

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**CORPOS MODIFICADOS AO EXTREMO – O EU, O
OUTRO E A SOCIEDADE**

ANDRÉIA SANTOS GONÇALVES

Brasília, 2014

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**CORPOS MODIFICADOS AO EXTREMO – O EU, O
OUTRO E A SOCIEDADE**

ANDRÉIA SANTOS GONÇALVES

**Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de Sociologia da Universidade
de Brasília/UnB, como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Doutor.**

Brasília, Março de 2014

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**TESE DE DOUTORADO
CORPOS MODIFICADOS AO EXTREMO – O EU, O
OUTRO E A SOCIEDADE**

ANDRÉIA SANTOS GONÇALVES

Orientador: Prof. Doutor João Gabriel Lima Cruz Teixeira

Banca: Prof. Doutora Marta Peres (UFRJ)
Prof. Doutora Débora Diniz (SER/IH/UnB)
Prof. Doutora Dulce Maria Filgueira de Almeida (UnB)
Prof. Doutora Maria Angélica Brasil Gonçalves Madeira (UnB)

AGRADECIMENTOS

A palavra “agradecimento” remete-me a reconhecer as pessoas importantes que estiveram comigo durante esses quatro anos de pesquisas e que me auxiliaram na concretização desse sonho, que de alguma forma contribuirá cientificamente para futuras pesquisas e para o conhecimento sobre o universo das modificações corporais extremas.

Primeiramente agradeço a minha mãe, Dinalva Merquides, a minha avó Maria Guilhermina e ao meu avô Marcelino Merquides, que guerreiramente sempre me incentivaram, acompanhando os sucessos e os obstáculos a serem superados sem me deixar esmorecer. Amo vocês!

Agradeço a meus amigos e também a meus colegas de trabalho do INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira –, que, a cada nova descoberta sobre o tema da pesquisa, me procuravam propondo novos olhares e novos focos para o estudo, sem me deixar desistir, especialmente nos momentos mais difíceis.

Não posso esquecer-me de citar os professores que a cada disciplina cursada, no departamento de sociologia ou fora dele, enriqueceram a pesquisa. Agradeço assim ao meu orientador, João Gabriel, que soube instigar em mim a busca por novos olhares para o corpo e a meus “antigos” professores do curso de Educação Física: obrigada Ingrid Dietrich, que me acalmou docemente durante os altos e baixos do estudo, e Dulce Filgueira, que foi a grande responsável por abrir meus horizontes para esse foco de pesquisa.

Para todas essas pessoas especiais que habitaram o meu mundo durante esse prazeroso período de construções e reconstruções, o meu amor incondicional.

E, por fim, agradeço a Deus, que me deu a dádiva mais importante, a vida, e que colocou todos vocês no meu caminho, deixando minha vida mais feliz.

Verdadeiro arquivo vivo, inesgotável fonte de desassossego e de prazeres, o corpo de um indivíduo pode revelar diversos traços de sua subjetividade e de sua fisiologia, mas, ao mesmo tempo, escondê-los. Pesquisar seus segredos é perceber o quanto é vão separar a obra da natureza daquela realizada pelos homens: na verdade, um corpo é sempre 'biocultural', tanto em seu nível genético, quanto em sua expressão oral e gestual.

Denise Sant'anna

SUMÁRIO

	Página
INTRODUÇÃO	10
1 O CORPO CONTEMPORÂNEO	16
2 A INDIVIDUAÇÃO DO EU	29
2.1 Os desvios corporais	29
2.2 A construção das identidades corporais	41
2.3 As normatizações corporais	60
3 O UNIVERSO DAS MODIFICAÇÕES CORPORAIS EXTREMAS	71
3.1 A Tatuagem.....	78
3.2 A escarificação.....	81
3.3 O piercing	84
3.4 Os implantes	86
3.5 As bifurcações.....	89
3.6 Ear pointing.....	90
3.7 A nulificação.....	90
4 OS CAMINHOS DA PESQUISA	102
4.1 Fase exploratória.....	105
4.2 Fase da pesquisa de campo	109
4.2.1 As suspensões	114
4.2.2 As interações sociais.....	141
CONCLUSÃO	166
BIBLIOGRAFIA	173
Bibliográfica consultada	179
ANEXO I.....	180
ANEXO II.....	189
ANEXO III	193

LISTA DE FIGURAS

Página

Figura 1 – “Dark Freak”, antes de uma <i>performance</i>	87
Figura 2 – Fakir Musafar modificando a cintura e praticando perfurações corporais respectivamente.	92
Figura 3 – Australiana que está se transformação em mulher vampiro, um novo “eu”.	99
Figura 4 – Suspensão como pano de fundo para espectadores de uma banda de rock.	113
Figura 5 – T. Angel sendo suspenso pelo peito ao ar livre, em 2011.	115
Figura 6 – Suspensão com elevação de outra pessoa.....	116
Figura 7 – “Japa” (entrevistado apresentado a seguir) sendo suspenso pelos joelhos.....	117
Figura 8 – Dark e sua irmã antes de uma <i>performance</i> teatral de suspensão corporal.	118
Figura 9 – Materiais utilizados nas suspenções realizadas na 2ª <i>Hurt Fest</i>	119
Figura 10 – Preparação para a suspensão pelas nádegas.	124
Figura 11– A suspensão pelas nádegas.....	125
Figura 12 – Camarim e a preparação para a suspensão pelas nádegas.	129
Figura 13 – Concentração de T. Angel para a sua <i>performance</i> de suspensão.....	131
Figura 14 – Imagem do símbolo da paz.....	137
Figura 15 – Remoção dos implantes da testa do Dark.....	140
Figura 16 – Suspensões realizadas no evento <i>Suspension Day em Brasília</i>	157

RESUMO

CORPOS MODIFICADOS AO EXTREMO – O EU, O OUTRO E A SOCIEDADE

Autor: Andréia Santos Gonçalves

Orientador: Prof. Doutor João Gabriel Lima Cruz Teixeira

Esta tese de doutorado, de um modo geral, centrou esforços para apresentar reflexões acerca dos efeitos das interações sociais estabelecidas entre as pessoas adeptas às modificações corporais extremas e os demais sujeitos sociais, mediante o estereótipo de corpo ideal construído e disseminado socialmente e que vem provocando alterações nas práticas sociais e culturais contemporâneas. De modo específico, identificaram-se os significados atribuídos ao corpo ao longo da história, analisou-se a individuação do eu por meio da compreensão da construção das identidades, das normatizações e dos desvios corporais, bem como a caracterização do que vem a ser modificação corporal extrema, exemplificando-a e correlacionando-a com as entrevistas e observações feitas *in loco* em Belo Horizonte, São Paulo e Brasília. Como delineamento teórico, recorri às contribuições de alguns estudiosos do corpo, em especial Le Breton e Vítor Sérgio Ferreira; a autores como Durkheim, Giddens, Bauman, Goffman, Becker e Foucault; a antropólogos como Marcel Mauss, dentre outros. As visões de mundo desses autores foram elucidativas, permitindo discutir e compreender o corpo como fenômeno social, cultural e simbólico, objeto de representações em constante transformação e relação com o eu, o outro e a sociedade. A metodologia da pesquisa empregada na coleta de informações foi dividida em duas fases: exploratória e de pesquisa de campo, que ocorreram no período de 2012 a 2013. A construção social e histórica do corpo, no contexto da prática das modificações corporais extremas, se depara com um modelo contemporâneo de corpo fundado na valorização da imagem dos indivíduos, interferindo sobremaneira nas interações sociais entre adeptos e não adeptos. O discurso proposto nesta tese, portanto, não teve a pretensão de esgotar um tema que, historicamente, sempre esteve na

ordem do dia da vida social, mas contribuir para o debate, na perspectiva acadêmica contemporânea, com um tema em evidência na contemporaneidade.

Palavras-chave: Corpo. Modificações extremas. Interações sociais. Sociedade.

ABSTRACT

BODY MODIFICATIONS TO THE EXTREME - SELF, THE OTHER AND SOCIETY

Author: Andréia Santos Gonçalves

Advisor: Prof. Doutor João Gabriel Lima Cruz Teixeira

This doctorate thesis focused effort to present reflections on the effects of social interactions established between devotees of extreme body modifications and other social subjects, against the stereotype of an ideally constructed and socially pervasive body and that has led to changes in social practices and contemporary cultural. Specifically, we identified the meanings attributed to the body throughout history, we analyzed the individuation of the self through an understanding of the construction of identities, norms and deviations of body as well as the characterization of what has become extreme body modification, and exemplifying the correlation with the interviews and observations made on site in Belo Horizonte, São Paulo and Brasília. As delineated theoretically, I turned to the contributions of some scholars of the body, in particular, Le Breton and Vítor Sérgio Ferreira; authors like Durkheim, Giddens, Bauman, Goffman, Foucault and Becker; and anthropologists like Marcel Mauss, among others. The world views of these authors were illuminating, enabling a discourse and understanding of the body as a social, cultural and symbolic phenomenon, an object of representations in constant transformation and relationship with self, others and society. The research methodology used in the collection was divided into two phases: exploration and field research, and was carried out from 2012-2013. The social and historical construction of the body in the context of the practice of extreme body modifications is faced with a contemporary model of body image based on the valuation of individuals, excessively interfering in social interactions between enthusiasts and non-enthusiasts. The proposed discourse in this thesis, therefore, did not intend to exhaust a subject that, historically, has always been on the agenda of social life, but contribute to the debate in contemporary

academic perspective, with a theme evident in contemporary times.

Key Words: Body. Extreme modifications. Social interactions. Societal.

