ligados de forma sexista à feminilidade. Explica Chaney (2017, p. 130, tradução minha):

> a nova visão psicológica da automutilação no início do século XX foi percebida em termos fortemente generificados, muito semelhantes aos pressupostos anteriores. Nos homens, como vimos, a autocastração era considerada evidência de um declínio nacional mais amplo e de agitação social. Nas mulheres, como nos casos de automutilação histérica delineados aqui, a automutilação era considerada enraizada na patologia individual e não em fatores externos, explicitamente ligados às necessidades emocionais percebidas das mulheres. Assim, embora a mudança na visão da automutilação histérica de "sem motivo" para "inconsciente" parecesse absolver a paciente da culpa individual, ela permaneceu culpada por associação por causa de seu gênero. A manipulação histérica tornou-se um comentário, por médicos do sexo masculino, sobre a natureza das mulheres como um sexo: um reflexo da tendência "natural" das mulheres de enganar e manipular os outros. Essa conexão entre automutilação e comportamento manipulador permanece forte atualmente, e continua a ser concebida de maneira generificada.

Uma forte caracterização de uma inscrição corporal como patológica durante o século XIX seria, portanto, a afronta a padrões de gênero e sexualidade. A colonialidade de gênero e o autoritarismo científico (Bakunin, 2001) operam de forma a patologizar não apenas um comportamento autodestrutivo, como também, e principalmente, comportamentos contrários às normas de gênero do sistema-mundo moderno-colonial. Novamente, Foucault traz o Hospital como a terceira ordem da repressão, regido pelo poder do estado. Tendo em vista o nascimento do Hospital como instância de ordem, não podemos analisar esta instituição sem trazer âmbitos políticos, econômicos, religiosos, de sexualidade, raça, classe etc., posto que muitos dos *tratamentos* determinados pelo Hospital possuíam como base exercícios religiosos (Foucault, 1978). Coincidência? O internamento disciplinar de indivíduos considerados loucos e/ou devassos sexuais ocorre por meio de discursos científicos cujo assoalho se forma por pressupostos cristãos.

Não devemos nos esquecer da estrutura a partir da qual o sistema-mundo moderno-colonial de gênero se constitui: a família patriarcal, que estipula papeis de gênero hierarquicamente determinados para cada membro. Reclus identifica a origem da família como equivalente à origem do estado, sendo a primeira compreendida como uma microrrepresentação do estado, seguindo pelo modelo do *pater familias*, a família patriarcal, que contém seu soberano – no estado, o rei, legislador, governante; na família, o patriarca – e seus súditos – no estado, todos os vassalos do soberano; na família, os filhos, a esposa submetida ao marido. Reclus critica a constituição patriarcal da instituição familiar, alicerçada na branquitude e estruturada pela relação desigual de um binarismo cisheteronormativo, relegando identidades e ex-

pressões de gênero, sexualidades e corporalidades contranormativas à marginalidade.

A sociedade ocidental moderna, que contaminou o globo com seus imaginários, fundou-se pelo patriarcalismo, gerando "todos os males: feroz ciúme do marido proprietário, brutalidade na educação dos filhos, queima das viúvas, prática e finalmente dever do infanticídio" (Reclus, 1985, p. 63). Assim, afrontas às normas de gênero não se qualificam tanto como um desafio à cisheteronormatividade branca como também à totalidade da instituição familiar patriarcal, que é, por si só, uma microrepresentação do estado. E uma das reações do estado e de suas instituições a essa afronta é a patologização, a fim de reiterar o caráter de desvio da afronta e o caráter normal da norma.

Há diferenças entre o criminoso e o louco, nessa lógica? Entre o sujeito criminalizado por sua tentativa de suicídio e aquele patologizado pela automutilação que rompe com a masculinidade viril? Ou entre a pessoa designada homem presa por condutas sexuais contrárias aos valores morais heteronormativos e a pessoa designada mulher internada por histeria? O que caracteriza a doença senão os interesses do estado e de suas instituições complacentes em extirpar da sociedade aqueles que não os refletem e representam?

Essa postura tendenciosa é reificada pela ausência de patologização de indivíduos conformados às normas sociais. Indivíduos incompatíveis com as identidades sociais vinculadas aos diagnósticos de automutilação não necessariamente seriam considerados como automutiladores. Por exemplo, Chaney apresenta casos de pessoas designadas homens que arrancavam cabelo (tricotilomania), mas cujos registros de internação e de tratamento não indicavam a tricotilomania como sintoma de automutilação, ou até mesmo como um

sintoma por si mesmo. A tricotilomania era mais compreendida como automutilação quando realizada por pessoas designadas mulheres ao nascer, tendo em vista o impacto social do cabelo em virtude dos ideais de feminilidade hegemônica. Nesse sentido, a atribuição do diagnóstico de automutilação a certo comportamento considerado autodestrutivo dependeria da leitura social do sujeito, de sua identidade social virtual, dos estereótipos direcionados ao seu corpo. Percebe-se, com isso, a formação de *sujeitos automutiladores*: pessoas cujos corpos designariam os diagnósticos que lhes eram atribuídos. Antes do efetivo diagnóstico, tais sujeitos já eram patologizados. A patologização precede a identificação dos sintomas psicopatológicos. E isso não se limita à autocastração e ao *motiveless malingering*, mas contempla, como veremos, outras formulações sobre automutilações.

Psiquiatria, psicologia, psicanálise: outra tríplice aliança?

Ao longo do século XX, novas perspectivas surgiram sobre as automutilações. Dentre elas, foram marcantes as do psicanalista norte-americano Karl Menninger, em sua obra *Eros e tânatos*: *o homem contra si próprio*, publicada em 1938. Menninger pensava as automutilações não como sintomas de perversões sexuais, de manipulações ou falha de caráter, mas como manifestações de uma autodestrutividade presente em todas as pessoas. Os comportamentos automutilatórios foram ampliados para uma série de práticas menos repulsivas socialmente, como o ascetismo religioso e o comportamento antissocial. Para ele, todas as pessoas se mutilavam, consciente ou inconscientemente, pois todas, mal ou bem, se destruíam. Em relação às perspectivas vigentes de

sua época, a de Menninger propunha uma abertura da concepção de autodestruição e automutilação, o que provocou um choque. Como seria possível que morder a língua ao comer se igualasse a inserir agulhas na pele?

Menninger pressupunha que a natureza humana seria generalizadamente autodestrutiva; todos os comportamentos com um pingo de destruição – tanto voltados a si, como voltados ao outro – teriam relação com o suicídio. Em sua perspectiva, a dicotomia entre destruições com e sem ideação suicida, por meio da qual os veredictos *felo de se* e *non compos mentis* se estruturam, não faria sentido. A partir disso, Menninger estipulou três tipos de suicídio: o crônico, o focal e o orgânico, delineando suas particularidades destrutivas.

O suicídio crônico se define como um "suicídio em polegadas", com o objetivo de "prolongar a existência com o propósito de sofrer mais privações" (Menninger, 2018, p. 101), sendo o ascetismo religioso seu maior representante. O suicídio orgânico resumiria todas as complicações fisiológicas como promovidas por desejos inconscientes de destruição. Compreendo este como o melhor reflexo do pensamento de Menninger: o sujeito cria o ambiente que o destroi, nem que este seja seu próprio corpo, e todos os acidentes, todas as mordidas de língua acidentais durante o almoço ou todas as topadas do dedo mindinho na quina do móvel são manifestações inconscientes de uma agressividade latente. Atos que consideramos frívolos, frutos de afobamento, são interpretados como de origem destrutiva inconsciente, de forma que todas as pessoas manifestem comportamentos autodestrutivos. A automutilação se enquadraria como suicídio focal, como a destruição de uma parte específica do corpo em prol da sobrevivência do resto do corpo. O suicídio focal seria "uma formação conciliatória para evitar aniquilamento total,

isto é, suicídio" (Ibidem, p. 253), ou seja, uma tentativa de proporcionar paz ao indivíduo, pela destruição do objeto de ódio, representado pela parte destruída do corpo.

Em resumo, Menninger propôs outra justificativa para as automutilações – no caso, a agressividade latente comum à natureza humana – e as descentralizou de grupos restritos de pessoas – aquelas designadas homens consideradas perversas sexuais e as designadas mulheres consideradas histéricas. Concebendo a destruição como inerente à condição humana, as automutilações, tal como outras concepções de suicídio, foram atribuídas à generalidade do ser humano, sem se resumir a grupos sociais específicos. É claro que perspectivas anteriores a Menninger perduraram, mas seu discurso antecedeu a elaboração de outros, como o do psiquiatra Armando Favazza.

Na década de 1980, Favazza (1998) publica a primeira edição de *Bodies under Siege*: *Self-mutilation in Culture and Psychiatry*[13], em que sugere que as automutilações podem ser compreendidas como processos de autocura, proporcionando alívio a momentos de extremo desprazer e angústia. Em vez de refletir somente aniquilamento, automutilar-se poderia conferir ao sujeito mecanismos criativos de lidar com o que quer que o afligia.

Com uma leitura psiquiátrica, Favazza (2011) categoriza as automutilações em três grupos: graves, estereotipadas

13 A edição que utilizo como referência é a terceira, cujo título foi levemente modificado para *Bodies under Siege: Self-mutilation, Nonsuicidal Self-injury, and Body Modification in Culture and Psychiatry*, publicada em 2011. Destaca-se que os termos "nonsuicidal self-injury" (automutilação/autolesão sem intenção suicida) e "body modification" (modificação corporal) foram incluídos nesta terceira edição, abrangendo um escopo maior de inscrições corporais para além do que se considerava "automutilações".

e superficiais. As automutilações graves seriam identificadas por seu potencial risco à saúde, representadas principalmente na castração ou na enucleação, na amputação de um membro do corpo. As estereotipadas configurariam movimentos repetitivos que provocam danos corporais: bater a cabeça na parede ininterruptamente, por exemplo. As superficiais, por sua vez, seriam definidas como danos moderados que não trazem risco de vida, e ainda são divididas em três grupos, a depender de sua frequência e intensidade: compulsivas, episódicas e repetitivas.

Pela categorização de Favazza, pode-se problematizar a definição de automutilação e de modificação corporal. Uma automutilação grave, conforme o psiquiatra, é a amputação de um membro do corpo; digamos, amputar um dedo. No entanto, a atribuição do caráter de automutilação a esta amputação se mescla com a modificação corporal denominada *nulição*, isto é, a amputação de um membro do corpo; digamos, um dedo também. Mas isso não significa que todos os casos de *nulição* decorram das mesmas motivações. Larrat (2008) apresenta casos de nulição em dedos e genitais e nos faz questionar qual a fronteira entre a doença e a autoexpressão. Da mesma forma, as automutilações de tipo superficial agregam cortes e queimaduras; esta fronteira também se mostra problemática quando pensamos nas modificações corporais denominadas escarificação e *branding*. A escarificação é a realização de cortes no corpo, comumente feitos com bisturi. O *branding* se assemelha à escarificação, porém, em vez de cortar a pele, a queima com uma variedade de materiais.

O que Favazza, na seara de Larrat, nos diz sobre a amplitude das inscrições corporais é que práticas automutilatórias e de modificação integram a experiência da vida: de rituais

culturais e espirituais a piercings e tatuagens, de cortes e queimaduras autoinfligidos a escarificações e *brandings* feitas em um estúdio de modificação corporal. As inscrições são realizadas em contextos diversos, como ritos de passagem e de transformação, processos de cura e de ascensão espiritual. A imersão das inscrições na esfera da doença retira das inscrições seus significados culturais, e tal patologização foi utilizada como argumento para afirmar a inferioridade de sociedades não ocidentais (Chaney, 2017). Configura-se, então, a opressão intelectual contra a qual Bakunin disserta em sua obra, tal como a economia política do conhecimento, como pensa Cusicanqui. Os saberes que aprendemos sobre corpo e patologia são tributários, também, dessa economia.

Ao passo que inscrições corporais realizadas em sociedades europeias eram tidas como um sinal externo de insanidade, as mesmas eram compreendidas, quando observadas em sociedades não-ocidentais, como a justificativa de sua inferioridade em comparação ao ocidente. A determinação do limiar entre automutilações patologizadas e modificações corporais culturais é geralmente deixada para os psiquiatras "decidirem o que era ou não socialmente sancionado" (Chaney, 2017, p. 9, tradução minha). Como bem pontua Gómez (2014, p. 9), "o controle das práticas corporais foi uma das primeiras execuções para civilizar as sociedades chamadas 'primitivas'".

Esse desejo de "civilizar" é profundamente corporal. Como exemplo, podemos mencionar o comportamento de colonizadores europeus ao se depararem com povos indígenas das Américas, como no caso de Américo Vespúcio ao chegar ao continente sul-americano ao final do século XV. Assim ele escreveu em uma de suas cartas:

> Com efeito, eles perfuram as maçãs do rosto, os lábios, as narinas e a orelha. Nem julgues que aqueles furos sejam pequenos ou que tenham apenas um. Na realidade, vi alguns tendo só no rosto sete buracos, em qualquer um dos quais era capaz de [caber] uma única ameixa. Tapam esses seus furos com pedras azuis, marmóreas, cristalinas e de alabastro, belíssimas, com ossos branquíssimos e outras coisas elaboradas artisticamente, conforme o uso deles. Ficarias admirado se visses coisa tão insólita, **semelhante a monstro**, a saber: um homem com sete pedras – das quais algumas são do tamanho de meio palmo – nas maçãs do rosto ou somente nos maxilares e nos lábios. Com efeito, muitas vezes considerei e julguei que tais sete pedras pesariam 16 onças. Além de que, em cada orelha têm perfurado três buracos com outras pedras pendentes em anéis. (Vespúcio, 2013, p. 7, grifo meu)

Percebe-se a presença da figura do monstro, quando Vespúcio associa as modificações de povos indígenas americanos a monstruosidades. Horrorizando-se com as inscrições indígenas, o colono europeu transforma-as em marcas de monstruosidade, ora atemorizando-se e ora utilizando-as como justificativa de subjugação, ou exotificando-as. Nesta mesma carta, Vespúcio se refere aos povos indígenas como libidinosos, privados de ordenamento social, perpetradores de guerras sem motivo – elementos considerados selvagens. Dessa maneira, as marcações de povos não-ocidentais justificariam sua inferioridade e a civilidade ocidental. A psiquiatria se incumbe de salvar povos não-ocidentais de seu primitivismo e práticas estigmatizadas de inscrição no ocidente de seu caráter patológico. O mito do salvacionismo branco se exprime, também, no que se refere às inscrições corporais.

O discurso de que o médico sabe o que é melhor para todas as pessoas, principalmente para aquelas diagnosticadas por enfermidades – ainda mais se de ordem psicológica –, não passa batido pelos pensamentos anarquistas. A autoridade científica não pode atuar de modo a privar o sujeito de sua autonomia, sendo esta a capacidade de decidir o que é melhor para si. Conforme Malatesta, a imposição de um bem é sempre um mal, porquanto se caracteriza como imposição. Fazer o bem a alguém contra sua vontade se configura como um processo inerentemente violento, refletindo o poder soberano de instituições de saúde que alegam promover cuidado, embora promovam tutela. Pode-se questionar, talvez, o incentivo do estado à autonomização de certos setores sociais, adquirindo caráter assistencialista. Tal autonomia não passa de uma fachada, como explica Kropotkin, pois o estado não admite a unificação dos cidadãos, somente sua submissão. A autonomização de grupos sociais, sob a égide do estado, somente ocorreria a fim de que o mesmo os fiscalizasse, em uma espécie de *autonomia assistida*. Isto se assemelha à vigilância governamental das modificações corporais.