RESUMÉ

Corps modifié à l'extrême – Le Moi-même, les autres et la société

Auteur: Andreia Santos Gonçalves

Coordinateur: Prof. Doutor João Gabriel Lima Cruz Teixeira

Cette thèse de Doctorat, d'une forme général, à centrer ses efforts à présenter des réflexions sur les effets des interactions sociales établies entre les adeptes des modifications corporelles extrêmes des autres sujets sociales, par rapport au stéréotype du corps idéal construits et propagées socialement provoquant des changement des coutumes sociales et culturelles contemporaines. Spécifiquement, ils sont été identifier les sens attribués corporellement pendant toute l'histoire, l'individuation du moi-même par la compréhension de la construction des identités, des standardisations et des écarts corporelles ainsi que la caractérisation de ce qui est la modification extrême du corps, illustrant la corrélant avec les interviews et les observations faites sur place à BeloHorizonte, São Paulo et Brasilia. Comme conception théorique, en faisant recours de quelques étudiants du corps, spécialement; Le Breton et Sergio Ferreira; des auteurs comme Durkheim, Giddens, Bauman, Goffeman, Becker et Foucault; aux anthropologues comme Marcel Mauss, entre autres. Les visions du monde de ces auteurs ont été éclairantes permettant la discussion et la compréhension du corps comme phénomène social, culturel et symbolique, objet de représentations en constante transformation en relation avec le moi-même, les autres et la société. La méthodologie de recherche employer ver la collecte d'informations a été divisé en deux phases : exploration et de recherche sur le terrain et elles sont été produites pendant la période de 2012 à 2013. La construction sociale et historique du corps, dans le cadre de la pratique des modifications corporelles extrêmes, est confrontée par un modèle contemporain du corps fondé sur la valorisation de l'image des Personnes, interférant considérablement sur les interactions sociales entre les adeptes et les non adeptes. Le discours proposé dans cette thèse, par conséquent, n'a jamais eu l'intention de l'épuisement d'un sujet qui, historiquement, a toujours été à l'ordre du jour de la vie sociale, mais de contribuer pour le débat en perspective académique contemporaine, avec un thème en contemporanéité.

Mots clés: Corps. Modifications extrêmes. Interactions sociaux. Société

INTRODUÇÃO

Aquilo que os seres humanos têm em comum é sua capacidade para se diferenciar uns dos outros.

François Laplantine

Nos últimos anos, as discussões e os debates sobre a relação corpo-ser humano-sociedade tornaram-se primordiais em diversos espaços sociais. O corpo constitui-se como um objeto de interesse científico e social a partir do discurso contemporâneo, que prima, muitas vezes, pela apologia ao corpo como um objeto apoiado numa materialidade física, que incorpora em si, frequentemente, a forma de mercadoria.

O corpo é considerado por Le Breton (2006, p. 9) como fenômeno social, cultural e biológico, eixo de ligação do homem com o mundo, fundamento de sua existência individual e coletiva. A relação do indivíduo com o seu corpo ocorre, portanto, sob a égide do domínio de si.

Pensar o corpo é uma tarefa complexa, dadas as diversas dimensões que podem ser exploradas. Além de ser o arcabouço físico do ser humano e marcar sua existência, o corpo também compreende as formas de se relacionar, interagir, refletir sobre e com o mundo. Considero que nenhum lugar é tão significativo para o ser humano quanto o seu corpo, que por mais ninguém pode ser ocupado.

A história do corpo como objeto de estudo sociológico está fundada, em grande medida, na exploração analítica das noções de pessoa, identidade, subjetividade e interações sociais, que remetem para a singularidade do sujeito social e são todas ponto de reflexão desta tese.

Dentro desse contexto, a centralidade que o corpo reafirma ao longo do tempo e a partir da delimitação do campo de estudo desta pesquisa, cujo intuito inicial estava na continuidade da pesquisa realizada durante o mestrado que investigou os significados atribuídos ao corpo pela Educação Física escolar, surge uma nova inquietação: investigar

como se estabelecem as interações sociais entre os adeptos a *extreme body modification*¹ e os demais sujeitos sociais à medida que a singularização desses corpos pode, no limite, ter um efeito paradoxal de estranhamento.

Sendo a pele o órgão mais social do corpo, pois é a superfície de articulação entre o *self* e a sociedade, compreendo a modificação corporal extrema como uma prática dissidente perante as normas de constituição corporal instituídas socialmente. Assim, a partir dessa nova inquietação, objetivo geral da pesquisa, foi possível analisar os efeitos que decorrem das interações sociais entre os adeptos dessa prática e dos demais sujeitos sociais em uma sociedade que, muitas vezes, cria processos de categorização e estigmatização de determinados corpos.

A pesquisa *in loco*, dividida em duas fases – exploratória e pesquisa de campo –, foi realizada, primeiramente, na 2ª *Hurt Fest*, que ocorreu em dezembro de 2012 na cidade de Belo Horizonte/MG, onde descobri, também, a *body suspension*², considerada uma das práticas mais extremas nesse universo. Concluí a pesquisa de campo nas cidades de São Paulo/SP e Brasília/DF.

A definição dos focos empíricos de pesquisa, nas cidades citadas, teve como intuito primeiramente, em Belo Horizonte, aproximar-me dos adeptos às modificações corporais extremas, construindo assim uma rede de interlocutores com os quais se estabeleceria diálogo ao longo da pesquisa, para investigar como ocorrem as interações sociais e os efeitos que decorrem delas. O trabalho de campo foi realizado entre janeiro de 2012 e outubro de 2013, compreendendo a realização de entrevistas, observações *in loco* e conversas informais com adeptos e não adeptos a essas práticas, com registros em diário de campo.

Durante esse período, também, realizei registros fotográficos e gravações de imagens de pessoas pertencentes a esse universo, para caracterizar algumas observações e inserções das entrevistas nesta tese. No entanto, esclareço que algumas modificações não

¹ O termo *extreme body modification* (modificação corporal extrema) se refere a uma longa lista de práticas que incluem o *piercing* em lugares menos comuns, especialmente nos genitais, *piercings* alargados, como os alargadores de orelha (geralmente no lóbulo), escarificações (marcas feitas a partir de queimaduras ou cortes), a tatuagem que cobre totalmente partes do corpo, o *branding*, o *cutting*, as amarrações e inserções de implantes usados para alterar a aparência e a forma do corpo. Usam-se instrumentos que cortam, perfuram ou amarram.

² Os chamados “rituais de suspensão” são parte de *shows* ou *performances* alternativas, realizados em boates ou em *plays* particulares, nos quais uma ou mais pessoas são suspensas através de anzóis que as perfuram e sustentam no ar.

foram presenciadas *in loco* e optei, assim, por utilizar imagens disponíveis na internet para caracterizá-las ao leitor.

Em uma época em que, apesar de a diferença ser largamente cultivada e o conformismo pouco apreciado, também na construção dos visuais, sendo estimulada certa irreverência, as modificações corporais extremas surgem como novidade a propor ao outro e à sociedade em movimentos dotados de dissidência perante as normas instituídas socialmente.

Entendo como modificações corporais extremas as alterações realizadas em qualquer parte do corpo humano de forma deliberada e muitas vezes permanente, com o intuito de diferenciar-se dos outros utilizando, para isso, técnicas pouco convencionais, como escarificações, queimaduras, perfurações, entre outras apresentadas nesta tese.

Pesquisar sobre essas modificações corporais extremas foi uma tarefa desafiante, bem como o foi investigar a influência do modelo disseminado socialmente – corpo belo e com uma aparência perfeita – na perpetuação das regularidades corporais ou no surgimento dos desvios a esses padrões. Assim, a tese foi construída em capítulos para caracterizar tanto o campo quanto o referencial teórico utilizado para elucidar e interpretar as informações coletadas.

Assim, o primeiro capítulo apresenta o significado de “corpo” construído na contemporaneidade, enfatizando o conceito que melhor caracteriza esta pesquisa, que tem base fenomenológica, vide o objeto de estudo. O segundo capítulo analisa a individuação do eu, muitas vezes almejada pelos adeptos a essas práticas, por meio da compreensão de desvio, de normatização e da construção das identidades corporais. Já o terceiro capítulo exemplifica o universo das modificações corporais extremas com o intuito de aproximar o leitor desse universo. E, por fim, o quarto capítulo contempla os caminhos da pesquisa e as suas fases, perpassando pelos atos de suspensão corporal, que emergiram *in loco*, até a compreensão de como ocorrem as interações sociais entre adeptos e os demais sujeitos sociais.

A pesquisa teve respaldo nos estudos de autores como Foucault (1986, 2004), sobre o disciplinamento e a normatização; Goffman (1999, 2002, 2011), sobre interações sociais e estigma; Becker (2008), sobre desvio; Ferreira (2008, 2009), sobre modificações corporais; Giddens (1989, 1993, 2002) e Bauman (1998, 2001, 2003), sobre a construção

das identidades; Le Breton (2003, 2006), sobre sociologia e antropologia do corpo, entre outros.

Mas, que configurações de sentido estão associadas aos corpos extensivamente modificados? Que valores e representações sociais informam suas mobilizações mais radicalizadas? Que justificações e motivações lhes estão subjacentes? Para responder a tais questões, foi necessário deixar os corpos “falarem” sobre si mesmos para assim entender os sentidos atribuídos por si, pelo outro e pela sociedade a esse novo corpo produzido.

Como o corpo modificado ao extremo é dotado de densidade semiótica acrescida não só como suporte expressivamente investido de significados por parte de quem nele inscreve signos, mas também suporte que se dá a ler, passível de ser interpretado, classificado e categorizado por quem com ele se confronta, prestei, ainda, atenção à problemática dos efeitos sociais decorrentes de se ter um corpo modificado ao extremo e o impacto que este produz sobre as sociabilidades.

Acredito que as modificações corporais extremas constituem um projeto corporal próprio e processual, a construção de uma autoidentidade por meio do corpo vinculada à sua individuação e identificação do eu. Por outro lado, podem ser pensadas como a conformação de uma categoria identitária, demarcando um grupo. É uma das questões do estudo entender se há um individualismo exacerbado e liberdade individual quando se observa o processo de constituição do corpo modificado que, como tal, se faz mediante a conjugação de um estilo de vida ou de um modelo de sociabilidade e/ou comportamento que, no limite, é um constrangimento à ordem social.

O corpo é a marca do indivíduo, a fronteira, o limite que de alguma forma o distingue dos outros ou, para Durkheim (1995), “um fator de individuação”. A insatisfação em relação a esse corpo, independentemente do tipo de modificação realizada, extrema ou não, leva o ser humano a buscar estratégias para alterá-lo constantemente.

Assim, o ser humano contemporâneo é convidado a construir o corpo, a conservar a forma, a modelar sua aparência, a ocultar o envelhecimento ou a fragilidade, enfim, a manter um corpo ideal, com uma imagem perfeita, para atender a padrões pré-estabelecidos ou à própria vontade pessoal, utilizando-se para isso de modificações corporais ou de ações extremas, como as pesquisadas nesta tese.

Dessa forma, esta poderá contribuir cientificamente para os demais estudos sobre o tema, apresentando uma posição de questionamento, de reflexão e de problematização.

Também poderá proporcionar à sociedade e à academia novas considerações empíricas sobre esse prisma em evidência, relacionando-o a um contexto social e histórico que aponta traços importantes para a compreensão de determinada sociedade, já que nos corpos dos indivíduos também estão marcados valores e normas que caracterizam um grupo social.

É relevante e justificável também questionar os conceitos tidos como verdades absolutas para que seja possível a construção de outros significados, outras interpretações e outras identidades. Questionar as regularidades e as concepções corporais vigentes significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação.

Construir um novo corpo, modificar sua superfície, subtrair ou expandir dimensões, formas, prazeres e sensações predeterminadas geneticamente pela espécie possibilitam circunstâncias distintas com respeito às condições atuais de vida e à relação que se estabelece entre o indivíduo e os outros. Transformar o corpo permite que o indivíduo se sinta pertencente à outra realidade, uma realidade que não passa por rituais sociais, uma realidade até então imaginária e imaginada, agindo também, em uma esfera menor, com um caráter integrador referente à relação que esse indivíduo tem com ele mesmo.

Ao modificar o corpo, por livre iniciativa, de forma concreta, embora codificada, as inquietações e os desejos da mente fazem com que a intervenção corporal seja um elo que unifica a dualidade existente entre o corpo físico e o corpo espiritual (dicotomia corpo/alma). Nas modificações corporais extremas, os processos biológicos, espontâneos ou provocados, deixam de ser terminantemente estabelecidos, imutáveis, previsíveis e tornam-se possíveis de alterações e interferências, executadas com objetivos que variam entre uma vasta gama funcional, emocional e até estética.

Respeitar os diferentes objetivos que existem entre os adeptos às modificações corporais extremas, que buscam tornar seus corpos diferentes do padrão de beleza estabelecido, colocando em evidência o fim do imutável e visando transformar seus corpos em silhuetas únicas, diferentes de todas as outras, permite aos indivíduos transmutar, cindir e acrescentar formas à sua anatomia.

Esta tese constitui, portanto, uma tentativa de compreender como ocorrem as interações sociais entre os adeptos e não adeptos às modificações corporais extremas e os efeitos que decorrem dessas interações para o outro e para a sociedade. Assim, utilizei

como fundamentação a teoria sociológica, que auxiliou na busca de significados e no alargamento do universo pesquisado, da esfera de discursividade humana até a correspondente inteligibilidade sobre os fenômenos sociais e culturais observados.

É com base nesse delineamento que ora discuto o corpo, com a certeza de que o problema aqui não se esgota; mas com a intenção de reacender os discursos acadêmicos sobre esse prisma que, historicamente, sempre esteve na ordem do dia da vida social.

1 O CORPO CONTEMPORÂNEO

A solidez do corpo depende da contínua construção e reconstrução de sua imagem e de uma multiplicidade de perspectivas.

Paul Schilder

Para compreender os efeitos decorrentes das interações sociais entre os adeptos às modificações corporais extremas, consideradas neste estudo como práticas corporais dissidentes das normas corporais instituídas e disseminadas socialmente aos demais membros da sociedade, foi necessário conceituar o que vem a ser “corpo” na contemporaneidade, para assim entender a complexidade do fenômeno investigado.

Conceituar “corpo” é uma tarefa que exige grande cautela, pois esse conceito é construído historicamente e, sendo assim, temos a oportunidade de (res)significá-lo³ ao longo de cada época ou período histórico, mas com o cuidado de não tornar essa tarefa prolixa, considerando que tal conceito possui vertentes históricas. Território construído por liberdades e interdições, revelador de sociedades inteiras, o corpo é a primeira forma de visibilidade humana, o sentido agudo de sua presença; exige compreensão, determina funcionamentos sociais e cria também disciplinamentos.

Ao iniciar o estudo dos conceitos de “corpo” ao longo da história, percebi que é paradoxal o movimento da história, posto que ela acolhe, simultaneamente, rupturas e continuidades, a partir das quais os modelos corporais, os valores e as utilizações do corpo se transformam no tempo e no espaço e também guardam o registro de sensibilidades advindas de épocas diferentes.

Assim, a partir dessa diversidade conceitual encontrada na pesquisa bibliográfica, optei por construir um conceito de “corpo” contemporâneo, valendo-me para isso de significados já construídos historicamente, ressaltando aqui os mais relevantes e

³ Emitir novo conceito, sentido ou valor a partir de significados/sentidos existentes. Para a Psicologia moderna, é a habilidade que as pessoas possuem de atribuir outro significado positivo ou não para algo (GONÇALVES, 2009).

ênfatizando alguns preceitos fenomenológicos, por se apresentar como o mais apropriado para a pesquisa ao melhor caracterizar o objeto estudado, que exigiu esse recorte e compreensão.

Inicialmente, no que concerne ao corpo humano, compactuo com Rodrigues (1979, p. 44) quando afirma ser o corpo socialmente concebido, sendo que a análise de sua representação social oferece numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular. Nesse sentido, o corpo em si é comum, todos os animais possuem uma entidade orgânica que os caracterizam.

Mas a percepção, o sentido, o significado ou a interpretação atribuída ao corpo é culturalmente construída e com representações culturais distintas. A esse respeito, destaco a afirmação de Geertz (1989, p. 61): “Nós somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura – não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura.”

Assim, a espécie humana só chegou a se constituir como tal pela concorrência simultânea de fatores culturais e biológicos. Tentar traçar uma linha divisória entre o que é natural, universal e constante no homem e o que é convencional, local e variável é, na opinião de Geertz (1989), difícil. A partir dessa afirmação, e em comunhão com o autor, nesse aspecto, o homem será sempre influenciado pelos costumes de lugares particulares, não existindo, portanto, um homem sem cultura. Geertz (1989, p. 61) afirma que homens sem cultura seriam monstruosidades incontroláveis, com poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto.

Nessa concepção, o corpo humano é construído culturalmente e em correlação com fatores biológicos e socioculturais, no qual cada sociedade se expressa de forma diferente, por meio de corpos diferentes, existindo um conjunto de significados que essas sociedades escrevem nos corpos de seus membros ao longo do tempo.

As modificações corporais extremas, foco deste estudo, apresentam à sociedade uma nova realidade, em que as definições de “natureza” e “cultura”, se interpenetram, causando, na maioria das vezes, um desconforto e um estranhamento social, pois elas se materializam no que o indivíduo tem de mais particular: o corpo.

Em consonância com Martins (1990, p. 5), e pela significação aproximada com o objeto de pesquisa,

[...] cultura é o processo pelo qual o homem acumula as experiências que vai sendo capaz de realizar, discernir entre elas, fixar as de efeito favorável e, como resultado da ação exercida, converter em ideias as imagens e lembranças, a princípio, colocadas às realidades sensíveis e depois generalizadas desse contato inventivo com o mundo natural.

O corpo de cada indivíduo de um grupo cultural revela, assim, não somente sua singularidade pessoal, mas também tudo aquilo que caracteriza esse grupo como uma unidade. Cada corpo expressa a história acumulada de uma sociedade, que nele marca valores, leis, crenças e sentimentos que estão na base da vida social. De uma sociedade para outra, a caracterização da relação do homem com o corpo e a definição dos constituintes do indivíduo são dados culturais cuja variabilidade é infinita.

Buscando utilizar um quadro conceitual substantivo para o entendimento do conceito de “corpo” e partir da constatação de que as interações sociais entre os adeptos às modificações corporais extremas e as demais pessoas são mediadas primordialmente pelo corpo, baseio-me na fenomenologia de Merleau-Ponty (2006), por essa deslocar a subjetividade⁴ da interioridade para a corporeidade, como um processo aberto que se concretiza no corpo, a partir das suas vivências, seus movimentos, suas percepções, suas expressões e suas criações.

Embora Merleau-Ponty não tenha de fato sistematizado uma filosofia acerca do corpo, essa questão perpassa sua obra, a *Fenomenologia da Percepção*, base da fundamentação aqui utilizada, pois aborda o corpo fenomenal, contrapondo-se ao pensamento científico clássico, que caracterizava o corpo como objeto (separação mente e corpo). Segundo a Fenomenologia, o corpo é o modo próprio de ser-no-mundo, o sujeito não tem apenas um corpo, o corpo não é apenas a sua morada, não é algo de que se pode despir, se desvencilhar, mas é o próprio corpo, o seu corpo.

É o corpo que realiza a abertura do eu ao mundo, colocando-o em situação: “O corpo é nosso meio geral de ter um mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 203). Na

⁴Compreendo “subjetividade” como dimensão concreta, constituída historicamente na intersubjetividade das interações sociais (MERLEAU-PONTY, 2006). Considero que a subjetividade não se opõe à objetividade, não se trata de algo “dentro” que se opõe ao “fora”, a subjetividade se constitui na intersecção por meio da qual o corpo ata o sujeito ao mundo.

Fenomenologia, o corpo vem para o primeiro plano, revelando-se como o modo por meio do qual o homem percebe o mundo, assim como a si mesmo. As interações sociais, nesse ponto, estariam mediadas primordialmente pelo corpo: “tenho consciência do mundo por meio de meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 122).

Para Merleau-Ponty (2006, p. 278), “o corpo é um eu natural, é o sujeito da percepção”. Portanto, a percepção não é primariamente um ato de pensamento, mas um encontro entre eu e o mundo que se concretiza no corpo-vivido. Esta vivência do corpo, ao mesmo tempo que cede lugar a um saber sobre o objeto percebido, traz como correlato um saber sobre o próprio sujeito da percepção. Por isso, Merleau-Ponty afirma que, no ato perceptivo, ao colocar o homem em contato com o mundo, o corpo conduz ao reencontro consigo mesmo e ao reconhecimento de que, afinal, “sou meu corpo”.

Na percepção na qual estão imbricados aquele que percebe (o outro) e o percebido (o eu), opera uma forma de consciência habitando um corpo que é corpo: “a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 114). O corpo não é apenas um objeto do mundo, mas o meio de comunicação com ele, horizonte latente de experiência.

Em Merleau-Ponty (2006), evidenciei o deslocamento da consciência da interioridade para a corporeidade. A corporeidade é usada como sinônimo de corpo-vivido e remete sempre ao corpo em movimento. Existem muitas formas de vivenciar o corpo, e uma delas é a praticada pelos adeptos às modificações corporais extremas. No dia a dia, por exemplo, muitas vezes o corpo parece repousar em estado latente, “esquecido” nas inúmeras tarefas, seja por elas parecerem mentais, seja por serem físicas e executadas de modo quase automático. Outras vezes, o corpo vem para o primeiro plano, quando, por exemplo, alguma doença o acomete ou quando algo em especial o sensibiliza (corpo presente). Mas, mesmo quando passa despercebido, é o corpo o mediador ativo entre o eu e o mundo.