Adquirindo caráter assistencialista, o estado não deixa de exercer autoridade e de ceifar a liberdade. Ao *impor* um bem, este acaba por corromper-se, "precisamente porque ele [o estado] o impõe, e toda a ordem provoca e suscita a revolta legítima da liberdade" (Bakunin, 1975, p. 16). No intuito de *salvar* povos e corpos colonizados, e por meio de variados recursos, como a catequização e a globalização, a europa ceifa raízes tradicionais e marginalizadas em prol do desenvolvimento e da modernização.

Os contrastes a partir dos quais o colonialismo se fortificou – cristianismo/paganismo, civilização/selvageria etc. – serviram para justificar os atos virulentos dos coloniza-

dores. Se, por um lado, o progresso civilizatório se orgulha dos avanços da ciência, das descobertas da medicina moderna, da manipulação geográfica para uma suposta melhoria da qualidade de vida, por outro, deparamo-nos com os genocídios, o confisco de terras, o apagamento de crenças e tradições, a destruição de *possibilidades* de construção de futuro: tudo realizado em nome do progresso da civilização. "Falam-me de civilização, eu falo de proletarização e de mistificação", escreve Césaire (1978, p. 26).

Critica-se, pela ótica anarquista, a lente evolucionista a partir da qual são hierarquizadas diferentes sociedades, com base em um suposto estágio de desenvolvimento. E reconhece-se que a noção de superioridade intelectual da ciência ocidental moderna se estrutura sobre as ideias de progresso. Kropotkin (2005, p. 55) mostra como a ideia de progresso científico é historicamente tendenciosa: "O cientista, assim como o poeta ou o artista, é sempre o produto da sociedade na qual se movimenta e aprende". Quando a ciência garante o bem-estar de uns e promove o extermínio físico, moral e cultural de outros, compreende-se que a aceitação e a prática desta ciência são pré-determinadas.

A ciência ocidental moderna é uma espécie de "objeto de luxo" (Ibidem, p. 54), produzido e alcançável somente para um pequeno grupo de indivíduos; isto nos remete novamente à ilegalidade da prática de modificações corporais por pessoas que não possuem diplomação na área da saúde. Somente aqueles sujeitos habilitados institucionalmente é que possuem a permissão jurídica para inferir sobre o corpo, mesmo que não detenham conhecimento prático para tanto. Percebe-se, portanto, a universalização de uma perspectiva histórica de progresso, civilização e desenvolvimento.

Ao contrário da concepção ocidentalizada de civilização, que a concebe como movida por inovações tecnológicas e avanços científicos – muitos alcançados em detrimento de experimentos absurdos realizados com sujeitos colonizados, considerados não-humanos e descartáveis –, Goldman (2007, p. 41) percebe a ideia de civilização de outra forma: "o critério de civilização é o grau de emancipação real do indivíduo". No entanto, pelo metarrelato da modernidade, o colono acaba por deter o poder de ditar o que seria uma história universal, tanto de si como dos colonizados, e que aloca a civilização não na liberdade, mas na capacidade de trucidar o Outro. Sua ótica é a única legitimada e reproduzida, a única ensinada como verdadeira, e se qualifica como a ótica daquele que saqueou, explorou e violou. A história do colonizado não é a história contada sobre ele pelo colonizador, mas sim a história do colonizador sobre as violências que produziu sobre o colonizado. Este metarrelato se mostra como "um dispositivo de conhecimento *colonial* e *imperial*" (Fanon, 1968, p. 13, grifo do autor), alicerçado na inferiorização de outras formas de ser e de saber e em sua alocação no plano do arcaico, do carente, do primitivo. Como escreve Reclus (1985, p. 106), "cada nação, cada cidade, cada pequeno clã de civilizados [sic], cada instituição se faz representar na História por uma imagem concebida conforme seu próprio ponto de vista, colocando atrás de si todo o resto do mundo".

É desse modo que se compreende o etnocentrismo, ao colocar uma única perspectiva como centro, relegando às margens os saberes, práticas, crenças, corporalidades de grupos, povos e sociedades externos ao cânone ocidental. Assim, se secciona a História Universal sempre por dicotomias. Estrutura-se "uma diferenciação básica entre uma sociedade que possui a verdade – o controle da natureza – e outras que não

o têm" (Lander, 2005, p. 14). Ou inscrições realizadas por povos não-ocidentais são consideradas primitivas, ou as realizadas no ocidente são consideradas sintomas psicopatológicos, como exposto: "descrições de mutilações não-ocidentais, culturalmente sancionadas eram frequentemente comparadas a atos insanos de automutilação em países ocidentais para implicar a natureza universal de tal comportamento" (Chaney, 2017, p. 64, tradução minha).

Pensando em modificações corporais realizadas no ocidente, T. Angel nos diz que as práticas do body piercing e da tatuagem já foram compreendidas como mutilações e, portanto, como patológicas. Angel denuncia a associação popular entre uma estética destoante dos padrões de beleza preconizados pela mídia e a designação de transtornos mentais, de uma agressividade latente, de um comportamento impulsivo e delinquente. Embora a década de 1990 tenha sido marcada pela desmistificação de determinadas modificações corporais no ocidente, como tatuagem e body piercing, o cenário não é o mesmo para práticas de escarificação, *branding*, implantes de silicone subcutâneos, eyeball tattoo, suspensão extrema e outras tantas que existem em um limbo entre a doença e o absurdo. Qual a fronteira entre a autoexpressão e a doença e, principalmente, quem define essa fronteira?

A fronteira entre a doença e a autoexpressão não esteve sempre bem delineada; foi construída e continua em constante processo de construção, uma vez que a forma como concebemos as modificações corporais e as automutilações está também sofrendo variações. Os discursos sobre as automutilações sofreram diversas e profundas modificações ao longo do tempo: entre as décadas de 1950 e 1980, tais discursos variavam entre a ideia de comunicação e de contro-

le emocional. Por um lado, considerava-se a automutilação como um *cry for help* (choro por ajuda, por assistência), uma tentativa de comunicar ao mundo angústias interiores impossíveis de serem exprimidas pela fala; por outro, a automutilação seria compreendida não como uma *mensagem para o mundo*, mas como uma tentativa de controlar uma angústia também inexprimível.

A jornalista Marilee Strong possui uma boa apresentação das narrativas mais emergentes sobre automutilação no século XX e ainda disseminadas na contemporaneidade. A autora compreende uma variedade de práticas dentro do rol das automutilações: "queimar a própria pele, bater a cabeça, se bater, quebrar os próprios ossos" (Strong, 1998, p. 48, tradução minha), e as percebe distantes de intenções suicidas ou masoquistas, distinguindo-se de Menninger. Ou as automutilações seriam consideradas um mecanismo de autorregulação ou uma tentativa de comunicar, pelo corpo, sentimentos e eventos impossíveis de serem elaborados verbalmente.

Dentro dessa lógica patologizante, por trás das práticas automutilatórias observa-se um profundo histórico de abuso, negligência familiar e privação emocional, o que impossibilitaria o desenvolvimento de ferramentas verbais de comunicação. O abuso sexual na infância seria o fator mais comum que levaria o indivíduo a mutilar-se. Por conta do abuso e do abandono infantil, a pessoa viveria em um estado constante de ansiedade, apresentando dificuldade ou total inabilidade em aprender a confiar em terceiros e a desenvolver ferramentas de autocuidado. Incapaz de elaborar verbalmente suas angústias e necessidades, a pessoa parte para a ação, sendo a automutilação uma forma de restabelecer temporariamente um equilíbrio psíquico. Além disso,

pela automutilação, o trauma infantil poderia ser recriado: "Eles podem obter conforto em saber que ninguém pode machucá-los tanto quanto eles podem machucar a si mesmos" (Strong, 1998, p. 97, tradução minha).

Embora Strong se centralize em pessoas que se mutilam e que possuem histórico de abuso sexual, Favazza revela, no prefácio da obra da jornalista, ter salvado pacientes – que não relatavam abuso sexual – de terapeutas que só conseguiam conceber suas práticas automutilatórias por trás de narrativas de abuso. Segundo ele, as pessoas que Strong entrevista em seu livro expressam narrativas que refletem de 50% a 60% de pessoas que se mutilam, revelando uma significativa parcela que *não* sofreu violência sexual na infância.

A leitura de Strong sobre as automutilações como mecanismo de autorregulação ou *cry for help* se encontra na leitura de Pitts sobre a patologização das modificações corporais. Para a autora, uma das justificativas médicas para o fato de as pessoas se modificarem é que elas não se modificam por escolha, mas sim em detrimento de atitudes impulsivas, descontroladas, movidas por traumas. A modificação corporal é retratada como uma expressão de auto-ódio, autodestruição, posto que as modificações, ao contrário de, por exemplo, cirurgias plásticas, estariam destruindo uma suposta naturalidade corporal, já desmentida algumas vezes no decorrer desta pesquisa. Em resumo, a perspectiva médica que impera sobre o largo campo das inscrições corporais é a de que "modificadores corporais são automutiladores, de que são guiados pela necessidade ou pelo desejo de expressar raiva ou auto-ódio, de que o corpo é vitimizado por meio da modificação corporal, e de que a modificação corporal consiste em um transtorno corporal" (Pitts, 1999, p. 295, tradução minha). As modificações corporais não são associadas à au-

tomutilação simplesmente por conta de seu aspecto bizarro e *antinatural*, como também, e principalmente, pela ideia de que a pessoa modificada expressa, pela modificação, angústias inexprimíveis e comportamentos impulsivos que precisam ser controlados. Cabe lembrar da afirmação de Angel (2015b, p. 12) sobre a associação entre determinada "estética corporal à distúrbios mentais, insatisfações e um ódio de si e do outro".

O descontrole, a impulsividade e o auto-ódio são elementos muito presentes no diagnóstico de transtorno de personalidade borderline, que, por algum acaso, é bastante associado às automutilações. Em suas primeiras formulações, na década de 1960, o *cutting* era concebido como um sintoma entre a psicose e a neurose, associado tanto à esquizofrenia como ao borderline – curiosamente também mais aplicado a pessoas designadas mulheres; mais uma face da colonialidade de gênero? Pacientes que se cortavam eram difíceis de categorizar, pois apresentavam sintomas considerados psicóticos – a automutilação em si – e comportamentos considerados normais – neuróticos. Pacientes que recebiam o diagnóstico de transtorno de personalidade borderline se encontravam em um limbo entre a neurose e a psicose. A automutilação permaneceu sendo um sintoma psicótico, que evidenciaria uma perda do senso de realidade. O diagnóstico de borderline possuía, por si só, poucas definições, e, quando as tinha, eram fragmentadas e superficiais. As caracterizações do borderline se modificaram consideravelmente no decorrer das edições dos manuais diagnósticos oficiais:

> Assim como a automutilação se tornou um sintoma do transtorno de personalidade borderline, também o borderline mudou. A automutilação deixou de ser considerada um sintoma psicótico

> que era evidência da gravidade de uma condição quase psicótica, para uma resposta 'quase normal' mas manipuladora às pressões da vida moderna. (Chaney, 2017, p. 184, tradução minha)

Conforme Strong, o diagnóstico de transtorno de personalidade borderline foi atribuído de forma exagerada e principalmente para pessoas designadas mulheres. Favazza (1998, p. 18, tradução minha) reitera esse apontamento, e escreve que a automutilação "foi trivializada (corte nos pulsos), erroneamente identificada (tentativa de suicídio), considerada somente como um sintoma (transtorno de personalidade borderline), e incorretamente relatada pela mídia e pelo público". Ou as automutilações seriam definidas como sintomas de um transtorno, ou seriam o transtorno por si só.

Percebe-se novamente a uniformização proposta pelo estado moderno, que reduz o indivíduo a uma categoria diagnóstica, a um conjunto de sintomas, de significações e narrativas. Como transtornos ou como sintomas, as automutilações continuam sendo alocadas em oposição à corponormatividade. Corpos com cicatrizes ou marcas semelhantes aos estereótipos de *cutting* são imediatamente significados enquanto doentes, problemáticos, disruptivos, instáveis, impulsivos e a lista continua. Não se considera que diferentes formas de inscrever o corpo possam dizer respeito a um exercício de autonomia, de regulação, de experimentação, nem que tais inscrições, quando de fato objetivam um suicídio parcial, conforme a perspectiva de Menninger, são motivadas por outro histórico que não o de abuso sexual na infância/adolescência junto de negligência familiar.

Em medicina/psiquiatria, as automutilações são uniformizadas, tal como a totalidade do corpo. Na edição atual do

Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (APA, 2014), encontramos a automutilação, por exemplo, como sintoma no Transtorno de Personalidade Borderline (301.83, F60.3), na Amnésia Dissociativa (300.12, F44.0) e no Transtorno Dissociativo de Identidade (300.14, F44.81). Como transtorno propriamente dito, temos o recente Transtorno de Escoriação (Skin-Picking, 698.4, L98.1), caracterizado como o ato de beliscar a pele repetidamente. Onde está a *verdade* da automutilação?

As definições para a automutilação ainda estão sendo formuladas. A cada nova edição de manuais diagnósticos e de protocolos de tratamento, surgem outras descrições sintomáticas, associações da prática automutilatória a determinado transtorno, exclusão de dada característica ou inclusão de outra. O que Favazza aponta sobre essas disparidades é que nós simplesmente não sabemos exatamente do que estamos falando. A psiquiatria oferece discursos calcados em aspectos biomédicos e individualistas, se distanciando, por vezes, dos fatores socioculturais que circundam e constituem os sujeitos. Dissertar sobre a automutilação enquanto sintoma de um transtorno de personalidade, enquanto indicativo de psicose, enquanto falha de caráter não realmente explica o que a automutilação significa, muito menos se possui um significado. Os discursos psiquiátricos sobre automutilação são tão construídos quanto discursos históricos e literários. Para Chaney (2017, p. 10, tradução minha):

> Os ideais políticos e culturais que todos defendemos impactam a forma como nossa pesquisa é interpretada, admitamos ou não: um psiquiatra não difere, nesse aspecto, de um usuário de um serviço de saúde mental.

O problema da autoridade científica é que ela priva o indivíduo de sua liberdade, pois não se costuma considerá-lo como capaz de saber o que é melhor para si no que concerne à sua corporalidade. O assistencialismo de estado reflete-se no assistencialismo médico/psiquiátrico. As filosofias anarquistas se opõem a essa prerrogativa: "Reconhecemos a autoridade da ciência, mas rejeitamos a infalibilidade e a universalidade do cientista", escreve Bakunin (2001, p. 27). Em outras palavras, devemos ter a liberdade de recorrer às medicinas, às terapias, aos discursos médicos e científicos em sua multiplicidade cultural e social para tratar de questões de saúde, questões estéticas, questões infinitas. Mas não podemos ser reduzidos ao caráter de objeto diante de um único saber e dos discursos múltiplos por ele produzidos.

Todavia, com o universalismo científico, assistencialista e autoritário, o conhecimento sobre si e sobre o outro acaba por não pertencer ao indivíduo, mas à ciência, algo que lhe é exterior. Com isso, embora a modificação corporal esteja mais submetida ao estigma da criminalização, seu reconhecimento institucional como algo oriundo do patológico proporciona uma expansão das instituições médicas para exercerem sua autoridade sobre pessoas modificadas, e a fluidez de localização entre as modificações e as automutilações – em outras palavras, como saber o que é o quê? – faz com que tal autoridade seja ainda mais consolidada. Este 'o que é o quê' retoma o questionamento que expus a algumas páginas: como saber o que é automutilação e o que é modificação corporal? Tendo como exemplo a comparação entre uma escarificação (modificação corporal) e um episódio de *cutting* (automutilação), essa diferenciação pode ser mais aprofundada. Um dos fatores utilizados para distinguir a modificação da automutilação é o *motivo* pelo qual a pessoa se modifica ou se mutila.

Motivações patológicas ou motivações criminosas

Se pensarmos na prática em si da automutilação e da modificação corporal, encontramos dificuldade em demarcar fronteiras precisas. Se nos for argumentado que a diferença entre modificação corporal e automutilação é a forma como ambas são praticadas, a contra-argumentação segue um caminho empírico. Um dos argumentos utilizados para diferenciar modificação de automutilação consiste na maneira como ambas são realizadas, a partir do pensamento de que modificações corporais são modificações porque outra pessoa as realiza no sujeito, e automutilações são o que são pois, obviamente, o sujeito as realiza em si mesmo. Isso não possui cabimento.

Larrat nos conta sobre o discurso do *faça você mesmo* no mundo da modificação. Realizar no próprio corpo uma modificação – quando a mobilidade corporal é possível, pois tatuar as próprias costas não se apresenta como uma boa ideia em termos de flexibilidade (não tentem isso em casa) – assume, por vezes, um caráter iniciático ou, ao menos, importante para o modificador. Não digo, com isso, que todas as pessoas modificadas já efetuaram modificações em si mesmas, sem a intervenção de outrem. Digo que a autoefetuação de uma inscrição corporal considerada modificação é bem possível, e que narrativas sobre isso são recorrentes. Eu mesmo já me tatuei em meu braço esquerdo, pois sou destro; já retoquei uma tatuagem em meu pescoço e tatuei uma chave em meu tórax, o que resultou em um leve torcicolo, e tatuei algumas particularidades na barriga. As tatuagens que fiz em meu braço esquerdo, em meu pescoço, em meu tórax e em minha barriga seriam automutilações, por causa do caráter

individual e autônomo de sua realização? O que diferencia a agulha que pigmenta a pele da lâmina que a perfura?

Questiono, também, o caráter individual das automutilações. Realmente, durante toda a pesquisa, me referi a *auto*mutilações, mas tal referência não anula a atribuição estigmatizante do caráter de *mutilação* às modificações corporais. Modificações e mutilações podem ser realizadas tanto coletivamente como individualmente, na privacidade de um quarto ou em um local público, como um estúdio de tatuagem, uma performance pública, um auditório etc. Se duas pessoas se encontrarem e uma cortar o pulso da outra com uma gillette, algo bem próximo do que se entende como *cutting*, seria isso considerado uma modificação corporal? Se duas pessoas se encontram e, ambas com bisturis, em um estúdio de modificação corporal, realizam cortes uma na outra, seguindo por uma das técnicas da escarificação, estariam elas se mutilando ou se modificando mutuamente? Não é *como* se realiza a inscrição que define a presença ou a ausência de um diagnóstico ou de uma reprimenda jurídica. O discurso do *faça você mesmo* coloca as modificações e as automutilações em um lugar bastante parecido, tendo como diferenciador o motivo subjacente a essas práticas.

Podemos analisar alguns destes motivos: não os revelados pelas pessoas modificadas ou automutiladoras – pois não busco analisar os discursos de pessoas inscritas sobre si, mas os discursos sobre elas feitos pelo estado e suas instituições –, e sim pela medicina moderna. Pitts percebe a eleição de profissionais de saúde mental como peritos em modificações corporais, capazes de compreender os motivos pelos quais as pessoas se modificam, tal como os motivos pelos quais as pessoas se mutilam. Não raro nos deparamos com comentários médicos sobre o que se encontra por

trás das modificações corporais, ou sobre o histórico das pessoas que se modificam: "profissionais de saúde mental são apresentados como unificados em suas condenações da modificação corporal como patológica", escreve Pitts (1999, p. 294, tradução minha). Pessoas modificadas são frequentemente mais psicopatologizadas, e esta patologização ocorre mediante o questionamento dos motivos pelos quais as pessoas se modificam.

Os motivos que justificam as automutilações, como já pontuado por Strong e Chaney, passam atualmente por dois campos: um pedido de ajuda (*cry for help*) e um mecanismo de autorregulação. Ou a pessoa se mutila para chamar a atenção dos outros sobre sua angústia e ser assistida, ou se mutila para tentar lidar com estas angústias. Esses motivos não contemplam a multiplicidade de significados existentes nas práticas automutiladoras. Para Chaney (2017, p. 222, tradução minha), não existe verdade por trás de tais práticas: "nenhum significado de automutilação pode ser considerado mais 'verdadeiro' ou genuíno do que qualquer outro, e que soluções médicas, sociais e artísticas para transtornos mentais podem apenas funcionar em conjunto entre si". Não existe essência automutiladora. Embora as formulações sobre o *cry for help* ou o mecanismo de autorregulação procurem significar as práticas de automutilação, elas nunca conseguirão contemplar a totalidade simbólica dos sujeitos que as realizam. Estas formulações advém da autoridade científica, permeada pela autoridade do estado e de suas governanças. Pode-se concluir que o estado e sua ciência moderna não são capazes de abarcar a complexidade das manifestações e experiências corporais. O estado, em suas governanças, qualifica-se, segundo Bakunin (2017, p. 15), como "um imenso cemitério onde vêm sacrificar-se, morrer, enterrar-se todas as manifestações da vida individual e

local, todos os interesses parciais de cujo conjunto deriva a sociedade". Qualquer tentativa de compreender a totalidade da realidade por meio do estado não passa de um exercício reducionista de captura material e subjetiva.

Tal como o *cutting*, apesar de ser mais midiatizado do que outras mutilações, não ocorre com mais frequência e não denota um caráter mais mutilatório do que outras inscrições; os significados automutiladores legitimados pela medicina moderna não são mais verdadeiros do que significados não diagnosticados. Não pretendo, com isso, estender os manuais diagnósticos para estes significados desconsiderados pelo saber médico, mas busco afirmar cada significado como independente de qualquer legitimação institucional. "O homem vivo não pode ser definido", escreve Goldman (2007, p. 31), pois é um todo em constante transformação. O estado, as instituições médicas, jurídicas e militares não conseguem abarcar a totalidade do indivíduo, posto que este último independe de qualquer governança, de qualquer instituição, para ser quem é.

Da mesma maneira com que os significados automutiladores são múltiplos, também o são os significados atribuídos às modificações. Braz ressalta o significado de clivagem, passagem, como se as modificações marcassem um momento da vida e permitissem concomitantemente o pertencimento no e o desligamento do passado. Favazza já nos traz uma leitura antropológica sobre as modificações corporais em ritos de passagem, rituais de cura, tentativas de autopreservação e outros processos imiscuídos em substratos culturais, e Strong (1998, p. 159, tradução minha) afirma que todas as culturas exprimem práticas de inscrição corporal individuais ou coletivas, e por vários motivos: "para se tornarem mais sexualmente desejáveis, para buscar o favor de Deus,

para denotar status social ou filiação tribal, para testar sua resistência, para intimidar seus inimigos, ou para afastar o mal ou doenças". Ao identificarmos uma datação precisa para a presença de práticas automutiladoras e de modificação corporal, nos surpreendemos:

> Tatuagens foram descobertas em um homem da Idade do Bronze cujos restos mortais foram preservados em uma geleira nos Alpes por mais de cinco mil anos. Múmias do Egito antigo também foram encontradas com tatuagens e escarificações, provavelmente por razões religiosas ou sexuais, e acredita-se que os egípcios também se engajavam na prática do body piercing. (Idem)

Para Pires (2009, p. 24), modificar o corpo, em contextos culturais distintos, objetiva "pontuar e identificar momentos, desejos, aspirações e determinadas situações culturais [...]". Não há uma única motivação para se realizar uma modificação corporal. Enquanto que, para uma pessoa, tatuar-se pode significar somente um aprimoramento da estética corporal, para outra pode significar um tributo a familiares ou um ritual de transformação. Para Larrat, por exemplo, a modificação corporal parece seguir pelo caminho da autodeterminação, tal como argumentam os anarquistas. Ao se modificar, o sujeito diz: "Eu não sou minha biologia. Eu serei quem decidirá no que meu corpo se transformará" (Larrat, 2008, p. 9, tradução minha). Para mim, cada tatuagem, corte e queimadura têm um significado, vinculado ao momento em que foram realizados, ao meu estado emocional, aos elementos de minha realidade, a todos os afetos atravessando o meu contexto de vida dos momentos de inscrição.

Os significados das modificações corporais atravessam todo o corpo de inscrição do tecido social. Rituais e modificações corporais, comumente realizados juntos, se apresentam como elementos que fortalecem os laços sociais, desde nascimentos até funerais. Embora compreenda a importância do ritual na prática da modificação corporal, Sprague não se limita a ele. O ritual pode ou não fazer parte da modificação corporal, e a modificação pode ou não fazer parte do ritual, e elementos como espiritualidade, religiosidade, determinados passos em escala progressiva que devem ser seguidos ou certos movimentos podem ou não ser implementados tanto na prática ritual quanto na prática de modificação corporal. A experiência de ser modificado ou de se modificar é única ao indivíduo modificado.

Tal como há diversos motivos e significados atrelados às modificações corporais extremizadas, também há uma pluralidade de motivos e significados que movem a realização de cirurgias plásticas – ou, poderíamos dizer, de modificações corporais socialmente aceitas. O alcance de uma estética mais socialmente aprazível pode ser um destes motivos, e, talvez, o mais midiaticamente veiculado, mas reduzir estas modificações à busca de um ideal estético equivale a reduzir as modificações extremizadas à fuga deste ideal. As motivações que mobilizam indivíduos a modificarem seus corpos são inúmeras e, para além dos significados individuais e dos procedimentos específicos atribuídos às modificações, a única coisa que diferencia uma modificação de outra é sua leitura social enquanto aceita ou não.

Conforme Angel, a relação que construímos com nossos corpos depende de nossa cultura, nossas territorialidades, nossa temporalidade, nossas crenças, nossas experiências pessoais. Tal como as automutilações foram compreendidas

e justificadas por diversos significados no curso da história, as modificações corporais – como as concebemos hoje – também são realizadas por inúmeros motivos, que dependem da "relação que cada qual tem com o seu corpo", de forma que "o elo principal entre 'os modificados' é a experiência em ter passado por algum processo de modificação e muitas vezes será somente este, pois a vida desses indivíduos não se resume a essas práticas" (Angel, 2015b, p. 6).

Uma vez que muitas modificações corporais já foram compreendidas como patológicas, o que diferencia – ou aproxima – as automutilações de modificações corporais diversas é a atribuição ou não do caráter patológico. Pela lógica médica/psiquiátrica, a necessidade de categorizar uma prática deriva da dificuldade que temos em compreendê-la. Não fosse por isso, talvez não procurássemos tanto explicar os motivos pelos quais pessoas se mutilam. Como escreve Angel (2014):

> em uma sociedade que cultua a perfeição física, que tem um histórico vergonhoso de como lidou com os corpos de pessoas com deficiência ao longo do tempo (e ainda hoje), que valoriza a normatividade (de sexo, de gênero, do corpo e da vida) acima de todas as outras coisas, não é fácil compreender a escolha de um indivíduo de – por iniciativa própria – remover alguma parte de seu corpo. Não é fácil compreender a escolha individual de uma pessoa sobre o próprio corpo em uma sociedade em que a cultura de massa busca incansavelmente a homogeneização, a disciplina, o controle, a dominação e a domesticação.

As palavras *controle*, *disciplina*, *dominação* são centrais no projeto da modernidade. Castro-Gómez (2005, p. 169) se

refere ao "controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento", o controle sobre a vida, sobre a morte, sobre o corpo e sobre os fenômenos sociais, econômicos, psíquicos; em suma, o controle sobre a realidade, ou o que percebemos enquanto real, é o que caracteriza o projeto da modernidade, pela égide do saber. Percebe-se o impacto da biopolítica na regulação da vida. O processo de patologização de modificações corporais surge da incongruência que é, para nossa cultura ocidentalizada, uma pessoa se apresentar socialmente de forma não condizente com os padrões de beleza preconizados pela mídia, e tal apresentação acaba adquirindo um caráter afrontoso ao controle do estado sobre o indivíduo, ao cerceamento institucional de sua singularidade.

O processo de patologização das automutilações surge da incongruência que é, para nossa cultura ocidentalizada, uma pessoa buscar a dor como um mecanismo de autorregulação ou prazer, ou a possibilidade de marcar seu próprio corpo como representação de autonomia e apropriação de si, dentre tantas outras significações possíveis, para além dos significados pré-estabelecidos de *cry for help* e tentativa não-verbal/corporal de comunicação. Limitar as automutilações a categorias diagnósticas ou a quaisquer significações cristalizadas acaba por reduzir experiências que atravessam tecidos culturais profundos e trajetórias que não dizem respeito a manuais diagnósticos, e, conforme Larrat, discorrer sobre modificações corporais é pensar na formação de toda a sociedade.

Concluindo, retomo Bakunin em sua crítica à autoridade científica contra as violências dos manuais diagnósticos, contra a patologização; mas não contra a pluralidade dos conhecimentos e dos saberes que tanto nos auxiliam em nosso cotidiano. A ciência é produto da vida e da coletividade,

devendo iluminar nossas vidas, e não governá-las. E questiono, com Angel (2014), se a compreensão de determinada modificação corporal como automutilação, e vice-versa, "não seria apenas uma questão de perspectiva de quem vê, levando em consideração o contexto histórico e cultural em que a prática se realiza daquele em que o 'olheiro' se encontra". Esta perspectiva pode facilmente ser retratada na compreensão de inscrições corporais como criminalizadas, posto que a patologização de modificações e automutilações ocorre paralelamente à investigação do passado das pessoas:

> aqueles que propõem a questão da mutilação geralmente associam esta prática com a especialidade de profissionais da saúde mental, perguntam a profissionais da saúde mental para comentar sobre este fenômeno, e descrevem as qualificações de tais profissionais em relação à sua empregabilidade acadêmica e/ou sua educação. (Pitts, 1999, p. 294, tradução minha)

Dessa forma, compreende-se que a patologização se apoia nos mesmos aspectos que fundamentam a criminalização, pois ambas se alicerçam na ideia de controle, a partir da qual o estado moderno se estrutura. A terceira ordem da repressão se mantém. Mantém-se, com isso, a triangulação da aliança teológico-médico-penal. Sem estudar os mecanismos sociais que buscava controlar, o estado e suas instituições autoritárias não teriam como se desenvolver. Sem a observação científica, a categorização de fenômenos sociais diversos, a diagnosticação de comportamentos considerados moralmente obtusos, não seria possível construir as identidades sociais virtuais sujeitas à normatização e à discriminação sistemáticas, tanto morais quanto subjetivas. Produzem-se discursos de verdade sobre o corpo, sendo a verdade

uma resposta irrevogável, pois se fundamenta em fatos já concretos, interpretados por uma ótica pré-determinada. A verdade, conforme Foucault (2001a), "não se dá por mediação de instrumentos, mas sim provocada por rituais, atraída por meio de ardis, apanhada segundo ocasiões: estratégia e não método". Seria a verdade pré-estabelecida antes mesmo dos fenômenos que empiricamente parecem fundamentá-la? Qual a verdade da automutilação, da modificação corporal, da motivação de uma e de outra?

Essa tecnologia de produção de verdades se transforma em uma relação de poder, uma busca por controle, que se sujeita a técnicas e a procedimentos. Passa-se, então, de uma verdade/prova, referente à produção de conhecimento, a uma verdade/constatação, referente à testagem dos procedimentos. Tais verdades se complementam, coexistem, e suscitam o questionamento sobre as relações entre sujeito e objeto nos âmbitos da doença, do crime e da loucura – e também do pecado, logo mais. As instâncias que dominariam esses eixos se materializam como manifestações da verdade, como produtoras da verdade. O hospital não somente controla a doença, como a produz. Nos deparamos, então, com a institucionalização da doença no hospital psiquiátrico, de forma que o hospital só existe pela e para a doença, dissecando-a tal como a um cadáver e movendo-se pelo poder da dominação.