O contato com o outro é possível por conta do corpo, que torna o sujeito sensível ao outro, possibilitando que dele tenha consciência. Merleau-Ponty (2006, p. 193) explica de que modo o movimento participa nessa forma de consciência: “A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo [...] e mover o corpo é visar às coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação.”

O movimento, portanto, é uma maneira de relação com o outro e uma forma legítima de conhecê-lo: uma cognição sensível. Implicado como um todo neste ato cognitivo mediado pelo sentir, ele, o corpo, reflete o movimento existencial, carregado de valores, afetos e desejos. O sentir, como explica Merleau-Ponty (2006, p. 84), “investe a qualidade de um valor vital; primeiramente a apreende em sua significação, para esta massa pesada que é o corpo, e daí provém que ela sempre comporte uma referência ao corpo”.

Assim, o sujeito não é um espectador imparcial mediante a vida, mas participa dela ativamente, por meio de seu corpo, com seus movimentos, afetos, pensamentos, percebendo, sendo percebido e se autopercebendo, reconhecendo-se como ator e coautor de sua história, ao lado dos outros com os quais convive em sociedade.

Para Merleau-Ponty (2006, p. 223), o corpo é sempre um espaço expressivo. O corpo não é apenas uma capa exterior do ser, mas sua própria expressão, pois “a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência”. Muito se pode inferir acerca do modo de ser de uma pessoa pela simples observação do modo como ela se coloca no mundo, como ela caminha, como gesticula, como se veste, como se senta à mesa, como olha as pessoas, com que tom de voz ela fala, como age. “Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227).

Como fenômeno expressivo, o corpo revela seu aspecto simbólico, o corpo é intencionalidade que se exprime e que secreta a própria significação. Nesta perspectiva, trata-se de reconhecer o corpo não como veículo de um significado, não como suporte, não como meio e sim como mensagem.

O corpo fala, mas não fala sozinho, fala com alguém, fala para o outro, com e para a sociedade. A capacidade expressiva do corpo ultrapassa os mecanismos de sua fisiologia, revelando sua segunda natureza: o social. O corpo conecta o eu com o outro e com a sociedade e o (re)conecta consigo mesmo. Nele a subjetividade se expressa, se realiza e se (re)constitui, pois com o corpo o eu está atado ao mundo, em relação com os outros e com a sociedade. Na Fenomenologia, o eu se constitui na relação com o outro.

O corpo encarna a possibilidade de compreensão dos gestos e das palavras, assinalando o caráter corpóreo da significação, cuja apreensão está na reciprocidade de comportamentos vividos na dimensão social. Com esse ponto de vista, posso afirmar que a

subjetividade não é uma interioridade que se opõe à exterioridade, mas é corporeidade, constituindo-se na dinâmica das relações corporalmente mediadas que o eu estabelece com o outro e com a sociedade. É da intersecção do próprio corpo com o mundo, da tensão dialética entre o eu e o outro que emergem os sentidos em sínteses abertas que constituem a subjetividade.

O conceito merleau-pontyano de corpo permite-nos pensar a constituição da subjetividade como um processo que se concretiza no corpo, a partir das suas vivências, seus movimentos, suas percepções, suas expressões e suas criações. Em suma, a subjetividade é o que caracteriza cada um, não no sentido de algo que nos define de modo acabado, imutável ou atemporal, pois ela é histórica e socialmente construída, ela se (re)faz na existência, conforme o sujeito apreende em seu contato com o mundo, com a alteridade.

Em âmbito geral, alteridade, do latim *alteritas*, significa ser o outro, e tem a representação de se colocar ou se constituir no lugar do outro e o outro no seu lugar, ou seja, apreender o outro na plenitude e sobretudo na sua diferença. No fim, com aquilo que torna o ser único, que o singulariza, como será apresentado no próximo capítulo.

As possíveis representações de alteridade só podem ser observadas entre elementos da mesma classe, mas com diferenças entre si. Compreendo que, posso identificar as representações de alteridade em grupos que têm algo em comum. Assim sendo, alteridade é uma relação intersubjetiva e seus indicadores são a consideração, a valorização, a identificação e o diálogo entre os sujeitos do mesmo grupo.

O entendimento de “alteridade”, portanto, contribuirá significativamente para *in loco* verificar se os demais sujeitos sociais, por meio da interação social, serão capazes de assimilar essa nova configuração dos corpos e reestruturar seus modos de ver e conceber o outro por meio de seu olhar avaliativo.

Levando esses aspectos em consideração, é quase impossível pensar o corpo como um construto sólido, essencial e imutável, sendo necessário problematizá-lo por meio de determinantes construídos a partir do encontro entre homem e cultura e, subsequentemente, de toda prática discursiva que se produz a partir dessa relação. Como afirma Le Breton (2003, p. 22), “o corpo vivido como acessório da pessoa, artefato da presença, implica uma encarnação de si que alimenta uma vontade de se (re)apropriar de sua existência, de criar uma identidade provisória, mas favorável”.

Esse parece ter sido o caminho indicado por Merleau-Ponty (2006) para caracterizar o corpo por meio da noção de intencionalidade, desconstruindo assim não só a dicotomia corpo-espírito⁵, mas também as dicotomias consciência-objeto e homem-mundo, descobrindo nesses polos relações de reciprocidade. O corpo, nessa perspectiva, não se identifica às coisas, mas é enriquecido pela noção de que o homem é um ser no mundo.

Se o corpo não é uma coisa, nem obstáculo, mas é parte integrante da totalidade do ser humano, o corpo não é alguma coisa que se tem, mas o ser é o próprio corpo. Ao estabelecer contato com outra pessoa, o ser se revela pelos gestos, atitudes, mímica, olhar; enfim, pelas manifestações corporais. Mas, ao observar o movimento de alguém, o ser não o vê como em um simples movimento mecânico, como se o outro fosse uma máquina. O ser o vê como um sujeito, cujo movimento tem um gesto expressivo. Portanto, o gesto nunca é apenas corporal: ele é significativo e remete imediatamente à interioridade do sujeito.

⁵ Separação do corpo (res) profano e espírito-mente (cogito) sagrado. De maneira geral, sempre houve uma tendência entre os filósofos em explicar o homem não como uma unidade integral, mas com um composto de duas partes diferentes: um corpo e uma alma (consciente). A essa separação atribuiu-se o nome de “dualismo”. Essa dicotomia aparece na filosofia e no pensamento de Platão (séc. V a.C.), que parte do pressuposto de que a alma teria vivido a contemplação do mundo das ideias, onde tudo conheceu por simples intuição (conhecimento direto e imediato). Mas, tendo de encarnar por algum motivo (necessidade natural ou culpa), a alma se degrada, pois o corpo é como uma prisão (MARTINS, 1990, p. 342).

O corpo representava a queda, a corrupção, o pecado. Estar vinculado a ele significava frivolidade, imoralidade. Dar-lhe atenção seria preocupar-se com o que não é importante. Devido à sua natureza desprezível, o corpo deveria ser negado, desqualificado e esquecido. Dever-se-ia considerá-lo um simples instrumento, um objeto a ser disciplinado para que não atrapalhasse a conquista de ideias, da beleza e da pureza. Valorizar o corpo, na filosofia platônica, seria negar o conhecimento verdadeiro e defender o responsável pela decadência do homem, por seu sofrimento e por sua vida de suplícios (MARTINS, 1990, p. 43).

O corpo, em Platão, era considerado o cárcere da alma. Para ele, o homem é, sobretudo, um ser pensante e político, que deve dirigir sua vida pela razão. O conceito e a avaliação do corpo na doutrina platônica influenciaram e ainda influenciam a interpretação das representações do corpo no ocidente contemporâneo, por exemplo, as discriminações às pessoas que valorizam a construção de um corpo perfeito em detrimento da aquisição de conhecimentos, que tornaria a alma plena.

Enquanto a alma intelectiva é superior, o corpo tem também uma alma irracional, de natureza inferior, dividida em duas partes: uma irascível, impulsiva, localizada no peito; outra concupiscível, localizada no ventre e voltada para os desejos de bens materiais e apetite sexual. O corpo é ocasião de corrupção e decadência moral, pois, se a alma superior não souber controlar as paixões e os desejos, deixará o homem incapaz de um comportamento moral. A moral cristã tolhia qualquer tipo de prática corporal que visasse ao culto ao corpo, pois este poderia tornar a alma sagrada em impura. Mesmo degradado, o corpo ainda era considerado criação divina, envolvido em um véu de sacralidade.

David Le Breton (2003, p. 12), à sua maneira, recusa essa dicotomia alma/corpo: “Penso que o dualismo contemporâneo não opõe o corpo ao espírito ou à alma, mas o homem ao seu corpo.” A alma e o corpo estão simultaneamente presentes, e, é necessário supor, simultaneamente ausentes. Se a alma é a ideia do corpo, não há mais ideia quando não há mais corpo.

De fato, o corpo do outro, que se percebe, não é um corpo qualquer: é um corpo humano. De acordo com Martins (1990, p. 345), “[...] é o outro em pessoa que vejo tremendo de medo, que ouço a suspirar de cuidados. Sinto sua cordialidade no aperto de mãos, na meiguice de sua voz, na benevolência de seu olhar.”

Da mesma forma que me odeia quem é indiferente a meu respeito, quem se aborrece comigo, quem tem medo de mim, quem me despreza, ou desconfia de mim, esse está presente em pessoa a mim (MARTINS, 1990, p. 346).

O corpo é, então, segundo a Fenomenologia, o primeiro momento da experiência humana: o sujeito, antes de ser um “ser que conhece”, é um “ser que vive e sente”, que é a maneira particular, pelo corpo, de ser conjunto da realidade. Pelo corpo, podemos engajar diante do real de inúmeras maneiras possíveis: por meio do trabalho, da arte, do amor, do sexo, da ação em geral. O corpo, como um corpo próprio e vivido, possui uma intencionalidade operante que engloba todos os sentidos na unidade da experiência perceptiva, na qual os sentidos se intercomunicam, abrindo-se à estrutura de coisa.