A loucura, arbitrária, espontânea e perturbada, deve ser realinhada a paixões ortodoxas. As raízes do hospital psiquiátrico se voltam ao diagnóstico e à classificação, ao mesmo tempo que instauram relações de dominação e submissão. O diagnóstico e a categorização da loucura operam em prol da normalidade e da saúde. Uma vez cerceando os limites da loucura, torna-se possível controlá-la e ficar de

fora, no caso das autoridades médicas. O hospital surge com o intuito de estruturar e perpetuar relações de poder, como vimos no caso das práticas correcionais de internamento. Nesse sentido, a atribuição do caráter de doente e de criminoso a determinadas inscrições corporais serve somente à perpetuação de estigmas, à formulação de identidades sociais virtuais depreciativas, à justificação da discriminação. O último passo dessa justificação, como quero argumentar, se encontra no processo de demonização ou pecaminação de corporalidades contranormativas, na medida em que o assoalho da modernidade consiste fundamentalmente na tradição cristã. Esse é o fechamento da tríplice aliança teológico-médico-penal.

Demonização

O senso comum, conforme Melo, associa modificações corporais à figura do diabo, ainda que esta figura não seja concreta, e tal associação ocorre a partir de violências verbais – xingamentos, ofensas públicas – e abordagens físicas: tentativas de conversão, bullying, paradas policiais tendenciosas em relação às características corporais da pessoa modificada etc. Como consequência desta demonização, pessoas modificadas sofrem uma restrição para adentrar o mercado de trabalho formal, demonstrando mais um aspecto de exclusão social.

Em seu trabalho de campo, Melo coletou diversos relatos de experiência de pessoas modificadas sobre as violências sociais que sofreram, e percebeu a forte presença da demonização. Aqui, argumentarei que a demonização é uma faceta da patologização e da criminalização, tanto quanto a patologização e a criminalização são uma faceta da demonização. Esses processos são complementares e ecoam entre si. A identificação social do corpo modificado como "anormal, diabólico, maligno" (Melo, 2017, p. 47) se mostra frequente, tomando a pessoa modificada ou como a personificação do diabo ou como associada, de alguma forma, a crenças cristãs demonolátricas. A demonização é observada em reportagens e meios de comunicação comuns: "*diabo, demônio, coisa ruim, satanás*, são os termos mais corriquei-

ros ao observarmos a abordagem referida a essas práticas" (Ibidem, p. 10, grifo da autora). A razão pela qual decido abordar a demonização por último é seu caráter basal: a religião, no caso, fundamenta todo o resto. A criminalização e a patologização nascem da demonização.

Para Bispo dos Santos (2015), a construção de perspectivas coletivas de mundo ocorre muito por meio da religiosidade. No caso do cristianismo, o autor o identifica como sendo o difusor da lente a partir da qual a colonização europeia ocorreu. Analisando passagens bíblicas, Bispo dos Santos reitera o papel da bíblia na justificação da escravidão. No Brasil, por exemplo, a escravização buscou "destituir povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo curo monoteísta" (Bispo dos Santos, 2015, p. 37). Os sacerdotes são, na igreja, o que os governantes são no estado.

Kropotkin já nos alerta sobre essa estruturação ao trazer a tríplice aliança do estado: as instituições religiosas, militares e jurídicas, que, em paralelo com as instituições médicas, se qualificam como a fábrica de opressões contra corpos colonizados, e reitero essa tríade com a tríplice teológico-médico-penal. Com a dominação da igreja, do exército e da lei, o indivíduo "converteu-se num amante da autoridade" (Kropotkin, 2000, p. 54). Somos ensinados a vislumbrar uma sociedade somente a partir da centralização de poder em um estado, em um núcleo de ordenamento, sem a possibilidade de autogoverno.

Se discorremos sobre a categoria de crime ou de doença, devemos compreender que elas são intimamente perpetradas, em suas origens, por categorias religiosas. É isso o que

Bakunin nos mostra em sua leitura da igreja e do estado. Ao se referir ao estado, o anarquista não tarda em trazer a constante presença da religião, especificamente a cristã – friso que ele não se estende a religiões não judaico-cristãs –, e compreende que "a classe que possui e governa que é, no estado, o que são os sacerdotes e os padres da religião na Igreja" (Bakunin, 2017, p. 15). Portanto, antes de pensar no que a demonização tem a ver com as inscrições corporais estigmatizadas, devemos compreender o motivo pelo qual ela é a base das outras violências que acometem pessoas modificadas, começando pela distinção entre a linha secular e a linha religiosa.

Conforme Maldonado-Torres, a consciência ocidental moderna tem como eixo central as ciências europeias modernas, que atuaram na fronteirização entre a razão e a fé. As ciências europeias modernas impulsionaram, ao longo dos séculos XII e XIII, o desmantelamento da visão escolástica e da ordem social que ela propunha, traçando os primórdios do humanismo, isto é, o mundo construído pela linha secular, pela razão, pela *mente humana* e não por intervenção divina. A modernidade se configura pelo humanismo.

E o racionalismo desloca a agência sobre a realidade das mãos do deus cristão, alocando-a nas mãos do homem considerado plenamente humano. É este indivíduo que passa a ser capaz de interpretar a realidade, não mais uma instância divina. E a natureza deve ser dominada por este humano, domada às suas vontades. É claro que, antes do secularismo, da separação entre estado e igreja, havia dominação, soberania, o exercício do controle por meios genocidas, capacitistas, racistas e sexistas. Contudo, com a supremacia da razão em relação à fé, a realidade e seus fenômenos passam a ser cientificizados, calculados e meticulosamente medidos, a fim

de serem controlados pela vontade soberana: "O papel da razão científico-técnica é precisamente acessar os segredos mais ocultos e remotos da natureza com o intuito de obrigá-la a obedecer nossos imperativos de controle", escreve Castro-Gómez (2005, p. 170).

A princípio, a linha secular se opõe à escolástica ao conferir ao ser humano autonomia para se construir, para dispor da fé que desejar – se desejar –, para se desenvolver filosófica e tecnologicamente, refutando o dogmatismo religioso e abraçando a diversidade. A linha secular, que abre alas à modernidade, se opõe a um cenário medieval intolerante, rígido, e procura construir um mundo desenvolvido, evoluído e, principalmente, *livre*: "A liberdade é vista em primeiro lugar como liberdade de pensamento e de opinião frente ao que concebe como o jugo do dogmatismo religioso e a autoridade da tradição" (Maldonado-Torres, 2016, p. 81). No entanto, essa perspectiva tolerante, harmoniosa e diversa é, "em grande medida, a forma como a Modernidade se enxerga" (Idem), mas não tanto como se constituiu.

Como debatido, Maldonado-Torres nos apresenta, para além de *humanitas* e *divinitas*, o conceito de *anthropos*. Enquanto os europeus se configurariam como *humanitas* – e o deus cristão como *divinitas*, porém sendo posteriormente rejeitado pelo secularismo –, "comunidades colonizadas e desumanizadas [seriam] tipicamente aludidas com o conceito de anthropos" (Ibidem, p. 76). A ideia de humanidade que se desenvolveu até se tornar o que compreendemos como *ser humano* provém da junção das metafísicas clássicas – divisão entre *humanitas* (cidadãos com existência jurídica e poder político) e seres considerados inferiores, bárbaros, sem poder político tampouco reconhecimento de cidadania – com a teologia cristã – que pressupunha a universalidade

da humanidade (para aqueles que possuíam alma…). De um lado, temos a estratificação de seres como mais ou menos humanos, estratificação etnocêntrica e colonialista; de outro, temos a pretensão de universalidade espiritual, que fomentou as missões salvacionistas de europeus no período do colonialismo: "A Lei espiritual do amor de Cristo se transformou em um grito de guerra: vamos trazer os pagãos para a graça de Deus; vamos fazer o evento singular de Cristo Universal; vamos impor a mensagem da verdade e do amor sobre o mundo inteiro" (Douzinas, 2016, p. 207). Assim, bárbaros não seriam aqueles somente de fora da cidade, da civilização, como também os desertores de dentro da cidade, os indivíduos estranhos às normativas sociais, passíveis de correção ou eliminação.

Essa concepção é uma herança cristã, mantida e abraçada pelo humanismo e pela modernidade. Neste momento, vale trazer a controvérsia de Valladolid, na Espanha, pela qual se pode compreender as discussões em torno da concepção de humanidade. Este foi o primeiro debate moral sobre a temática da escravização, no período de colonização espanhola das Américas, na metade do século XVI, após múltiplos relatos de atrocidades realizadas contra povos indígenas por colonos europeus. Nela, duas perspectivas se contrapuseram, e se complementaram: a de Ginés de Sepúlveda, que afirmava a inferioridade dos povos indígenas derrotados no México e propunha a governança dos espanhóis em relação a eles, e a do Bispo Bartolomé de Las Casas, que associava os povos indígenas ao pai Adão do cristianismo, exaltando a bondade, a simplicidade e a humildade dos mesmos. Ao passo que o primeiro votava pela desumanidade e subjugação dos povos indígenas, orientando sua argumentação por um viés aristotélico, o segundo votava pela universalização

da humanidade e pela necessidade de salvar os indígenas, convertendo-os ao cristianismo.

Ambas as perspectivas, apesar de contrapostas, são extremamente utilitaristas. Se os povos em questão fossem submetidos a regimes de exploração, a Coroa espanhola lucraria com mão de obra escravizada. Se fossem *salvos* pela igreja e convertidos, seriam engolidos pela autoridade da Coroa e inseridos coercitivamente no modo de viver eurocêntrico; teriam sua história apagada, seus costumes distorcidos e suas pessoalidades eliminadas, e se inseririam coercitivamente, e de maneira *legal*, no sistema econômico europeu. "O universalismo 'empírico' de superioridade e hierarquia (Sepúlveda) e a normatividade da verdade e do amor (Las Casas) acabam não sendo muito diferentes um do outro", escreve Douzinas (2016, p. 208), e complementa:

> As interpretações conflitantes sobre a "humanidade" de Sepúlveda e de Las Casas permitem capturar as ideologias dominantes de impérios ocidentais, imperialismos e colonialismos. O que justifica a escravidão, as atrocidades e até mesmo a aniquilação como estratégia da missão civilizadora. Por um lado, o outro (racial) é desumano e subumano. O que justifica a escravidão, as atrocidades e até mesmo a aniquilação como estratégia da missão civilizadora. Do outro extremo, conquista, ocupação e conversão forçada são estratégias de desenvolvimento espiritual ou material, do progresso e da integração dos inocentes, ingênuos e não desenvolvidos outros ao corpo principal da humanidade.

Entre a metafísica clássica e a teologia cristã, não se percebe muita diferença. Pela metafísica clássica ou pela teologia cristã, se alcançaria o objetivo colonial de submeter os consi-

derados bárbaros e selvagens à civilização. A linha escolástica gastava sua energia em debates e execuções sobre a religião verdadeira – cristianismo – e religiões falsas – tudo que não fosse cristianismo –, mas não somente: as preocupações cristãs dos séculos XII ao XV rodeavam a presença e a ausência de religião, pois quem tivesse uma religião falsa ao menos possuía uma e deveria ser levado para o caminho certo – cristão –, o que significava, muitas vezes, o salvamento da alma e não do corpo, isto é, assassinato. Agora, não possuir uma religião, nem que uma considerada falsa, configurava a ausência de alma. Não ter religião equivaleria a não ter alma, e não ter alma equivaleria a não ser humano. Embora essa questão tenha se referido à linha escolástica, a linha secular humanista não a largou de mão. Se, por um lado, deixou de se importar com a verdade ou a falsidade da religião, guardou consigo a ideia de possuir alma – ser propriamente humano – ou não possuir alma – não ser humano.

Ao passo que os debates sobre religião verdadeira e religiões falsas dizem respeito a questões epistemológicas, os debates sobre ter alma – ter religião – e não ter alma – não ter religião – são de ordem ontológica, referindo-se à essência do ser. O secularismo da modernidade/colonialidade, em vez de largar de mão princípios cristãos, os tem como alicerce. Émile Durkheim explica como a religião se entranha no tecido social, apesar da suposta laicidade das instituições modernas. Por uma leitura durkheimiana desse entranhamento, podemos verificar como a aliança teológico-médico-penal se arquiteta no que diz respeito às modificações corporais no ocidente.

As entranhas cristãs da autoridade moral

Durkheim (1989, p. 38) define a religião como um sistema coletivo de representações, isto é, "representações coletivas que exprimem realidades coletivas". Por meio de ritos, membros de dada sociedade fortalecem suas óticas de mundo, seus modos de ser. As representações coletivas sustentam o sistema simbólico que fundamenta o solo sobre o qual a sociedade se constitui. Somente somos quem somos a partir do que nos rodeia, e somente significamos nosso entorno por meio do arcabouço simbólico que nos preexiste.

A religião surge da necessidade de significarmos nosso entorno e de agirmos sobre o mundo. As crenças religiosas objetivam, acima de tudo, "exprimir e explicar, não o que existe de excepcional e de anormal nas coisas, mas, ao contrário, o que elas têm de constante e regular" (Ibidem, p. 59). Em suma, as crenças religiosas buscam dar sentido à realidade e os ritos materializam as ações que os indivíduos devem ter para com a realidade, com base em suas crenças. Os ritos são a "tradução exterior, contingente e material, desses estados internos que, únicos, passavam por ter valor intrínseco" (Ibidem, p. 493), sendo esses estados internos as representações e as crenças religiosas. O rito cria e recria a realidade, promove a reiteração do sistema de crenças. Pelos ritos, os indivíduos se lembram de si mesmos, de sua sociedade, do sentido que ela lhes confere e, principalmente, da *autoridade moral* que os atravessa em cada uma de suas ações.

É nesse ponto que devemos pensar sobre as forças morais coercitivas, como faz Friedrich Nietzsche em *Genealogia da moral*, quando questiona justamente como a moralidade foi instituída e estruturada. Parafraseando sua *Gaia Ciência*, Nietzsche reconhece como a herança cristã da ciência exer-

ce a manutenção dos resquícios de fé e de verdade sobre os quais o deus cristão se estruturou, delineando a autoridade moral sobre a qual a sociedade ocidental moderna se constitui. "A própria ciência *requer* doravante uma justificação" (Nietzsche, 1998, p. 140), tendo a moralidade cristã sido traduzida em consciência científica para servir a tal fim. Desse modo, alguns indivíduos se outorgam o direito à palavra, o direito a nomear o Outro; direito este oriundo da moralidade cristã transmutada em autoridade moral. Pelo poder da palavra, tais indivíduos nomeiam a si mesmos como superiores e ao Outro como representação da inferioridade (pela loucura, pelo crime ou pelo pecado).

O direito senhorial da nomeação, escreve Nietzsche, opera de tal maneira que a linguagem por si mesma pode ser compreendida como originária deste exercício soberano de dicotomização do mundo. O mundo é nomeado, detalhe por detalhe, por aquele que se confere o direito à palavra, transformando-se em legislador do Outro. Pela nomeação, o soberano se apropria de todas as coisas; torna-se dono daquilo que nomeia. Nietzsche questiona o papel da igreja na perpetuação dessa oposicionalidade. Estaria a igreja mantendo a hierarquia entre o humano e o monstro, senhor e súdito, e obstruindo o pensamento livre? Sim.

Não há, para o autor, moralidade ocidental laica. Os conceitos de culpa, castigo, justiça e reparação se estruturam por assoalhos cristãos, tal qual a ciência moderna, como já afirmou Bakunin. Assim como o anarquista se contrapõe à autoridade da ciência, Nietzsche contraria sua universalidade, ao dizer que, para que haja ciência, é preciso que haja, antes, algo que a oriente, que lhe sirva como método e que lhe conceda o direito de existir. No caso da ciência moderna,

o que lhe concede tal direito é a fé cristã, pois a linha secular somente perpetua a dominação religiosa por outras vias.

Dessa forma, o conceito de culpa, traduzido juridicamente como o conceito de crime, se origina da ideia de dívida, por meio da qual *devemos* ao deus criador, tendo em vista que este supostamente nos concedeu a vida e, evidentemente, o corpo. O castigo, por sua vez, se origina da noção de pecado. Pode-se castigar um pecador pelo suplício, que infere explicitamente sobre seu *corpo*, em forma de tortura. O corpo cristianizado, a princípio *imaculado*, é sujeito às inscrições corporais do cristianismo. E estes conceitos entram em cena em decorrência do próprio conceito de humanidade. A punição do criminoso/pecador se deve à atribuição de culpa ao seu ato de crime/pecado. E, consistindo na ideia de dívida, a partir da qual devemos nossa vida àquele que nos criou, a culpa indica que o criminoso/pecador deve algo aos cidadãos de bem, isto é, não criminosos, justos – e soberanos – e que provavelmente detêm o poder de nomear a lei. Essa transposição de deus para cidadãos de bem ocorre pela secularização.

A dívida para com deus se transforma em dívida para com o soberano, representante da lei. O sentimento de culpa para com deus se expande à culpa da servitude para com o soberano, e se cria, pela mesma lógica dicotômica, a figura do diabo como antônimo do divino. Se o colono representa deus, sendo herdeiro da dívida culposa, o colonizado representa o diabo, sendo eternamente culpado, endividado e devendo ser punido. Lúcifer não foi somente expulso do reino dos céus, como refutou a autoridade de deus, seu criador, se opondo à economia política do conhecimento ao incentivar Eva a comer o fruto proibido. Submetido à ditadura de deus, Lúcifer é uma vítima que se revolta. Sua expulsão implica no

estatuto de propriedade: o reino dos céus é propriedade de deus e somente seus servos, súditos e subalternos poderiam nele habitar. A rebelião de Lúcifer contra a autoridade divina e que resultou em seu ostracismo punitivo lhe confere o caráter de um revolucionário político. "A figura de Lúcifer demonstra disposição para abandonar uma posição elevada na hierarquia e recorrer à ação direta para se opor à ditadura universal de Deus" (Igreja de Satã Anarquista, 2019, p. 12).

Satã representa a oposição à autoridade de seu chefe, à sua tirania, caracterizando-se como um "prisioneiro político no Inferno, [que] luta como fugitivo ou imigrante ilegal ou refugiado [...]" (Ibidem, p. 2). Satã cruza fronteiras antes intransponíveis, ou cujo cruzamento somente se permitia àqueles legitimados por deus, e luta pela disseminação do conhecimento e contra seu monopólio. A figura de Lúcifer, o anjo caído, e transformada em Satã, o demônio, retrata a revolta contra a autoridade moral, a ditadura estatal-eclesiástica, a aliança teológico-médico-penal. Dessa forma, ao se associar pessoas modificadas ao diabo, pode-se dizer que estas são percebidas também como aquelas que rejeitaram a autoridade moral sobre o corpo, a *moralidade corporal*, rebelando-se contra a *governança corporal*. Essa dinâmica remete a uma hierarquia de dívida motivada pelo sentimento de culpa: o Outro deve algo ao Eu, algo impagável, pois não se trata de uma dívida material, mas de uma constante à supremacia. A dívida é necessária à manutenção da ordem.

Durkheim aponta para a supremacia da sociedade sobre o indivíduo. A coerção física exercida pelo social não se sobrepõe à coerção moral, moralidade esta criada, em primeira mão, através da religião. A moralidade atua por meio de uma força coletiva, e onde está essa força? O indivíduo, em sua unicidade, carrega a sociedade em sua consciência:

"é preciso que ela [a sociedade] penetre e se organize em nós; torna-se assim parte integrante do nosso ser e, por essa razão, o educa e o faz crescer" (Durkheim, 1989, p. 264). Dessa forma, compreendemos que, quando Durkheim estuda o fenômeno da religião, se volta ao fenômeno da autoridade moral.

> Como aconteceu de ela abranger toda a realidade, o universo físico bem como o universo moral, as forças que movem os corpos assim como aquelas que animam os espíritos foram concebidas sob forma religiosa. É por isso que as técnicas e as práticas mais diversas, as que asseguram o funcionamento da vida moral (direito, moral, belas-artes) e aquelas que servem à vida material (ciências da natureza, técnicas industriais) são diretamente ou indiretamente derivadas da religião. (Ibidem, p. 279)

Ao estudar a religião, Durkheim estuda as dinâmicas de autoridade e solidariedade que permeiam a sociedade, reiterando a supremacia da religião na formação de nosso imaginário quando escreve que "quase todas as instituições sociais nasceram da religião. [...] se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a ideia da sociedade é a alma da religião" (Ibidem, p. 496). A autoridade moral contra a qual a filosofia anarquista se posiciona opera em instituições legislativas, médicas, acadêmicas e religiosas. Opera como pilar fundante da tríplice teológico-médico-penal, como o tronco do qual se ramificam as instituições penais e médicas/psiquiátricas, tendo como principal motor a disseminação do medo.

O temor a deus, para Reclus, se define como o assoalho da moralidade; o pavor como fundamento da sociedade. A

relação de soberania entre o chefe de família e a família, entre militares e civis, entre legisladores e a população é uma relação de subordinação, calcada no princípio do estado: "a hierarquia, ou a arquia 'santa', 'a autoridade sagrada'" (Reclus, 2011). Bakunin identifica autoridade religiosa na hierarquia do prestígio e da inspiração: há sujeitos mais inspirados espiritualmente e que detêm o poder para reproduzir a palavra de deus, e há aqueles menos inspirados, que devem obedecer e se submeter às palavras dos primeiros, sem questioná-las. O estado e a igreja, alimentando-se mutuamente, se constituem a partir dessa dinâmica de prestígio e inspiração, seja por meio do conhecimento espiritual, seja por meio do conhecimento acadêmico e científico.

Assim, Bakunin afirma que a igreja e o estado são as instituições que fundaram e sustentaram a escravidão, através da autoridade. É em virtude da autoridade moral e das representações coletivas que a religião cristã se estrutura. Aos indivíduos dotados de inspiração divina, Reclus denomina de divindades auxiliadoras, exatamente por serem divindades encarnadas, dotadas não somente de inspiração, mas do poder divinizado da soberania, capazes de representar o ideal divino e de transmitir mensagens do além – e de produzir morte, de normatizar a vida, de executar. "No altar do Deus do indivíduo é posto agora o Deus de todos, "o Homem"", escreve Stirner (2004, p. 117), e prossegue: ""o homem" é o deus de hoje, e, em vez do velho temor de Deus, temos aí o temor do homem" (p. 148), e retomo: que homem seria esse?

O homem soberano, o Humano, se personifica como aquele que não pode ser alcançado, tocado, penetrado, semelhante à imagem de deus, e também à do estado. Os discursos seculares, que aparentemente recusam as crenças

cristãs, reiteram a moralidade como o totem ao redor do qual a sociedade se organiza. No entanto, a moralidade, para Stirner (2004, p. 46), não passa de uma "total dominação do sagrado, a uma "hierarquia"". O anarquista identifica o cristianismo na moralidade e afirma que as instituições laicas atuam por preceitos cristãos, trazendo inclusive as ideias de bigamia e monogamia como exemplo: a criminalização da primeira e a exaltação da segunda não partem de pressupostos jurídicos, mas bíblicos. Assim, a "fé moral é tão fanática quanto a fé religiosa!" (Ibidem, p. 44), ambas escrevendo – e inscrevendo – suas leis, suas concepções de justiça e injustiça. O *sagrado* se perpetua pela *justiça*.

Por isso, não é preciso ser religioso, nem crer de fato em algo sobrenatural para partilhar um sistema de representações coletivas originado de e transformado por crenças e rituais religiosos. As categorias religiosas que atravessam o tecido social não necessitam que os indivíduos realmente venerem determinadas divindades, possuam em suas rotinas práticas rituais específicas, tampouco símbolos religiosos em suas cabeceiras ou em forma de pingentes. Na medida em que a sociedade é estruturada por um sistema de representações baseado em crenças religiosas, as pessoas inseridas neste meio social terão uma percepção de mundo inerentemente religiosa, independentemente de suas crenças, de modo que a religião – sendo aqui o cristianismo – esteja presente em toda a parte. Em que medida o estado é tão objeto de crença quanto o deus cristão? Em que medida o homem, criado à semelhança de deus, tem seu corpo estruturado, também, em semelhança aos limites do estado – ou seja, à sua lei?

Símbolos cristãos, como o crucifixo, a bíblia e referências bibliográficas a versos e passagens bíblicas são comumente

utilizados como fundamentos da justiça, das leis e do direito. O campo da jurisprudência está repleto de representações cristãs. O estado, segundo a Igreja de Satã Anarquista, frequentemente se apoia em arquétipos cristãos para reificar sua legitimidade institucional, como com os juramentos à bandeira, as testemunhas em tribunais e os símbolos religiosos. Segundo os anarco-satanistas, "o próprio Estado costuma se revelar uma instituição monoteísta" (Igreja de Satã Anarquista, 2019, p. 10). Subverter a autoridade do estado implica também na subversão contra a autoridade da igreja cristã.

Ainda que tais símbolos não constem direta e materialmente em nosso entorno, o cristianismo formou raízes tão profundas no imaginário ocidental que cunhou todo o senso de moral a partir do qual somos educados. O que antes seria considerado pecado agora é caracterizado como crime ou como doença. A pecaminação/demonização ocorre constantemente e por meio de dispositivos institucionais diversos, porém dispondo de outros nomes. Desse modo, Bakunin (2001, p. 18) compreende o cristianismo como a religião por excelência, exatamente por apresentar "o empobrecimento, a escravização e o aniquilamento da humanidade em proveito da divindade".

A histórica união entre igreja e estado também é enunciada por Kropotkin, ao se referir ao estado como a junção de quatro instâncias: a igreja, a lei, a polícia – ou o militarismo – e a *educação*. A autoridade se enraíza nas instituições educacionais, que ensinam a criança a obedecer sem questionar e a acreditar na necessidade de um senhor para ordenar a sociedade; nas instituições religiosas cristãs, como tanto vimos; nas instituições jurídicas e legislativas, que estruturam os mecanismos a partir dos quais a concepção de

crime se acopla a determinados corpos, independentemente de seus atos; e nas instituições policiais e militares, que, por meio da força, dirimem a revolta popular. Somos educados a *temer*. A tradição cristã institui uma pedagogia do medo, dotada de ideias e sentimentos que moldam e dominam nossa percepção de mundo.

> Deus, a imortalidade, a liberdade, o humanitarismo, etc., são-nos insuflados desde a infância como ideias e sentimentos que, de modo mais forte ou mais leve, atingem a nossa interioridade e, ou nos dominam inconscientemente, ou, em naturezas mais ricas, se exprimem em sistemas e obras de arte; mas trata-se sempre de sentimentos impostos, não despertados em nós, porque neles acreditamos e deles dependemos. (Stirner, 2004, p. 57)

"Do berço ao túmulo", escreve Kropotkin (2005, p. 28), "[o estado] estrangula-se em seus braços [...] e acaba por criar uma máquina tão complicada, tão degenerada, tão obstrutiva, que revolta até aqueles que se encarregam de fazê-la funcionar", e complementa:

> À medida que a Igreja, por um lado, e o senhor, por outro, conseguiam escravizar o povo, o direito de legislar escapa das mãos da nação para passar aos privilegiados. A Igreja estende seus poderes; sustentada pelas riquezas que se acumulam em seus cofres, imiscui-se cada vez mais na vida privada e, sob o pretexto de salvar as almas, apodera-se do trabalho de seus servos; cobra impostos de todas as classes, estende sua jurisdição; multiplica os delitos e as penas e enriquece-se na proporção dos delitos cometidos, visto que é para seus cofres-fortes que vai o produto das multas. (Ibidem, p. 174)

No caso da sociedade ocidental, o cristianismo promove a estigmatização de pessoas modificadas/inscritas a partir de sua associação com o diabo. E, se esta associação não necessita de uma real crença para ser feita, conclui-se que o imaginário diabólico, tal como todo imaginário cristão, está imiscuído na geopolítica ocidental. Se o soberano surge como representante de deus na terra, o subalternizado surge como representante do diabo. A partir disso, Nietzsche (1998, p. 116) escreve que "todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos", e qual sofredor culpado não seria melhor do que Lúcifer?

O diabo como instrumento colonial de dominação

Um primeiro aspecto do diabo apontado por Melo é sua falta de materialidade: qual é a sua imagem? O diabo é, fundamentalmente, uma *representação*: reflete o opositor, o desviante das normas e da moral. Segundo Carlos Roberto Nogueira (2002), a oposição fundamental se direciona ao *ethos* dominante, que seria, no caso, a ideia de Bem, o discurso eclesiástico contra o Mal. Para perpetuar sua dominação, a igreja cristã precisa identificar – e exorcizar, aniquilar… – constantemente a oposição ao seu *ethos*, o que realizou pela caça às bruxas, pelos genocídios de indígenas e africanos e assim por diante. A figura do diabo não poderia se limitar a somente um corpo, uma imagem, pois precisava abarcar absolutamente tudo o que contrariasse a igreja – o que não era pouca coisa.

Por isso, a imagem do diabo carrega os significados de oposição, rebeldia, caos, porém privados de significantes concretos. Alguns elementos, como chifres, rabo e tridente, são comuns em representações modernas, mas não por isso a figura do diabo adquire uma materialidade. A falta de consolidação corporal diabólica, porém, não impediu o desenvolvimento bastante prolífico de suas representações corporais simbólicas. Melo (2017, p. 9) identifica a construção de uma "realidade da corporalidade diabólica", que, embora seja alvo de constantes modificações conforme as mudanças religiosas, sociais, econômicas e políticas, se perpetua na tarefa de estigmatizar corpos dissidentes às normas sociais estéticas e comportamentais. A imagem do diabo é bem fluida, não contém uma fixidez, uma sedimentação; no entanto, o imaginário diabólico é algo presente em uma cultura cristianizada. O corpo do diabo, apesar de nunca visto, é bastante apontado para qualquer corpo considerado estranho, desviante, perigoso.

Em primeiro lugar, o diabo representa elementos estritamente negativos e perigosos, que devem ser combatidos, aniquilados pela positividade cristã. As forças do bem – autoridade moral, recordemos – devem combater as forças do mal. Embora não possua uma representação de carne e osso – não uma, mas várias, transformadas e redesenhadas –, o diabo indica o mal que se deve combater, "aquele que deve ser evitado, não deve ser pronunciado, ele representa aquilo que não se deve ser" (Melo, 2019, p. 14). No entanto, essa indicação não é suficiente para sua existência no sistema coletivo de representações que é a sociedade. Sua imaterialidade, somada à sua forte representação de malignidade, faz com que o diabo necessite da materialização, pois sua representação só pode ser realmente combatida a partir de algo concreto.

A imaterialidade do diabo passa a ser exteriorizada, sendo atribuída a corpos contranormativos de diferentes formas. Conforme Luther Link (1998), a representação do diabo do século XII ao XV frequentemente contém aspectos animalescos, pele escura, caracteres sexuais ambíguos. De certo modo, o diabo é representado como uma pessoa não-branca, trans e/ou intersexo, com deficiência – pois, devido à sua queda do reino dos céus, acredita-se que o diabo tornou-se coxo – e associada à animalidade. O diabo é ainda aproximado do deus pagão Pã, com pernas de bode e chifres, o que faz de Satã um ser híbrido, *corrompido* (Link, 1998). Em suma, a representação do diabo se volta a todos os corpos outremizados. Conforme Melo (2017, p. 15), os "anseios coletivos só podem ser tomados de consciência se fixados em objetos exteriores, a categoria do diabo só pode ser inteligível ao se fixar sobre um corpo externo que simbolize a representação que a sociedade faz dele".