Para Merleau-Ponty (2006), apreende-se um movimento ou adquire-se um ato motor quando o corpo o incorporou a seu “mundo”, sendo que realizar um movimento corporal é visar às coisas do mundo por meio do corpo, sem o intermédio de nenhuma representação. O movimento do corpo não deriva, então, de uma decisão do espírito, não é um “[...] fazer absoluto que do fundo do retiro subjetivo decretasse alguma mudança de lugar miraculosamente executada na extensão. Ele é a sequência natural e o amadurecimento de uma visão.”

O corpo só é corpo quando em contato com outras coisas que podem ser objetos ou outros corpos – e esse contato se estabelece através dos órgãos dos sentidos. O entendimento de Merleau-Ponty é um entendimento do pensamento do ser humano com intencionalidade, com consciência e corpo, desvelando sua unidade a partir da raiz sensível, corpórea, e da experiência original do ser no mundo.

Recorrerei, agora, a contribuições de outro autor importante na elucidação do conceito de corpo contemporâneo, que têm correlação com Merleau-Ponty. Marcel Mauss (2003, p. 401), ao apresentar a noção de “técnica corporal”, conseguiu situar o diálogo entre diferentes campos disciplinares, especialmente o das Ciências Sociais, extrapolando a visão funcionalista e fragmentada de corpo, definindo-o como o primeiro e mais natural instrumento do homem. As técnicas corporais são “as maneiras pelas quais os homens de

sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 2003, p. 402).

O referido autor considera o homem como ser total, isto é, na constituição humana os aspectos biológicos, psicológicos e sociais se fazem presentes. Com essa consideração, Mauss promoveu uma ruptura nas definições preponderantes no campo das Ciências da Saúde e Sociais. Ele rompeu com o determinismo biológico e com vertentes sociais que pretendiam, durante o século XIX, tratar o homem apenas sob o prisma social; compreendeu, assim, a dimensão humana a partir do pressuposto de que o homem constitui um “fato social total”⁶.

Mauss (1974) considerou os gestos e os movimentos do corpo como técnicas criadas pela cultura, passíveis de transmissão através das gerações e imbuídas de significados específicos. Afirmou, também, que uma determinada forma de uso do corpo pode influenciar a própria estrutura fisiológica dos indivíduos. Um exemplo citado em seu livro *As Técnicas Corporais* é a posição de cócoras, adotada em vários países, que causa uma nova conformação muscular nos membros inferiores.

Nesse clássico a respeito das técnicas corporais, Marcel Mauss (1974) mostra que o corpo deve ser pensado a um só tempo como ferramenta, agente e objeto: ele é, ao mesmo tempo, a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado. Assim, para ele, toda a expressão corporal é apreendida, tendo em mente a sua preocupação em demonstrar a interdependência entre o que chama de “domínio físico, psicossocial e social”.

A sua principal contribuição para esta pesquisa talvez seja a demonstração de que o corpo humano nunca pode ser encontrado num suposto “estado natural”, uma vez que aborda o modo como o corpo é a matéria-prima que a cultura molda e nele se inscreve de modo a criar as diferenças. Nessa antropologia, o corpo é pensado na sua relação estreita com os processos sociais, seja no sentido de seus condicionantes estruturais ou, ainda, na expressão de suas mudanças ou rupturas.

O homem pode ser visto como um ser cultural e, ao mesmo tempo, fruto e agente da cultura. Posso dizer, como afirma Rodrigues (1979), que a estrutura biológica do homem lhe permite cheirar, ver, ouvir, sentir, pensar, falar. A cultura lhe forneceria o rosto

⁶ Designa fenômenos sociais complexos que abrangeriam interpretações provenientes de diversas áreas do conhecimento, interdisciplinarmente (MAUSS, 2003).

de suas visões, os cheiros agradáveis ou desagradáveis, os sentimentos alegres ou tristes, os conteúdos do pensamento.

Com relação às modificações corporais extremas, penso que essas práticas ganham os contornos de técnicas corporais aprendidas e repetidas tanto por aqueles que as realizam nos outros quanto por aqueles que têm o seu corpo modificado. Os corpos, aqui, mesmo que não socialmente inscritos, em termos abrangentes, estão sujeitos às regras e técnicas criadas dentro do próprio campo.

De acordo com Marcel Mauss (1974), o corpo também é educado pela comida, pelas religiões, pela mídia, pelas diferentes práticas convencionadas como mais ou menos adequadas para que dele se cuide. Ele é o texto que revela trechos bem marcados da história de uma dada sociedade. Considero impressionante a atualidade dessa constatação, datada de 1924, principalmente para as ciências que ainda tendem a considerar o corpo como primordialmente biológico.

O termo “técnica corporal” não significa apenas o emprego técnico do corpo para realizar determinadas funções, apesar de o autor ter escrito que o corpo é o principal e mais natural instrumento do ser humano, seu mais natural objeto técnico; depreendo de sua obra que o sentido de “técnica corporal” é mais abrangente. Ao definir “técnica” como um ato que é, ao mesmo tempo, tradicional e eficaz e ao descrever o corpo humano em termos de técnicas corporais, elevou-o ao nível de fato social, permitindo, portanto, pensa-lo em termos de tradição a ser transmitida através das gerações.

O autor deu importância particular ao indivíduo. O homem não é só visto como fruto e representante de uma sociedade, agindo como uma máquina comandada por suas instituições; ele é também um ser particular dotado de uma consciência que permite uma mediação entre o nível social e pessoal, sendo importante considerar a totalidade do ser humano, que, segundo o autor e Rodrigues (1979), nunca é encontrado dividido em faculdades, pois, no fundo, corpo, alma, sociedade, enfim, tudo se mistura.

Assim, as modificações corporais extremas, exemplificadas no capítulo 3, foram violentamente combatidas e condenadas pela igreja, como atentado moral à integridade corporal, permanecendo numa relativa obscuridade até o século XVIII. Representadas como marcas da iniquidade no contexto da tradição judaico-cristã, as diversas formas de inscrição indelével do corpo faziam distinguir o pagão do crente, o ímpio do fiel. Constituíam interditos aceitos quando tomavam a forma de práticas de autoflagelação

divinamente inspiradas, utilizadas para assinalar a virtude, obediência e devoção religiosa (FERREIRA, 2008, p. 36).

Hoje vivemos um novo dualismo, o contemporâneo, que separa o ser de seu próprio corpo, que é transformado em objeto a ser moldado e modificado, conforme o gosto do dia. Desse modo, equivale-se ao homem no sentido em que, modificando-se as aparências, o próprio homem é modificado, em razão das exigências nos diversos setores da vida (escola, trabalho, religião, esporte, etc.). Essa insatisfação em relação ao corpo é o que pode estar levando o ser humano a buscar estratégias para modificá-lo constantemente.

As modificações corporais extremas, dissociadas dos sistemas culturais de origem, revelam hoje uma iniciativa pessoal acompanhada de uma narrativa que lhe confere um significado de corpo mais íntimo e pessoalmente codificado, não deixando de induzir narrativas biográficas e de alimentar mitologias individuais fundamentadas sobre tradições notoriamente poderosas na projeção identitária do *self*.

Mas os significados das modificações variam de pessoa para pessoa e em determinado espaço e momento histórico, sendo, por muitos, desconhecidos no imaginário social – talvez por isso elas causem estranhamento visualizadas *in loco*. As marcas causadas pelas modificações corporais extremas constituem signos cada vez mais flutuantes e arbitrários, detonando um contingente da biografia pessoal de seu possuidor, base fundamental do sistema de codificação que subjaz à gramática de sua produção.

A partir do exposto e considerando o delineamento do estudo dos conceitos de corpo proposto, afirmo que os significados atribuídos ao corpo são mutáveis, ao longo da história e em uma mesma época, mantendo pontos que permanecerão presentes no conceito atual. Com isso, a definição de “corpo” na contemporaneidade, também com o passar do tempo, poderá mudar, mas manterá características comuns a outras épocas.

Destaco, considerando os estudos de Daólio (2005, p. 41), que o que irá definir “corpo” é o seu significado, o fato de ele ser produto da cultura, ser uma construção diferente de sociedade para sociedade, e não as suas semelhanças biológicas universais. Não são essas semelhanças que definem “corpo”, mas a forma como os conceitos e as definições a seu respeito são construídos cultural e historicamente.

O corpo humano jamais poderá ser uma coisa entre as coisas, e, nesse sentido, a relação do homem com o seu corpo não será objetiva, mas carregada de valores. O corpo

não é dado ao homem como mera anatomia: o corpo é a expressão de valores ligados às características da civilização a que pertence.

Nessa perspectiva, qual seria, então, o conceito de “corpo” na contemporaneidade? O que existe de diferente? Ao considerar o contexto atual, a complexidade da sociedade e das suas relações, seria o de um corpo frágil, com limitações e em busca constante da perfeição; visto como um elemento que marca a presença e os limites da pessoa, que sofre influência inegável da cultura e da sociedade; uma condição material da existência da vida no mundo.

É um corpo ainda separado da sua alma, mas não prisioneiro desta, pois, como afirma Foucault, “uma alma o habita e o leva à existência” (FOUCAULT, 1986, p. 29). Seu maior trunfo é a busca pela completude, ou seja, sua realização integral (holismo: união corpo e alma), sem sujeições ou aprisionamentos, a não ser da sua própria vontade. O diferencial desse conceito, agora contemporâneo, está na possibilidade que o ser humano tem, por meio da liberdade, de construir o seu corpo.

Corpo e alma são interpenetrados de história e articulados por meio de diferentes contextos discursivos, de forma que se torna imprescindível associá-los ao processo de edificação da própria identidade histórica do indivíduo.

Considerando o campo dos corpos modificados ao extremo, não há dúvidas de que, no decorrer da história, o significado de tal ação está carregado de diversos interesses, principalmente moralistas e religiosas, criando um clima punitivo e repressor ao seu adepto e funcionando a serviço da normatização dos modos de constituição do corpo e conseqüentemente de obediência aos ditames sociais.

Está internalizada uma série de intenções e interesses que podem servir à manutenção da dominação, pois um corpo que recebe um significado depreciativo, por exemplo, e responde com obediência estará docilmente a serviço das normatizações vigentes, como exposto a seguir.

O corpo, distante de uma posição completa de passividade, também cria interpretações, códigos e significados. Atendendo a diferentes interesses, o corpo poderá conceber-se de diversas formas, pois é múltiplo, constituído por um dinamismo de forças conflitantes, indirigíveis e inapreensíveis, ele é vontade de alteração e muitas vezes os signos não traduzem sua multiplicidade. Desse modo, qualquer concepção de corpo é temporária, provisória e – por que não? – superada.