Exteriorizado, o diabo pode ser encontrado em quaisquer corpos que representem algum mal. A imagem do diabo agrega "uma compilação de tudo o que o cristianismo se opunha ou colonizava" (Ibidem, p. 52). Corpos dissidentes a essa ordem são submetidos a processos de demonização. A demonização diz respeito, então, a mecanismos projetivos sobre indivíduos outremizados, cujos marcadores sociais divergem daquilo que se preconiza enquanto humano. Pensamos em um mecanismo de projeção do colonizador para com o colonizado, de modo a justificar as violências estruturais e estruturantes da colonialidade. E estas violências não passam de ideologias de guerra: disseminam as mesmas ferramentas da guerra, como a escravidão, o extermínio *ético* e moralmente justificado. Pela colonialidade do ser, a ética da guerra torna-se prolongamento da natureza, tal como as cirurgias plásticas socialmente aceitas.

Kilomba caracteriza como Outridade a figura do colonizado construída pelo colonizador. A Outridade é a projeção, no sujeito colonizado dos aspectos negativos que o colonizador reprime em si mesmo. Assim, o sujeito colonizado é alocado em um lugar de ameaça e repulsa, representando tudo o que o colonizador odeia em si mesmo, e, portanto, tudo o que ele deseja eliminar. O colonizador cria fantasias sobre o colonizado: o indivíduo *normal*, que se percebe falaciosamente como isento de inscrições, nomeia o outro como inscrito, modificado, tendendo à criminalidade e ao pecado.

Cabe-nos questionar: o que ocorreria se fôssemos expor as inscrições que tais indivíduos realizam cotidianamente – cortar o cabelo, fazer manicure, submeter-se a um tratamento odontológico, fazer um lifting facial aqui, um preenchimento labial ali, uma harmonização acolá… –, como *modificações corporais extremas*? O que ocorreria se as inscrições naturalizadas fossem nomeadas enquanto mutilações, bizarrices, traços patológicos? Será que inventariamos novas representações diabólicas para justificar e naturalizar a manutenção de dinâmicas de dominação e exclusão?

Falando em invenção, podemos nos remeter ao que Castro-Gómez (2005, p. 171) chama de "a invenção do outro". O *outro*, para o autor, não passa de uma representação, ou uma abstração, como diria Goldman. Tal como as instituições sociais, os conceitos de *nação*, *estado* e afins, o *outro* não é uma realidade por si mesma, não possui concretude, mas isso não significa que não possua materialidade. Podemos mencionar novamente os estudos de Ingold sobre a animalização da Outridade, quando traz o dilema da cauda e a nomeação de indivíduos coisificados pelo colonizador como "lúcifer". O significante "lúcifer", tal como "diabo", "demônio" ou "besta", dentre outros, opera como ferramenta de

instauração de hierarquias de humanidade e possui caráter flexível e volátil, exatamente para poder ser atribuído a uma variedade de corpos, conforme as demandas de desumanização da modernidade. Segundo a Igreja de Satã Anarquista (2019, p. 14), a demonização "é uma ferramenta comum da hierarquia monoteísta para desumanizar seus detratores e oponentes, traçando paralelos entre as ações de uma pessoa ou grupo e as ações atribuídas a Satã, amplamente (e erroneamente) consideradas imorais, malignas e violentas".

A imaterialidade do diabo e sua propulsão a ser constantemente materializado lhe confere uma profunda volatilidade, de maneira que ele possa ser associado a qualquer corpo que se contraponha às normas sociais. Sua malignidade se modifica concomitantemente à sua imagem, tendo em vista a mutabilidade da sociedade e, por conseguinte, de suas normas. Na medida em que surgem inovações tecnológicas, novas perspectivas políticas, novos conflitos sociais – em suma, na medida em que a sociedade se transforma –, as concepções de bem e mal também sofrem mutações, impactando a demonização de corpos dissidentes.

Nesse sentido, o diabo, para Melo (2017, p. 27), se configura como uma "arma ideológica, tanto para cristãos quanto para os não cristãos", uma arma "fundamental para [a] manutenção de uma forma de controle social" (p. 29-30), de distinção entre os bons e os maus. Kropotkin escreveu largamente sobre o papel da igreja na aniquilação dos chamados hereges, independentemente do que significasse heresia: crenças pagãs, práticas contrárias aos postulados bíblicos, discursos antiautoritários, insubmissões, práticas de inscrição corporal... E Federici salientou como a caça às bruxas e a hereges não se distinguia da perseguição a pessoas

que se revoltavam contra o poder estatal e clerical. Pelo fogo e pela forca, contanto que a igreja mantivesse seu domínio.

A função do diabo é justamente criar alvos de estigmatização, alvos mutáveis conforme os interesses de quem os cria. Por meio da crença, o indivíduo opressor passa a ser visto como porta-voz do divino, justificando suas violações e autoridade pela ideia divina. A ideia divina, para Bakunin, nada mais é do que o motor da dominação, posto que proclama a soberania divina, isto é, a ideia de que alguns indivíduos, por meio da revelação, detêm o poder da salvação e da justiça: o poder absoluto. A ideia divina é tida como o "erro historicamente necessário" (Bakunin, 2001, p. 16) que serviu como fundamento para a exploração das massas e para a desumanização de inúmeros grupos sociais e povos.

> Há uma categoria de pessoas que, se não crêem, devem pelo menos fazer de conta que sim. São todos os atormentadores, os opressores, os exploradores da humanidade: padres, monarcas, homens de Estado, homens de guerra, financistas públicos e privados, funcionários de todos os tipos, soldados, policiais, carcereiros e carrascos, capitalistas, aproveitadores, empresários e proprietários, advogados, economistas, políticos de todas as cores, até o último vendedor de especiarias, todos repetirão em uníssono essas palavras de Voltaire: "Se Deus não existisse seria preciso inventá-lo". (Ibidem, p. 12)

E o mesmo se pode dizer sobre o diabo: sua existência é necessária à manutenção do poder clerical. Se o diabo não existisse, ele teria de ser inventado, e o seria de inúmeras formas tais quais as que rodearam e permeiam o imaginário ocidental. Embora o deus cristão seja percebido como soberano e os seres humanos como seus servos, o ser huma-

no que se proclama como porta-voz do soberano supremo também se torna, assim, um soberano terreno, adquirindo o poder político de submeter e dominar como bem quiser. Seja no tribunal ou na paróquia, a justiça é proferida pela palavra divina ou pela palavra da moralidade, sendo, então, tão maleável quanto o próprio diabo. A maleabilidade do diabo flexibiliza as possibilidades projetivas do colonizador, de modo que este possa elencar não apenas um, mas uma série de elementos negativos no corpo do colonizado.

O diabo "precisa ser visto, tocado e reconhecido" (Melo, 2017, p. 30) para proporcionar, a quem procura extingui-lo, a concretude de suas intenções. "É o colono que fez e continua a fazer o colonizado" (Fanon, 1968, p. 26); é o bonito que produz o feio, o normal que produz o bizarro, o saudável que produz o doente. "Segue-se que 'justo' e 'injusto' existem apenas a partir da instituição da lei [...]", pensa Nietzsche (1998, p. 64). A punição do criminoso, aquele que comete a injustiça, se mostra como castigamento daquele que desequilibra a homeostase – não tão equilibrada – da sociedade.

O castigo opera como uma compensação pelo desequilíbrio, como pagamento pela degeneração do tecido social. O colono faz do colonizado o significante da maldade, transformando-o em uma "quintessência do mal" (Fanon, 1968, p. 30). Os costumes, hábitos, músicas, danças, crenças de indivíduos colonizados são elencados como fonte de todo o mal, sendo obrigação da igreja, em suas diversas facetas, de eliminá-lo e, talvez, salvar o colonizado de si mesmo. A religião cristã atua como rédea e como aporte da colonial-modernidade, apresentando seus santos e suas mensagens humanitárias salvacionistas para perpetuar sua dominação. Nesse ínterim, corpos com inscrições estigmatizadas se percebem atravessados por violências cristãs, ao serem asso-

ciados à figura do diabo e representados como agentes da malignidade demoníaca. Tendo como argumento a imaculabilidade do corpo, discursos cristãos acusam indivíduos modificados de contrariar a obra divina – o corpo, aparentemente –, justificando, assim, o caráter demoníaco das modificações.

O corpo imaculado e o corpo inscrito

Em resumo, com relação ao corpo modificado, essa demonização ocorre a partir da introjeção de categorias diabólicas no imaginário social, de modo que o diabo possa ser corporificado em pessoas modificadas ou na própria ideia de modificação corporal:

> Através do compartilhamento dos signos e símbolos do que se imagina ser diabólico, há um movimento exterior de assimilação de uma certa corporalidade dissidente, uma exteriorização de características que se imagina, a partir do compartilhamento, serem não humanas. (Melo, 2017, p. 15-16)

Uma das justificativas cristãs para a associação entre pessoas modificadas e o demônio – justificativa também utilizada em forma de moralidade laica – é a ideia de que deus fez o ser humano à sua imagem e semelhança, e, com isso, quem quer que modifique o próprio corpo está pecando. Muito por isso, à igreja "cabe a preocupação de perverter as novas gerações e sobretudo as mulheres" (Bakunin, 1975, p. 94), supostamente educando-as e impedindo-as de subverter o próprio corpo e seus usos. Excelente exemplo este de Bakunin ao falar sobre as mulheres no campo do cristianismo,

que nos remete novamente a Federici, quando evidencia o controle eclesiástico sobre corpos designados femininos no que tange à reprodução e à sexualidade, o que invariavelmente atravessa os papeis de gênero e as inscrições que eles designam a cada corpo. No campo das inscrições, esta subversão do corpo elenca somente algumas inscrições como modificações enquanto outras são tidas como naturalidade, passando despercebidas.

Assim, pessoas designadas mulheres que raspam a cabeça estariam pecando por subverterem a obra divina. Por outro lado, depilar as pernas, as axilas e demais partes do corpo não seria considerado uma modificação, mas algo natural da feminilidade e, portanto, não entraria no escopo do pecado, por exemplo. Embora ambos os exemplos tratem do ato de cortar pêlos, sejam das pernas ou da cabeça, a interpretação moral destes atos dentro das normas de gênero vigentes culmina na atribuição ou não do caráter de pecado. Desse modo, percebe-se como o pecado é tendencioso, orientando-se, também, pelas prerrogativas da colonialidade de gênero.

A doutrina cristã, segundo Lara (2012, p. 26), pensa o corpo como criação divina, imaculada, como algo "sagrado, portador de atributos divinos, o qual, portanto, não poderia ser maculado". Por trás da ideia de proteção à integridade física, encontramos o substrato cristão de sacralidade corporal:

> Portanto, por detrás da perspectiva tradicional do direito à integridade física está a ideia historicamente arraigada de intangibilidade e sacralização do corpo humano, que estabelece padrões fixos de vivência da corporeidade. O corpo é visto como um dado natural, pronto e acabado, não passível de modificações artificiais. (Ibidem, p. 64)

Muito por isso, Mary Douglas se utiliza da bíblia como objeto de estudo para pensar sobre a pureza e a impureza do corpo. A autora escreve sobre a noção de integridade e plenitude corporal, escolhendo, para além da bíblia, inferências históricas do cristianismo na cultura ocidental moderna. A pergunta feita pela autora é: o que caracteriza um corpo santo, perfeito, íntegro? A resposta para isso se encontra, dentre outras possibilidades, na lida com as secreções.

A forma como um sujeito voltado ao sacrilégio manipula suas secreções corporais diz respeito diretamente às noções de pureza e impureza, de corpo inteiro (puro) e incompleto (impuro). Quando impuro, o corpo deve ter sua integridade restabelecida por meio de rituais específicos, purificadores (batismo, confessionário etc.). O corpo íntegro é o corpo perfeito, santificado, e que pode, portanto, transitar por espaços sagrados. O corpo incompleto e impuro não pode transitar e deve ser lavado, submetido a rituais de purificação e a restrições em sua vida social.

Uma das características da integridade é sua oposição à confusão. Animais híbridos ou com uma conformação anatômica distinta da considerada normal não poderiam ser consumidos, conforme passagens bíblicas; somente se consumiriam os animais inteiros e considerados normais. Da mesma forma, o hibridismo se aplica ao ser humano: a integridade "exige igualmente que os indivíduos se conformem à classe a que pertencem e que não haja confusão entre os diferentes grupos de objectos" (Douglas, 1991, p. 43). A representação do diabo como uma fusão entre humano e animal e também entre sexos reflete essa confusão entre diferentes grupos, de modo que o diabo seja por si só uma ameaça à integridade. Ou seja, a noção de totalidade e inte-

gridade corporal, tendo como substrato preceitos bíblicos, opera como um instrumento de ordenamento social.

Retornamos a Mello e Nuernberg em seus estudos sobre deficiência. Quando dizem que a deficiência se relaciona com a ideia de abjeção, escrevem que corpos considerados abjetos, degenerados, "ferem a ordem social e demarcam a linha proibida entre o sagrado e o profano" (Mello; Nuernberg, 2012, p. 644), sendo muito associados a figuras demoníacas, corrompidas e impuras. No entanto, se a deficiência – e, com ela, a abjeção – é "um fenômeno/experiência transversal a cada cultura" (Ibidem, p. 647), ou seja, se define a partir da linguagem e dos imaginários existentes em seu assoalho simbólico, então a corponormatividade também é "um fenômeno/experiência transversal a cada cultura".

De todo modo, se o corpo é sagrado e imaculado, pessoas modificadas, pecadoras por modificarem seus corpos, estão mais próximas do mal e do diabo, facilitando que elas sejam, por si mesmas, demônios: "um corpo que difira dos demais indivíduos acaba por encarnar em sua pele a imagem do não deus, daquele que representa todo o seu oposto, o diabo" (Melo, 2017, p. 17). Constroi-se um forte vínculo entre uma representação imaterial e um corpo que não tem nada a ver com ela e com o que a fundamenta. Modificar o próprio corpo faria do sujeito um "pecador e sendo um pecador estaria esse corpo modificado predisposto a ser invadido pelo diabo que o transformaria a sua semelhança" (Ibidem, p. 28).

A concepção de pecado, embebida nas ideias de culpa, dever e moral, se origina de um mundo banhado em sangue. A demonização do Outro se trata da perpetuação desse banho de sangue, em que o Outro é submetido a tortura, escrutínio e encarceramento, a fim de pagar sua dívida para

com Deus e seus representantes terrenos. Paga-se a dívida por contrariar a imaculabilidade do corpo, sua impenetrabilidade; paga-se a dívida por deformar aquilo formatado pelo divino; e paga-se única e exclusivamente através do sofrimento.

Bakunin nos fornece uma leitura interessante sobre essa imaculabilidade do corpo. O mito de Adão e Eva é utilizado como argumento para justificar a noção de integridade corporal. Em *Deus e o Estado*, o autor pensa no mito não como um grande pecado terrível que danou a humanidade, mas como um movimento de revolta contra a autoridade divina. De início, Bakunin (2001, p. 6) define a bíblia como "um livro muito interessante, e aqui e ali muito profundo", o que de fato pode parecer, considerando as inúmeras peripécias e aventuras das quais a obra dispõe. A crítica de Bakunin (2001, p. 6-7) se dirige à autoridade de Jeová, ao privar o ser humano do conhecimento e da liberdade. "Ele [Jeová, no caso] queria, pois, que o homem, privado de toda consciência de si mesmo, permanecesse um eterno animal, sempre de quatro patas diante do Deus 'vivo', seu criador e seu senhor".

Nesse momento em que o ser humano se encontra em estado de subserviência e privação, Satã – ainda Lúcifer – surge, em figura reptiliana, inclusive, para apresentar a Eva e Adão possibilidades outras que não as dispostas por Jeová. Satã os mostra um mundo de possibilidades e Jeová faz com que se envergonhem de sua própria liberdade, inaugurando o famoso sentimento de culpa cristã. O mito de Adão e Eva, ao contrário de representar uma traição do ser humano para com seu criador, representa a tendência humana para a revolta; representa a luta pela liberdade. Somado a isso, segundo Bakunin (1975, p. 101), Proudhon, o primeiro

autodeclarado anarquista, era um verdadeiro revolucionário, pois "adorava Satanás e proclamava a anarquia"!

As igrejas e organizações religiosas de origem judaico-cristã se utilizaram da exploração das massas populares para enriquecer a si e ao estado, tendo em vista que, por muito tempo, não houve dissociação entre eles (Bakunin, 2001). Estruturando a vida pública à sua imagem (Goldman, 2007), o estado se tornou essa figura divinizada, sobre-humana, um ser quase vivo de suprema força e onisciência. Independentemente de seu viés, o estado é sempre intolerante, por mais progressista que se diga ser. Quando opera a partir da vontade das massas, o faz geralmente pela pressão de revolucionários; pelo medo da revolta. Assim, os anarquismos questionam a imagem benevolente e misericordiosa do deus cristão: "por mais liberal que queira se mostrar, [um senhor] jamais deixa de ser, por isso, um senhor" (Bakunin, 2001, p. 21). Na medida em que as filosofias anarquistas rejeitam qualquer tipo de dominação e autoridade, não há espaço para os ditames cristãos dentro delas. A religião cristã, para Bakunin, se constituiu tendo como base o sacrifício; desse modo, a existência do deus cristão requer inerentemente a escravidão humana, o que é inconcebível para nós.

Pessoas modificadas, portanto, estão desobedecendo a esse deus, revoltando-se contra sua autoridade, tal como fez Lúcifer, revoltando-se contra a autoridade máxima de deus. Não são associadas ao diabo apenas por sua aparência *bizarra* – o que quer que signifique isso –, como também por sua desobediência: romper com a naturalidade do corpo é romper com seu sagrado, pela perspectiva cristã. As proibições eclesiásticas não ocorreram somente em solo ocidental, tendo em vista que muitas delas surgiram a partir do con-

tato de colonizadores europeus com povos africanos, americanos e asiáticos. Como já exposto por Chaney, práticas de inscrição corporal são estigmatizadas no ocidente e fora dele, seja pela patologização, seja pela atribuição do caráter primitivo, respectivamente. Como exemplo desse processo comparativo entre sociedades ocidentais e não-ocidentais, temos os casos da tatuagem e da suspensão corporal. Um histórico dessas modificações pode ser interessante para fins de contextualização.

Gonzaga apresenta a amplitude da tatuagem em diferentes nações. A origem da tatuagem não é única, não havendo datação nem localização geográfica precisas. Há, contudo, registros de práticas de tatuagem em diferentes geografias e tempos históricos. Considera-se que a tatuagem surgiu no Egito Antigo, entre 4000 e 2000 a.C.; contudo, o registro considerado mais antigo de um corpo tatuado é o da múmia de Ötzi, de cerca de 5300 anos. Tatuagens foram encontradas em povos polinésios, filipinos, indonésios e neozelandeses. No século XIII, foram descritas, por Marco Polo, tatuagens do continente asiático. A despeito de sua variabilidade, a tatuagem só foi nomeada precisamente ao fim do século XVIII, quando o marinheiro James Cook se deparou com a tradição polinésia de pigmentação da pele com ossos de pássaros ou espinhas de peixes. A introdução da tatuagem no ocidente ocorreu ao longo do século XVIII, pelo contato de marinheiros europeus com povos do Pacífico. Com isso, a tatuagem se difundiu entre marinheiros, que geralmente ocupavam classes sociais pobres (Gómez, 2014), o que é interessante para se pensar na associação entre a pobreza, a delinquência e as modificações corporais. A partir dessas associações, observam-se posicionamentos cristãos contrários à prática de tatuagem, tendo instituído a ideia de sacralidade corporal de maneira a fazer da tatuagem, tal como qual-

quer modificação corporal, uma interdição contra a vontade de deus. Há registros de posições cristãs contra a tatuagem desde 787 d.C., tendo a igreja a associado à heresia (Lise; Chittó; Neto, 2013).

No caso da suspensão corporal, Nathalia Abreu (2013) aponta para sua associação com a selvageria e o primitivismo. A suspensão corporal se caracteriza pela distribuição de ganchos por certas partes do corpo e pela subsequente suspensão do indivíduo, implicando uma série de significados e de sensações pela experiência. Apesar de não provocar modificações permanentes (com exceção de possíveis cicatrizes onde os ganchos perfuram a pele), integra o campo das modificações corporais pela categoria de jogos corporais (*body play*). O que Abreu nos mostra é que a maneira como o saber médico ocidental lida com a suspensão realizada por povos não-ocidentais não se distancia de sua lida com grupos ocidentais.

Há registros de práticas de suspensão em diferentes contextos culturais. Dentre os povos praticantes de suspensão, Abreu identifica o povo Mandan, antigamente localizado no vale do rio Missouri, e o povo Sioux, em Dakota, ambos em continente norte-americano; e os indianos Sadhus. Os Mandan foram extinguidos na segunda metade do século XIX, em detrimento de epidemias de varíola trazidas pelos colonizadores europeus e de genocídio. Para eles, a suspensão ocorria com caráter ritualístico, com iniciados em processo de integração social completa (Abreu, 2013). A suspensão significaria tanto uma prova de força e de ultrapassagem dos limites da dor quanto uma morte simbólica a partir do sofrimento. Ao ser suspenso, o indivíduo se desvincularia da vida passada e iniciaria uma nova, como uma pessoa adulta e detentora de direitos em sua comunidade. Diferentemen-

te dos Mandan, os Sioux não foram dizimados e possuem atualmente três subdivisões regionais. A suspensão ocorria no ritual chamado Dança do Sol, que tinha como objetivo purificar a alma e conectar os participantes ao mundo onírico. Durante o ritual, os participantes encaram o sol em jejum por dias, tendo sua resistência testada com automutilações e suspensões pelo peito ou pelas costas (Abreu, 2013).

A suspensão entre os Sioux foi banida por colonizadores europeus no começo do século XX, que a consideravam bárbara e primitiva. Apesar de sua presença em diferentes períodos históricos e culturais, a suspensão ganhou visibilidade na sociedade ocidental apenas entre as décadas de 1960 e 1980, principalmente com a influência de Fakir Musafar[14]. Após os anos de 1990, técnicas mais diversificadas de suspensão surgem, se diferenciando em relação à quantidade de ganchos espalhados pelo corpo, às partes do corpo perfuradas, à posição do corpo na suspensão etc. Adentrando o campo das modificações corporais extremizadas e em detrimento da fronteira tênue entre estas e as automutilações, a suspensão se torna alvo de estigmatização.

Ao passo que, para sociedades não-ocidentais, foi atribuído o primitivismo tendo como justificativa as inscrições que realizavam, como a suspensão, na sociedade ocidental as

14 Fakir Musafar foi um artista performático norte-americano, conhecido por relacionar o mundo das modificações corporais com experiências espirituais e de transcendência corporal. Na década de 1980, Musafar fundou o movimento *Modern Primitives* (primitivos modernos), no qual contrapunha a noção evolucionista da ideia de primitivismo. A atuação de Musafar não se limitou ao mundo artístico das modificações, mas se estendeu à produção científica, tendo colaborado com Armando Favazza em seu livro *Bodies Under Siege*, concedendo-lhe entrevistas sobre os significados múltiplos – e incapazes de se reduzir a manuais diagnósticos – das possibilidades de modificação corporal e de *body play*.

inscrições – divergentes do padrão estético e comportamental em voga – seriam proibidas por diferentes instâncias. Por exemplo, no ocidente, as modificações corporais foram condenadas pela igreja, sendo acusadas de atentado à integridade corporal e tendo permanecido em invisibilidade na europa até o século XVIII. Somente as práticas sancionadas pela igreja, como a flagelação eclesiástica, seriam aceitas socialmente e incitadas como exercício religioso. A flagelação religiosa não seria punida pela igreja, por mais que infringisse a integridade sagrada do corpo com mais brutalidade do que, por exemplo, uma tatuagem de cinco centímetros na nádega. Desse modo, podemos afirmar que as proibições eclesiásticas contra certas inscrições corporais, concomitantemente à incitação a outras, ocorre pura e simplesmente para garantir uma hierarquia colonial de dominação, para a manutenção da autoridade moral.

A modernidade constroi a concepção de natureza que mais lhe apraz, conferindo a ela o contorno que mais condiz com seus discursos, ou, puxando Durkheim, com seu sistema de representações. A concepção de natureza mais aprazível à modernidade é aquela que difere o *humanitas* da natureza, porém sem se esquecer do *anthropos*, que habita a natureza na zona do não-ser. Como podemos denunciar o rompimento de uma naturalidade que não existe, tendo em vista a pluralidade de concepções corporais e de técnicas do corpo, variando de cultura em cultura e em cada tempo histórico? Tal pluralidade revela a flexibilidade da natureza, e, ainda, seu caráter culturalmente construído. Cada gesto, expressão de sentimento e marca corporal "encerram em si uma significação e um valor próprios de cada cultura" (Lara, 2012, p. 39-40).

Além disso, já vimos que todas as pessoas se inscrevem, mas algumas inscrições são naturalizadas e passam despercebidas e outras são consideradas modificações/automutilações e estigmatizadas. Rompendo com a ideia de naturalidade, podemos inferir que o discurso cristão "produz os corpos 'normais' e, ao mesmo tempo, as corporalidades, os corpos dissidentes, modificados, diabólicos" (Melo, 2017, p. 20). E, para Melo (2017, p. 24), "uma forma de calar novas formas de pensamentos e possibilidades de corporalidade é demonizá-los". O Outro se torna o representante do Mal, a personificação do diabo, referência à qual pessoas com modificações extremizadas ou patologizadas são frequentemente associadas.

Concluindo este capítulo, concluímos que indicar uma presença diabólica ou uma possessão se mostra como uma ferramenta útil para interditar qualquer indivíduo ou discurso que subverta as normas sociais e as governanças. A demonização de pessoas com inscrições corporais estigmatizadas se apresenta como o assoalho da criminalização e da patologização, iniciando a tríplice teológico-médico-penal como a base das governanças corporais perpetradas pelas colonialidades. O diabo não se refere a um único ser, a uma imagem pré-determinada, mas sim ao que deve ser extinto, combatido a qualquer custo, seja povos indígenas americanos e africanos, seja pessoas com deficiência, pessoas trans e dissidentes de gênero, pessoas intersexo, pessoas com sexualidades não-heteronormativas, pessoas com inscrições corporais criminalizadas e/ou patologizadas, e a lista segue. Para se perpetuar a dominação do estado e da igreja cristã, é preciso justificar a necessidade de aniquilação do Outro: nada como associá-lo ao inferno, prometendo a salvação a quem eliminá-lo e a danação a quem protegê-lo. As investidas cristãs

contra o diabo não deixam de existir, mas vale lembrar que Satã não cessa de subverter, de corromper e de se revoltar…

Conclusão

Inicialmente, pensei em estruturar essa investigação da seguinte forma: apresentar a construção do ideal de corpo moderno em meio às colonialidades e às governanças institucionais e sociais e sistematizar como certas inscrições corporais sofrem violências, tendo como base este mesmo modelo de corpo, que se estende a um modelo de humanidade. Enquanto certas inscrições são concebidas como prolongamentos da natureza, como elementos essenciais ao humano, outras são inteligibilizadas como contrárias ao que se entende por natural, como aberrações, anomalias; como algo *bizarro*. Por diferentes vetores, discursos modernos buscam fundamentar a bizarrice dessas inscrições, associando-as ao crime, à doença ou ao pecado, e se utilizando de argumentações diversas, porventura contraditórias.

Pela tríplice teológico-médico-penal, o crime, a doença e o pecado são utilizados como motores de estigmatização, promovendo violências contra corpos inscritos dissidentes, fundamentadas por aportes científicos e jurídicos, os quais alicerçam-se na autoridade moral do cristianismo. Em suma, da tradição cristã à autoridade moral, perpetua-se a estigmatização. Apesar das alterações da governança corporal, que se transforma conforme as demandas das classes dominantes – afinal, estigmatizar piercings genitais na era vitoriana não cairia muito bem para a aristocracia… –, a *governança*

se mantém. Corpos historicamente marginalizados e precarizados continuam sendo alvo da governança daqueles que ocupam lugares de soberania, usufruindo do histórico do colonialismo e perpetuando a colonialidade corporal sobre a qual tanto dissertamos ao longo dessas páginas.

Será que indivíduos modificados são criminosos, ou indivíduos mutilados são doentes, ou ambos são secretamente demônios? Ao se vislumbrar um corpo inscrito dissidente, é possível identificar tanto o crime como a doença e o pecado. Basta desejar identificá-los. Na contemporaneidade, a estigmatização de modificações corporais se apoia mais na patologização e na criminalização do que na demonização. Com a insurgência do sistema médico-penal, elementos corporais contranormativos são significados por categorias psicopatológicas e jurídicas. É conveniente, para os detentores do saber-poder médico-jurídico, dizer que uma pessoa tatuada dos pés à cabeça, com a língua bifurcada, eyeball tattoo e uma quantidade significativa de piercings está a postos para exercer um delito; que um indivíduo com cicatrizes de cortes nos braços está privado de sanidade. Me parece um pouco mais difícil – mas não impossível, vide o fanatismo religioso cristão – dizer que tais indivíduos emergiram do inferno, ou que possuem, em seu âmago, um demônio qualquer, mas essa hipótese não seria tão descredibilizada dependendo do contexto sociocultural em que nos encontramos.

O crime consiste precisamente em seu antônimo, a ideia de justiça, tal como a doença existe somente em contraste com seu oposto: a ideia de saúde. Devemos nos perguntar quem determinou o que é a justiça, pela jurisprudência, e a saúde, pela ciência moderna. Estas categorias são atravessadas pela relatividade, que pende, por sua vez, para o lado daqueles legitimados à cadeira do juiz. Discuti, ao longo da

pesquisa, sobre como aqueles legitimados a nomear o Outro se legitimam também enquanto humanos, relegando o Outro a um status de menos-humanidade; como pessoas com inscrições corporais estigmatizadas são animalizadas, percebendo-se privadas de certo grau de humanidade, dependendo de cada caso; como todos os corpos são inscritos, porém seccionados entre inscrições *normais* e humanas e inscrições *anormais* e desumanas/animalizadas. Trata-se fundamentalmente de juízos de valor.

O que me interessa, agora, é como somos levados a identificar no próprio estigma a justificativa para a estigmatização. A facilidade com que o *crime*, a *doença* e o *pecado* saltam aos nossos olhos se deve à profundidade das raízes que tais instâncias criaram em nossos imaginários e subjetividades. Tal como fomos ensinados a conceber a sociedade somente por meio da figura fantasmagórica do estado, encontrando tremenda dificuldade em cogitar organizações sociais autônomas e autogeridas, fomos também ensinados a nomear enquanto bizarro somente determinados tipos de inscrição. As inscrições consideradas belas e aceitáveis não são consideradas *inscrições* para o imaginário ocidental moderno; pelo contrário, são compreendidas como prolongamento da natureza, transformadas em discursos de verdade. Todavia, se, ao corpo da criança, é lentamente inscrita uma "teia de significações que cerca e estrutura seu grupo de pertencimento" (Le Breton, 2007, p. 8), como se pode dizer que há corpos modificados e corpos *limpos*, não modificados, intocados pela inscrição orgânica e simbólica? O que qualifica a noção de *limpeza* senão a imaculabilidade divina do corpo?