Compreendo, assim, com base nos autores elencados para este debate, que é a partir da concepção de que o homem possui uma natureza cultural e de que ele se apresenta em situações sociais específicas que se chega à ideia de que o que caracteriza o homem é justamente sua capacidade de singularização por meio da construção social de diferentes padrões culturais.

O homem não é qualquer homem, mas uma espécie particular de homem, produto de uma construção cultural, já que cada sociedade se expressa diferentemente por meio de corpos diferentes. Todo homem, mesmo inconsciente desse processo, é portador de especificidades que o representam socialmente, podendo torná-lo um ser único, ou seja, individuado.

2 A INDIVIDUAÇÃO DO EU

Mire e veja: o importante e bonito do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam.

Guimarães Rosa

Em busca de compreender os efeitos das interações sociais entre os adeptos às modificações corporais extremas e os demais sujeitos sociais, além da necessidade de apresentar esse universo, é necessário elucidar, ainda, alguns conceitos relevantes – desvio, estigma, identidade e normatização – que fazem parte do processo de individuação⁷ do eu.

2.1 Os desvios corporais

Na atualidade, a superfície do corpo é dotada de valores simbólicos que lhe são atribuídos socialmente e que, muitas vezes, servem para categorizar as pessoas. Considero estereótipo de corpo disseminado socialmente como a concretização de um julgamento qualitativo, baseado no preconceito, podendo ser, também, anterior à experiência pessoal (AMARAL, 1992, p. 9).

A busca pela padronização de um modelo de corpo a partir do considerado ideal, belo e perfeito socialmente deixa os indivíduos, muitas vezes, confusos na rede de significações sociais que acaba por legitimar a diferença e, conseqüentemente, a exclusão do considerado desviante.

Algumas pessoas, no entanto, tentam escapar ou contestar esses padrões ao introduzirem uma nova lógica corporal, desordenando a ordem corporal dominante. É o caso estudado nesta pesquisa: pessoas corporalmente modificadas ao extremo que tentam apresentar uma nova lógica para a construção de seus próprios corpos. Mas o que leva

⁷ Reconhecimento social do indivíduo como pessoa autônoma.

essas pessoas a assumirem um estilo corporal diferente do habitual e aceito socialmente, se possivelmente serão discriminadas e até mesmo excluídas do convívio social?

Para responder tais perguntas, é plausível, agora, entender o que realmente são as modificações corporais extremas. Contextualizando: em meados do século XX, uma nova forma de construir identidades corporais, vistas neste estudo como em constante construção, surge modificando o modelo de corpo disseminado socialmente e o olhar do outro e da sociedade para o corpo. A pele passa a ser o local de apresentação dessas modificações e ganha novas colorações e novos orifícios precisamente elaborados. Silhuetas são redesenhadas, o corpo orgânico passa a ter extensões artificiais e até mesmo suas partes podem/passam a ser bipartidas.

Corpos que outrora faziam parte do universo primitivo ou da mente criadora da ficção científica tornam-se parte da realidade, integrando a sociedade que também estimula um modelo de corpo⁸ diferente desse contemporâneo que ostenta tatuagens, *piercings* e apresenta escarificações, implantes, nulificações, bifurcações, entre outras modificações, descritas a seguir. O corpo, aqui, representa um misto entre o nato e o adquirido, entre a natureza e a cultura.

As modificações corporais extremas rompem com o conjunto de significados e com o modelo padronizado socialmente, apresentando um forte apelo à experimentação do novo ao outro e à sociedade. O corpo de cada indivíduo de um grupo cultural revela, assim, não somente sua singularidade pessoal, mas também tudo aquilo que caracteriza esse grupo como uma unidade. Cada corpo expressa a história acumulada de uma sociedade, que nele marca valores, leis, crenças e sentimentos que estão na base da vida social. 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.

Considerando as modificações corporais extremas e o julgamento que pessoas envolvidas em ações coletivas definem como padrões “certos” e “errados”, os estereótipos cumprem a função de simplificar e categorizar o real, tornando-o mais facilmente compreensível. Os estereótipos nascem das interações sociais.

Para Lima (1997, p. 169), os estereótipos se caracterizam por serem abusivos, ou seja, aplicados a todos os membros de determinado grupo, com raríssimas exceções, e utilizados de forma superlativa e frequentemente negativa. Quando se utilizam

⁸ Corpo magro, esteticamente simétrico, de pele clara, cabelos lisos.

estereótipos, expõem-se valores e formas de se conceber a realidade gerados nas relações de poder entre grupos sociais. Sua utilização é indiscriminada nos processos de estigmatização dos sujeitos em ambientes sociais.

O desvio, tendo como referência os estudos de Erving Goffman (2002), transforma esse estereótipo, a partir da realidade individual, em algo independente da sociedade e da cultura, deformando o seu processo de reconhecimento ao considerar a construção das identidades corporais multifacetadas e dinâmicas, produto das interações face a face dos que reagem às normatizações.

Considero desvio a falta ou o excesso de algo. O desvio ameaça, desorganiza, mobiliza, representa aquilo que foge ao esperado, ao simétrico, ao belo, ao eficiente, ao perfeito. De acordo com Goffman (2002, p. 5), a sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados comuns e naturais para os membros de cada uma das sociedades. Ou seja, o desvio só existe quando se leva em consideração a fuga aos padrões estabelecidos por um indivíduo ou grupo de indivíduos em relação a seus pares inseridos em um grupo maior específico. Os ambientes sociais estabelecem, portanto, as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontrados.

Para Becker (2008), o desvio surge quando há uma infração às regras estabelecidas por determinado grupo social, sendo que essa infração é considerada desvio a partir de um julgamento pelo mesmo grupo que estabeleceu as regras, é o olhar do outro para julgar um ato que pode considerá-lo desviante ou não.

O desviante é alguém em que o rótulo, resultado social da padronização da diferença estabelecido principalmente pelo olhar avaliativo do outro, foi aplicado com sucesso. O desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e os outros que reagem a ele. Por isso, foi importante observar as interações sociais entre as pessoas modificadas corporalmente ao extremo e as demais pessoas para verificar *in loco* a concepção de um desvio.

Segundo Becker (2008, p. 27), regras, desvios e rótulos são sempre construídos em processos políticos, nos quais alguns grupos conseguem impor seus pontos de vista como mais legítimos que outros. O desvio, diz o autor, não é inerente aos atos ou aos indivíduos que os praticam; ele é definido ao longo de processos de julgamento que envolvem disputas em torno de objetivos de grupos específicos.

Como as sociedades complexas são sempre compostas por diversos grupos, imposições de regras e rotulações de atos e pessoas, elas envolvem também conflitos e divergências acerca de definições: "aquele que infringe a regra pode pensar que seus juízes são *outsiders*"⁹ (BECKER, 2008, p. 15).

Segundo Amaral (1992, p. 9), o desvio está ligado à leitura social que é constituída pela diferença. Dessa maneira, incluem-se aqui as significações afetivas, cognitivas, culturais e sociais a que o grupo atribui a diferença apresentada, ou seja, o desvio. É preciso não universalizar a semelhança, mas aproximar-se criticamente da diferença, já que ela constitui a base da vida social sendo fonte permanente de tensão e conflito.

Na concepção dos estereótipos, para Adorno e Horkheimer (1978, p. 181), só seriam homens verdadeiramente livres desses padrões aqueles que oferecessem uma resistência aos processos e influências que predispõem ao preconceito. Mas semelhante resistência exige tanta energia que obriga a sociedade a explicar a ausência de preconceitos antes da presença desses. Ainda, para os autores,

“[...] a luta eficaz contra os movimentos totalitários não é possível, certamente, sem os conhecimentos das suas causas, sobretudo se quisermos que essa luta atinja as raízes do totalitarismo, as condições que lhe são propícias na sociedade.” (1978, p. 182).

Desviar-se do estereótipo disseminado socialmente também é ser autor da própria história. Mas o problema é que, na maior parte das vezes, a sociedade não sabe conviver com a diferença, nem com o outro, portanto só seria possível alterar a visualização sobre a diferença se fosse alterada a forma de olhar o outro.

O corpo desviante é percebido em interações sociais por meio do olhar avaliativo do outro que, utilizando-se dos valores, normas e regularizações estabelecidas socialmente, categoriza os corpos modificados ao extremo como desviantes. Esses indivíduos, como visto em campo, muitas vezes, encontram-se em desvantagem em relação aos demais por

⁹ Quando regras são impostas, a pessoa que presumivelmente as infringiu pode ser vista como um tipo especial, alguém de quem não se deve esperar viver de acordo com as regras estipuladas pelo grupo maior, ou, ainda, quando essa mesma pessoa rotulada tem uma opinião diferente sobre o rótulo, ela pode não aceitar a regra pela qual está sendo julgada e pode encarar aqueles que a julgam como incompetentes a julgá-la (BECKER, 2008, p. 15).

não apresentarem os atributos aceitos pelos outros e por apresentarem visivelmente corpos modificados ao extremo.

Os indivíduos que voluntária e abertamente se recusam a aceitar o estereótipo, agindo de maneira considerada irregular, são vistos como *outsiders*. De acordo com Goffman (2002, p. 121), são essas as pessoas consideradas engajadas numa espécie de negação coletiva da ordem social, percebidas como incapazes de usar as oportunidades disponíveis para o sucesso nos vários setores sociais, representando um defeito nos esquemas motivacionais da sociedade.

Os desviantes ostentam a recusa em aceitar o seu lugar e são temporariamente tolerados nessa rebeldia, desde que ela se restrinja às fronteiras de sua comunidade. Como os guetos, essas comunidades constituem um paraíso de autodefesa, um lugar onde o indivíduo desviante considera abertamente a linha em que se encontra como tão boa como qualquer outra.

Mas, além disso, os desviantes sentem amiúde que não são simplesmente iguais, mas melhores do que os ditos normais¹⁰, e que a vida que levam é melhor do que a vivida pelas outras pessoas que, de outra forma, eles seriam. Os desviantes também oferecem modelos de vida para normais inquietos, obtendo não só sua simpatia, mas também adeptos (GOFFMAN, 2002, p. 122).

De acordo com Becker (2008), as pessoas que apresentam iniciativas no sentido de criar novas classes de desvios são denominadas empreendedores morais, pois acreditam na sacralidade de suas missões que visam, muitas vezes, “salvar” os desviantes, também contando com a concordância destes.