O corpo é uma construção coletiva; agrega identificações e repulsões, olhares de aceitação e reprimenda que lapidam a experiência corporal. A construção do corpo se estende

por toda a vida, na medida em que estamos em constante contato com o mundo. Categorias sociais são estabelecidas sobre o que deve e o que não deve aparecer nos ambientes sociais, e *como* se deve aparecer, contemplando tanto o quesito das inscrições quanto atravessamentos de raça, gênero, sexualidade, deficiência, religiosidade, classe e tantos outros. Em um mundo perpassado pelo colonialismo, que institui justamente as dicotomias entre o Humano e o Outro, formam-se dicotomias entre inscrições submetidas a olhares repressores, a violências institucionais e sociais e aquelas concebidas como representantes do que se deseja exaltar, da lei, da justiça, da liberdade, da humanidade.

Sabemos como o corpo foi transformado em objeto de posse, em algo externo ao indivíduo, estranho e especial. Um "outro diferente do homem", diria Le Breton (2007, p. 71), em que o teor simbólico é substituído pelo técnico. Não é de se surpreender que um dentre os múltiplos intuitos das inscrições corporais estigmatizadas seja proporcionar uma reconexão com o simbólico, como dissertou Fakir Musafar em seu amplo trabalho como artista performático. Ao se buscar o simbólico, recusa-se a tecnicização do corpo, sua industrialização, seu potencial produtivo, e que ameaçador isto deve ser para aqueles que buscam tirar o maior proveito deste corpo-máquina zumbificado!

Destoando do que se espera – e se cobra – do corpo, este deve ser mortificado; as violências exercidas contra ele devem ser justificadas, e é aí que entram a jurisprudência soberana, o saber biomédico e a igreja em sua autoridade moral. A estigmatização precisa ser propriamente fundamentada; surgem teorias sobre o estigma, sobre a associação de certa característica corporal com uma falha de caráter, ou sobre a falha de caráter com certa história de vida, certa falta duran-

te a infância. Fronteiras se criam entre diferentes formas de inscrever o corpo; fronteiras que dependem da localização social do indivíduo submetido ao exame da lei, da medicina ou da igreja.

A peteca cai em todas as caixas de governança. É possível tanto significar pessoas modificadas como criminosas quanto pessoas mutiladas como doentes, seja por óticas jurídicas, seja por óticas psiquiátricas, embebidas em autoritarismo cristão. Ao mesmo tempo, a peteca não cai em lugar algum, pois o estado não é capaz de contemplar a complexidade do indivíduo, tampouco os significados que o compõem. O que se evidencia deste exercício de identificação não é a veemência do crime e da doença, da saúde mental ou da delinquência de indivíduos inscritos dissidentes, mas sim o quão naturalizado está para nós a dominação do estado e suas instituições; o quão real é este monopólio e esta economia política do conhecimento sobre o qual os pensamentos anti-coloniais dissertam; o quão naturalizada está a Outridade face à Humanidade em sua equivocada integridade corporal.

As certezas que temos sobre a naturalidade e a antinaturalidade de certas superfícies corporais não dizem respeito de fato ao quão naturais elas são, mas sim ao perigo dos discursos de verdade em alienar nossas subjetividades e nossos corpos ao desejo dos que se determinam como Sujeitos, e determinam-nos como Outros. O caráter anarquista e anti-colonial desta pesquisa fundamenta-se na luta contra estes discursos alienantes, na revolta contra os etnocentrismos, os racismos, os capacitismos, as LGBTIfobias, as corponormatividades e as colonialidades do ser, do saber, do poder, do gênero e do corpo.

Não se trata, portanto, de argumentar *por quê* a estigmatização de indivíduos inscritos dissidentes pelas esferas do

crime, da doença e do pecado não faz sentido. O que me interessa é compreender o que movimentou tais associações; o que as fundamenta enquanto ferramentas de dominação e soberania, ao contrário do que embasa a delinquência e a loucura – para não dizer diabolismo – das inscrições. Não se trata do que motiva certas inscrições – pois isso implicaria refletir sobre o que motiva o lifting facial, a ginecomastia, a harmonização, o tratamento odontológico… –, mas os pilares da segmentação entre o que se pode e o que não se pode fazer no próprio corpo, que diz respeito aos limites do corpo. Acredito que este percurso já nos tenha elucidado sobre quem traça os limites da pele.

Se não há crime sem o pressuposto da lei, tampouco doença sem o pressuposto da normalidade, muito menos pecado sem o pressuposto da pureza divina; se as experiências corporais são socializadas, de forma que não possamos dissociar as análises que realizamos sobre a estigmatização do corpo sem compreender o cenário macropolítico em que este se insere; se as concepções de modificação, mutilação e normalidade se transformaram ao longo dos séculos, de modo que o pressuposto de verdade de categorias diagnósticas e de postulados jurídicos seja colocado à prova; e se a criminalização e a patologização de inscrições corporais têm como base discursos cristãos colonialistas e autoritários, então se conclui que a criminalização, a patologização e a demonização de inscrições corporais não passam de estratégias políticas de subjugação de corporalidades dissidentes; de cerceamento de experiências corporais emancipatórias; e de tentativas – porquanto falhas, pois, apesar das violências e repressões, inscrições corporais estigmatizadas nunca deixaram de ser realizadas – de impedir o movimento de revolta contra a autoridade.

Para além de evidenciar a incongruência de discursos modernos sobre inscrições corporais estigmatizadas, colocando-os à prova no que diz respeito não somente à sua veracidade como também aos seus impactos políticos, esta investigação buscou evocar a multiplicidade de significados atribuíveis às inscrições que realizamos em nossos corpos – e não me refiro somente às inscrições extremizadas, tampouco àquelas associadas ao patológico, mas a todas que compõem nosso cotidiano e que, por sua habitualidade, passam despercebidas.

Deve-se evocar a multiplicidade inerente ao corpo, tal como criticar a redução desta mesma multiplicidade à hegemonia corporal da modernidade, que institui, por violências sistemáticas, a governança de uma colonialidade corporal. Afirmar a multiplicidade das inscrições corporais se contrapõe à estigmatização à qual elas são reduzidas; contrapõe o próprio substrato do estereótipo, quando se questiona o enviesamento político da criminalização, as incongruências da patologização e as raízes cristãs do imaginário moderno. Afirmar a multiplicidade das inscrições e de seus significados se apresenta como um movimento de constrangimento das governanças corporais, perpetradas por violências patriarcais, racistas, LGBTIfóbicas, capacitistas e que atravessam tantos outros marcadores sociais da diferença.

Corpos *freaks e dissidentes* contrapõem-se ao dualismo moderno entre o humano e o não-humano monstruoso, desobedecem e desafiam a imaculabilidade do corpo da tradição cristã e se revoltam contra a corponormatividade, o que faz deles ameaçadores, um perigo aos alicerces modernos-coloniais. A argumentação desenvolvida nesta pesquisa se voltou à defesa das múltiplas significações atribuíveis às diversas inscrições que o corpo carrega, de modo que se possa

afirmar a impossibilidade de reduzir o corpo a um único plano de significados, de reduzir as técnicas e experiências corporais à concepção dos 'olheiros' que capturam suas inscrições. Finalizo este percurso pela afirmação da proposta redigida no próprio título, ou, em outras palavras, de sua primeira inscrição: em defesa do bizarro, da dissidência, de ser *freak*. Que nunca deixemos de buscar por formas de vida *outras* em que nos sintamos e sejamos possíveis. Que essa busca, por mais tortuosa que seja, nunca se encerre.

Referências bibliográficas

ABREU, Nathalia Cristinne Braga de. **Diabos mutantes: uma análise do ritual urbano de suspensão corporal em São Paulo**. Monografia (Graduação em Jornalismo) – Fundação Armando Alvares Penteado, FAAP, São Paulo, 2013.

ANGEL, T. Pensando sobre as fronteiras entre modificação corporal e 'mutilação'. **FRRRKguys. Beautification, body art & body modification culture**, 2014.

ANGEL, T. Manifesto Freak. **FRRRK guys: Beautification, body art & body modification culture**, 2015a.

ANGEL, T. **A modificação corporal no Brasil - 1980-1990**. 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2015b.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

BAKUNIN, Mikhail. **Textos reunidos**. Rio de Janeiro: Zangu Cultural, 2017.

BRAZ, Camilo Albuquerque de. **Além da pele: um olhar antropológico sobre a body modification em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2006.

BAKUNIN, Mikhail. **Conceito de Liberdade**. Porto: Edições RÉS limitada, 1975.

BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado**. Portal Domínio Público: Biblioteca digital desenvolvida em software livre, 2001.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!. **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, jul./set. 2016.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília: INCT, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 80-87.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá Da Costa Editora, 1978.

CHANEY, Sarah. **Psyche on the Skin: a history of self-harm**. London: Reaktion Books LTD, 2017.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 24-32.

DORLIN, Elsa. **Autodefesa: uma filosofia da violência**. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu**. Lisboa: Ed. 70, 1991.

DOUZINAS, Costas. Sete teses sobre os Direitos Humanos. **Hendu**, v. 7, n. 1, p. 206-218, 2016.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVAZZA, Armando R. Introduction. *In*: STRONG, Marilee. **A Bright Red Scream: Self-mutilation and the Language of Pain**. United States of America: Penguin Books, 1998, p. ix-xiv.

FAVAZZA, Armando. **Bodies under Siege: self-mutilation, nonsuicidal self-injury, and body modification in culture and psychiatry**. 3ª ed. United Stated of America: The Johns Hopkins University Press, 2011.

FEATHERSTONE, Mike. Body Modification: An Introduction. **Body & Society**, London, Thousand Oaks and New Delhi, v. 5, n. 2-3, p. 1-13, 1999.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectivas, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANÇA, Letícia Souto Ribeiro de. **As práticas profissionais de modificações corporais: entre a biossegurança e as técnicas de si**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

GOFFMAN, Erving. ***Stigma*: notes on management of spoiled identity**. New Jersey: PrenticeHall, 1963.

GOLDMAN, Emma. **O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, 2007.

GÓMEZ, Clara Maduell. **A pele marcada: um estudo antropológico sobre o corpo como superfície simbólica na sociedade urbana atual**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

GONZAGA, Elaine Silva Ferreira. **As práticas de modificações corporais e a formação de identidades somáticas**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia, 2011.

GRAEBER, David. **Fragmentos de antropología anarquista**. Barcelona: VIRUS editorial, 2011.

GRAEBER, David. **Direct Action: An Ethngraphy**. Oakland: AK Press, 2009.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

IGREJA DE SATÃ ANARQUISTA. **Antiteísmo Revolucionário; ou, uma Introdução à Filosofia Anarco-Satânica. (Incluindo uma história incompleta do simbolismo Satânico no pensamento anarquista)**. Tradução por Cello Pfeil (2025). Bogotá: La valija de fuego, 2019.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 28, 1995.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

KROPOTKIN, Piotr. **Palavras de um revoltado**. São Paulo: Imaginário; Ícone Editora, 2005.

KROPOTKIN, Piotr Alekeseevich. **O princípio anarquista e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, 2007.

KROPOTKIN, Piotr. **O Estado e seu Papel Histórico.** São Paulo: Ed. Imaginário, 2000.

KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda Mútua: um fator de evolução**. Trad. Waldyr Azevedo Junior. São Sebastião: A Senhora Editora. Coleção Imperdíveis, 2009.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, Edgardo. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 8-23.

LARA, Mariana Alves. **O direito à liberdade de uso e (auto)manipulação do corpo**. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2012.

LARRAT, Shannon. **Modcon: The Secret World of Extreme Body Modification**. Canada: BMEbooks, 2008.

LINK, Luther. **O Diabo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE BRETON, David. **Antropologia del cuerpo y modernidad**. 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

LE BRETON, David. **Antropología del dolor**. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1999.

LISE, Michelle Larissa Zini; GAUER, Gabriel José Chittó; NETO, Alfredo Cataldo. Tattoo: Historical Aspects and Assumptions About the Origin of Stigma. Brazilian Journal of Forensic Sciences, **Medical Law and Bioethics**, v. 2, n. 3, p. 294-319, 2013.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MALATESTA, Errico. **Anarquismo e Anarquia**. Tradução de Felipe Corrêa. Faísca Publicações Libertárias, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 75-97, jan./abr. 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. (orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-163.

MBEMBE, Achille. **Política da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MELLO, Anahi Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, p. 635-655, set./dez. 2012.

MELO, Cristiane Vilma de. **"Bod Mod e Bod Med": uma reflexão sobre como xs agentes da *body modification* entender as tentativas de criminalização de suas prá-**

ticas. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

MELO, Cristiane Vilma de. **Com o diabo na pele: a associação entre a body modification e a imagem do diabo**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos – Centro de Educação e Ciências Humanas, Departamento de Sociologia, São Carlos, 2017.

MENNINGER, Karl Augustus. (1938). **Eros e Tanatos: o homem contra si próprio**. São Paulo: IBRASA, 2018.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MINOIS, Georges. **History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do; ANGEL, T. Corpos potentes que vem, corpos *freaks* que são vistos: análises sobre um corpo modificado e não-binário. **Educ. Anál.**, Londrina, v. 6, n. 1, p. 9-29, jan./jul. 2021.

NEWMAN, Saul. **The Politics of Post-Anarchism**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIRES, Beatriz Ferreira. Cuerpo trazado. Contexturas orgánicas e inorgánicas. **Centro de Estudios en Diseño**

y Comunicación, Buenos Aires, n. 58, p. 329-339, jul. 2016.

PIRES, Beatriz Ferreira. **Corpo inciso, vazado, transmudado: inscrições e temporalidades**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.

PITTS, Victoria. Body Modification, Self-Mutilation and Agency in Media Accounts of a Subculture. **Body & Society**, London, Thousand Oaks and New Delhi, v. 5, n. 2-3, p. 291-303, jun. 1999.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latino americano de Ciencias Sociales, 2005, p. 107-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *In*: BONILLA, Heraclio (Org.). **Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas**. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo, 1992, p. 437-449.

RECLUS, Élisée. A origem da família, do Estado e da propriedade. *In*: ANDRADE, Manuel Correia de (Org.). **Élisée Reclus: Geografia**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1985, p. 61-108.

RECLUS, Élisée. **Anarquia pela educação**. São Paulo: Hedra, 2011.

RIBEIRO, Márcia Regina. **Primitivos Modernos: a modificação corporal e o retorno do corpo animal**. 2007. 148 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Ins-

titucional) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

MARTIN, Carla Ruiz. **Movimento de contestação ou agressão ao corpo?** Porto Alegre: INDEPin, 2014.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. **O diabo no imaginário cristão**. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SOUZA, Fernando Lucas Garcia de. **História da tatuagem no Brasil: corpos, técnicas e espaços em transformação**. Dourados: Ed. UFGD, 2020.

SPRAGUE, Erik. **Once More Through the Modified Looking Glass**. 2ª ed. 2009.

STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Editores Refractários, 2004.

STRONG, Marilee. **A Bright Red Scream: Self-mutilation and the Language of Pain**. United States of America: Penguin Books, 1998.

VIEIRA, Amiel; COSTA, Anacely Guimarães; PIRES, Barbara Gomes; CORTEZ, Marina. "Intersexualidade: desafios de gênero". **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 16, p. 1-20, set./dez., 2021.

VESPÚCIO, Américo. **Novo mundo: as cartas que batizaram a América**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.