Para Goffman (2002, p. 123), os desviantes “provavelmente funcionarão como indivíduos estigmatizados e inseguros sobre a recepção que os espera na interação face a face, e profundamente envolvidos nas várias respostas a essa situação, pois a sociedade espera das pessoas a padronização ao que foi estabelecido”.

Caminho, assim, para a utilização de outro conceito de Goffman, de “estigma”, já que as pessoas corporalmente desviantes são em sua grande maioria estigmatizadas pela sociedade maior por apresentarem diferenças. Estigma é “uma situação apresentada pelo indivíduo que o inabilita para a aceitação social plena, ou ainda, segundo os gregos, são

¹⁰ Os que não se afastam negativamente das expectativas particulares e sociais (GOFFMAN, 2002).

sinais corporais que evidenciam algo diferente, extraordinário ou mal sobre o status moral de quem o apresenta” (GOFFMAN, 2002, p. 4).

Criaram-se condições sociais e culturais para a consolidação do processo no âmbito do qual as modificações corporais feitas ao extremo foram sendo socialmente construídas como estigmas, com evidências ou características corporais cuja leitura social induz a um efeito de descrédito, avaliando essas pessoas como diferentes.

Dentro desse contexto, o indivíduo que demonstra pertencer a uma categoria com atributos incomuns ou diferentes é pouco aceito pelo grupo social, que não consegue lidar com a diferença e, em situações, extremas, o converte a uma pessoa má e perigosa, que deixa de ser vista como uma pessoa em sua totalidade, na sua capacidade de ação, transforma-se em um ser desprovido de suas potencialidades. Esse sujeito é estigmatizado socialmente e muitas vezes anulado do convívio social.

Mas as modificações corporais funcionam também como forma de restaurar um novo sentido para a individualidade diante do padrão disseminado socialmente, invocando simultaneamente um sentido de dissidência social, de *outsider*, criando marcas próprias que comunicam identidades e redes de sociabilidades diferentes.

No entanto, vale ressaltar que um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outro atributo; assim, o considerado diferente, muitas vezes, confirma e exalta o modelo ideal criado socialmente. Exemplifico: as cirurgias estéticas, que criam padrões ideais de beleza vislumbrados pela maioria das pessoas, pois estas, assim, poderão ser aceitas em qualquer espaço social, já que estariam dentro dos padrões estabelecidos e fora dos padrões estigmatizadores.

O social anula a individualidade, presente nos indivíduos desviantes, e determina o modelo que interessa para manter o padrão de poder, muitas vezes, anulando todos que rompem ou tentam romper com esse modelo. O diferente passa a assumir a categoria de “nocivo”, “incapaz”, fora do parâmetro que a sociedade toma como padrão. Ele fica à margem e passa, muitas vezes, a ter que dar a resposta que a sociedade determina.

Assim, o corpo extensivamente modificado surge nos contextos sociais como modelo oposto ao ideário social que é formatado e disciplinado sob o signo da beleza, da lisura e da vitalidade. Esses corpos são vistos como uma ameaça à ordem social e cultural vigente, pois se tratam de corpos capazes de minar e erodir as representações e valores socialmente disseminados, por meio do questionamento à norma, o que torna os adeptos

agentes habilitados a transformar a vida corporal, social e cultural vigente (FERREIRA, 2008, p. 45).

As modificações correspondem a um recurso expressivo que ambiciona marcar e demarcar corporalmente um modo de vida que se pretende singular e que, portanto, já não legitima coletivamente o corpo social aceito. Para diminuir os comportamentos desviantes, o social tenta conservar essa imagem deteriorada com um esforço constante por manter a eficácia do simbólico contrário ao de desvio, ocultando o que interessa para a manutenção do sistema de controle social.

Para Goffman (2002, p. 53), os estigmatizados também assumem um papel fundamental na vida dos ditos normais, pois colaboram estabelecendo uma referência entre os dois e demarcam as diferenças no amplo contexto social confirmando a normatização reconhecida como um símbolo de prestígio. Signos esses que transmitem honra ou uma posição social privilegiada contrapondo-se aos estigmas. Fortalece-se no imaginário social o descrédito do corpo desviante no intuito de fortalecer a eficácia do símbolo normatizador e de prestígio.

“Somos nós (os normais) que construímos os estigmas, elaboramos uma ideologia que justifica a inferioridade do outro, baseada na ideia que representam perigo para a sociedade. Muitas vezes essas teorias representam racionalizações de animosidades, baseadas em diferenças como aquelas de classe social.” (GOFFMAN, 2002, p. 5).

Depreendo das postulações de Goffman que a pessoa desviante é inerente a todas as sociedades, por estas possuírem normas que não serão totalmente cumpridas. O desviante e o normatizado integram um mesmo complexo. As pessoas, assim, podem viver constantemente ambas as situações. Esses dois papéis se interpenetram na vida social, cada indivíduo tendo vivenciado, em algum momento da sua vida, ambos os papéis.

Assim, o autor propõe que o desviante e o normatizado não sejam percebidos como um conjunto de indivíduos, mas como “perspectivas” geradas nas situações sociais interativas de normas não cumpridas, considerando que até uma pessoa estigmatizada por um determinado olhar não o seja por outra pessoa ou grupo social. A função social da estigmatização, sob esse ponto de vista, é fortalecer a lógica da sociedade, possibilitar o controle social, diminuir a competitividade e ofuscar o diferente.

O estigma deve ser entendido como um processo social que envolve tanto os normais quanto os estigmatizados, com perspectivas geradas nas interações sociais. Portanto, o estigma surge, na teoria de Goffman, quando as expectativas em relação à identidade social virtual do indivíduo (caráter que se imputa a um indivíduo, que se avalia ser o indivíduo, muitas vezes estimulado por sua aparência) e a identidade social real (o que o indivíduo efetivamente é, são os atributos que o indivíduo prova possuir) entram em discrepância.

Ressaltando como tais representações do corpo normatizado são socializadas e moldadas para se ajustarem à compreensão e às expectativas da sociedade em que é apresentada, Goffman chama a atenção para a tendência à idealização dessas representações. Dessa forma, quando se apresenta diante de outros, a maioria dos indivíduos procura oferecer aos observadores essa impressão idealizada, incorporando os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e, assim, reforçando-os e reafirmando-os.

Em algumas comunidades, por exemplo, as modificações corporais acompanhavam os ritos de passagem e visavam à inclusão social, mas em outras, como na observada nesta pesquisa, estão associadas, sobretudo, a ritos de exclusão voluntária e involuntária.

O que era valorizado era a diferença, a personalidade criativa, o estilo surpreendente e não a perfeição de um modelo que também é alcançado por meio de modificações corporais, mas que visualmente não causam estranhamento. Seria a estética da divergência dentro de uma ética da dissidência, conforme relato a seguir (FERREIRA, 2008, p. 203):

“No meu caso, em termos de intervenção política, não será bem, vá lá, a forma de passar uma mensagem. Será mais uma postura, o desprezo ao estereótipo, mas será também uma postura que contesta os valores impostos. Não ir propriamente ir contra o estereótipo, mas negá-lo. Ou seja, é como afirmar - eu posso continuar a ser tão bom quanto os outros, sem querer aparentar como todos os outros [...], mas se muita gente adotar minha ideia, passa a ser esse o modelo existente.”

Representar com base em padrões ideais exige dos indivíduos o cuidado em escolher as atitudes que sejam compatíveis com o papel que representam para evitar enganos, ocultar informações e afirmar a impressão que se quer passar. Atuar de acordo

com as idealizações sociais significa representar, muitas vezes, ser não quem realmente é, mas o que se espera socialmente dos integrantes daquela sociedade.

A manutenção ou o fracasso das normas não têm como efeito o mero engendramento de medidas restauradoras que reparem o dano causado pelos desviantes. As normas em questão incidem diretamente sobre a integridade psicológica do indivíduo que, no caso do estigmatizado, está em um lugar social de descrédito. Deve-se compreender o estigma como processo que ocorre sempre que há normas de identidade que engendram tanto os desvios quanto as conformidades.

O estigma, assim, destrói as qualidades do sujeito, exerce poder de controle das suas ações e reforça a deterioração de sua identidade social, enfatizando-se o desvio e ocultando-se o caráter ideológico dos estigmas. A sociedade induz, muitas vezes, a rejeição ao diferente, levando à perda do caráter simbólico de sua representação social no qual esses sujeitos são considerados incapazes e prejudiciais às interações sociais.

A aceitação, o respeito e a consideração que o indivíduo espera receber, malgrado ao atributo estigmatizador, parecem ser a problemática central da situação da vida do indivíduo desviante, ou, aqui, o modificado corporalmente ao extremo.

A representação social do corpo desviante carrega em si a busca pela individuação do eu, definindo o ator social como ser individual, separado dos outros, que assume o papel de configurador do próprio corpo e também dos corpos dos outros que o rodeiam. A individuação do corpo repousa ainda sobre uma dinâmica coletiva de maior conscientização e responsabilização de cada indivíduo sobre sua própria realidade corporal.

Esse processo de individuação abre a possibilidade para a manifestação das subjetividades corporais em relação aos modelos padronizados, permitindo também uma mobilização reflexiva na construção do processo identitário. Entretanto, como adverte Giddens (2002, p. 139), até a reflexividade pode tornar-se uma “devoção cega”, resultando em novas inseguranças e em novas formas de regularização.

Nesse enfoque, a individuação só ocorre quando existe uma ruptura em relação às estruturas tradicionais, como as voltadas para a padronização corporal. As inseguranças levantadas por Giddens advindas desse processo de individuação poderiam resultar em vícios, que podem denotar tanto uma postura reflexiva do indivíduo quanto uma postura mecânica. Tais vícios realçam uma característica da modernidade: a inclinação emocional

para a repetição, mas agora sem as certezas provenientes da tradição. A individuação hoje, portanto, aponta para uma visibilidade corporal diferente da habitual apresentada pelas pessoas de determinada sociedade. Seria esse o ponto para uma possível “aceitação” das pessoas modificadas corporalmente ao extremo.

Os indivíduos hoje são convidados a construir e a desvelar o seu corpo, a transformar e a expor a sua aparência, a melhorar ou a conservar sua forma, a corrigir os seus defeitos, a disfarçar ou ocultar as marcas de seu envelhecimento, a erradicar todo sintoma de degradação física – no fundo, ocultar todos seus estigmas.

O processo de individuação do corpo, o que, à primeira vista, parecia corresponder ao progressivo desaparecimento dos interditos normativos, não será senão uma nova e mais sutil, quiçá voluntarista, distribuição dos constrangimentos e das disciplinas corporais.

As aparentes formas de libertação corporal traduzem não um eclipse dos constrangimentos exteriores sobre o lugar corporal, mas o seu deslocamento para a esfera individual e intracorporal, substituídos por modalidades e mecanismos mais imperceptíveis, difusos, implícitos, sedutores e eficazes de interiorização das normas e padrões de corporeidade, em que as ações de autocontrole e autovigilância são naturalmente assumidas, incorporadas e transformadas em automatismos corporais.

Hoje é o próprio indivíduo que é responsável pela regulação e controle de seu corpo, perpetuamente submetido ao olhar de si próprio e do outro. Assim, sob pena de olhares reprovadores e de discriminação, que visam impedir a proliferação do que não foi definido, muitos indivíduos sujeitam o seu corpo à instrumentalização na ilusão do domínio sobre os mecanismos biológicos e sociais.

O sucesso na avaliação feita pelo outro, ou seja, o reconhecimento do que é apresentado socialmente, leva o ator a uma satisfação que pode torná-lo dependente do crivo social para autoafirmar-se. No entanto, essa autoafirmação pode ser inatingível devido às constantes mudanças ocorridas nos padrões de corpo disseminados na sociedade e por muitos de seus membros. Há um si mesmo além da situação que flutua a cada nova situação.

A interação entre o corpo apresentado pelo ator e o padrão estabelecido socialmente demonstra que há uma dependência do ator e das normas estabelecidas, pois um depende do outro para a satisfação de suas carências, sem estar em condições de uma delimitação individual em face do respectivo outro (HONNETH, 2003, p. 166).

Para exemplificar, a mídia e os padrões estabelecidos por ela dependem também do reconhecimento e aceitação dos atores sociais para assim permanecerem ditando modelos. No entanto, a mídia também supre as carências dos atores com relação a seu corpo e ao seu estilo corporal. Então, há uma interação benéfica entre a mídia e os atores sociais, constituindo-se um ciclo de reconhecimento e satisfações recíprocas, pois qual ator não quer estar bonito, em forma e na moda?

Esses pilares (ser bonito, estar em forma e na moda) são a base para a aceitação e para o reconhecimento pelo outro. No mundo moderno atual, essa é uma relação de reciprocidade na qual um depende do outro para se satisfazer.

Mas se os padrões criados e disseminados pelas mídias e aceitos socialmente, e, ainda, muitas vezes como consequência, apresentados aos atores, são determinados por concepções que predominam em uma determinada sociedade, as formas diversas que os padrões podem assumir no tempo e no espaço são uma grandeza variável historicamente e que também podem ressurgir com o tempo a partir do reconhecimento.

Normalmente é com a aceitação de uma forma de conduta que padrões perduram no tempo e é também por meio da aceitação que, na maioria das vezes, os atores são avaliados pelos outros como pertencentes a determinado grupo.

Esse processo é circular, pois a satisfação e a necessidade de reconhecimento provocam intenso interesse nos indivíduos por seus corpos, aumentando a atenção que lhes concedem e o consumo de bens voltados aos seus cuidados.

Percebo, assim, que a sociedade e as instituições nela inseridas, responsáveis pela disseminação de valores e padrões corporais, precisam transmitir um sentimento de autoconfiança a partir do que é disseminado, no qual o reconhecimento de diversos estilos e padrões corporais pelos atores possui também um caráter de aceitação da autonomia do outro em relação ao seu próprio corpo e não de punição e estigmatização.

Segundo Honneth (2003, p. 178), o reconhecimento designaria aqui o duplo processo de uma deliberação e ligação simultânea com o outro e com uma afirmação da autonomia. Respeitar o outro seria possibilitar sua livre autonomia corporal para fazer escolhas dentro do que lhe é apresentado, sem imposições, possibilitando a avaliação e escolhas conscientes.

A visibilidade do corpo é incontestável atualmente, o sentido agudo de sua presença acentua a necessidade de aprimoramento e refinamento do discurso que possa

abarcam sua diversidade e polissemia em uma sociedade. O que é guardado, lembrado e esquecido na materialidade do corpo, de sua existência carnal, é difícil de ser apreendido nessa mesma diversidade e polissemia mencionadas. Isso porque parece que as sociedades guardam para os primeiros planos alguns corpos e deixam para o extracampo outros.

Essa posição contraditória e conflituosa assumida pela sociedade reflete no corpo, determinando o comportamento do homem que muitas vezes não se conforma à ordem social e imprime sua subjetividade na construção de sua identidade corporal. A construção da identidade corporal é feita a partir das influências que recebemos da sociedade, porém a diferença está na reflexão que deve ser feita sobre esses ditames.

O processo de individuação torna possível na modernidade a criatividade e a autonomia na construção dessas identidades, permitindo existir em um mesmo espaço social corpos perfeitos (que na maioria das vezes são transformados por cirurgias estéticas para terem o reconhecimento social) aos olhos dos formadores dos padrões e corpos estigmatizados (gordos, tatuados, deficientes, travestis, etc.).

Ressalto que o normal e o estigmatizado não são pessoas e sim perspectivas que geradas em situações sociais durante as relações face a face em virtude de normas não cumpridas, que provavelmente atuam sobre as relações. E, já que aquilo que está envolvido são os papéis em interação e não os indivíduos concretos, não deveria causar surpresa o fato de que, em muitos casos, aquele que é estigmatizado em um determinado aspecto exibe todos os preconceitos normais contra os que são estigmatizados em outro aspecto.

Embora não se tenha negligenciado que as escolhas individuais apresentam certos limites nas relações sociais, ressalto que o corpo está envolvido em processos disciplinares dentro de uma determinada sociedade que, com a modernidade, perpassa cada vez mais pela reflexividade do que é oferecido socialmente, que envolve a construção das identidades corporais e o reconhecimento de si e pelo outro.

As fronteiras do corpo não deixaram, portanto, de constituir os limites identitários do *self*. Mas, dadas as condições estruturais de que decorrem atualmente os processos de construção social das identidades, o corpo contemporâneo, contudo, já não corresponde à encarnação irredutível de uma identidade pessoal supostamente cristalizada e homogênea, estável e imutável. Pressionada por normas e códigos sociais, essa identidade passa a ser alvo de (re)construção social, uma realidade subordinada à vontade do sujeito susceptível a acolher múltiplas formas de exploração e de metamorfose.

Tal cumprimento ou não das normas, que não dependerá só da vontade da pessoa, pois muitas vezes sua condição a impede, estaria intimamente relacionado à formação das identidades, pois aqueles que não possuem os atributos exigidos socialmente podem se sentir incompletos ou inferiores, tendo certamente suas identidades afetadas, como se verá a seguir.

2.2 A construção das identidades corporais

Tendo como referência, para o início das questões aqui abordadas sobre o processo de construção das identidades corporais, os estudos de Stuart Hall (1992), ressalto que tal processo na contemporaneidade não é mais unificado e permanente como em tempos anteriores. Hoje considera-se que as identidades são construídas de forma fragmentada e em constante mutação.

O deslocamento de uma identidade primeiramente estável para outra em constante mudança ocorreu como consequência do descentramento do sujeito cartesiano, ou seja, o sujeito passou a ser visto como um ser ativo em sua própria história, e sua concepção muda ao logo dessa história.

A perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de “deslocamento” ou “descentramento do sujeito”. Esse duplo deslocamento do indivíduo, tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmo, constitui uma “crise de identidade” para ele. A identidade, portanto, só se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza (HALL, 1992).

A chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais da sociedade moderna e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. Em um mundo instável (numa sociedade de risco – BECK, 2003), ou em uma modernidade líquida (BAUMAN, 2001), ou, ainda, em uma modernidade tardia (GIDDENS, 2002b), as identidades tornam-se instáveis. Deixam de ser determinadas por grupos específicos e de ser o foco de estabilidade do mundo social.

As identidades tornam-se híbridas e deslocadas de um vínculo local. E isso significa também que são transformadas em uma tarefa individual, em um processo de construção incessante, e não mais de atribuição coletiva que implicava certa conformação às normas sociais:

“O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático.” (HALL, 1992, p. 12).

Assim, não se deixa de acionar aqui outra discussão acerca do debate sobre as identidades: a fronteira entre a psicologia e a sociologia. O deslocamento da identidade como identificação cultural para construção individual opera um deslocamento nas fronteiras do que é objeto de uma e de outra ciência. Quando o *self* se torna objeto da sociologia, e quando o debate em torno do indivíduo se torna predominante, tornam-se bastante sutis as fronteiras entre essas duas tradições científicas.

Considerando a sociologia, Hall (1992) distingue três concepções bastante diferentes de identidade, cada uma equivalendo a um período histórico, sendo reflexo de um momento social e de formas de pensar específicas de cada época. São elas: sujeito do iluminismo, sujeito sociológico e sujeito pós-moderno. Nesta tese, utilizo o tipo de identidade do sujeito sociológico para entender a lógica identitária das pessoas que se modificam corporalmente ao extremo.

O sujeito sociológico nasceu com as mudanças complexas pelas quais passavam as sociedades modernas. É uma visão que surgiu por volta do fim do século XIX, mas se tornou muito aceita durante meados do século XX. Essa visão consiste na descoberta de que o sujeito não era autônomo como se imaginava, de que ele não poderia ser autossuficiente e de que sua identidade era construída num diálogo incessante com as pessoas da sociedade em que vive. O sujeito ainda tinha sua individualidade, um “eu”

interior, só que formado e transformado de acordo com suas experiências e com o meio social. É uma noção de identidade que depende de uma estrutura social e que não pode ser construída independentemente dela.

Encontra-se essa noção de sujeito sociológico, como uma concepção interativa da identidade e do eu, se desenvolvendo também nos trabalhos de Durkheim, Marx e Freud, mas que tem seu auge nos trabalhos dos interacionistas simbólicos como Goffman e Garfinkel.

A identidade seria construída na interação entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem.

Nessa concepção sociológica, a identidade preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior”, entre o mundo pessoal e o mundo público. Projetar a “nós próprios” nessas identidades culturais ao mesmo tempo que internaliza significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar sentimentos subjetivos para com os lugares objetivos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e previsíveis.

A pessoa, previamente vivida como tendo uma identidade unificada e estável, passa a ter uma identidade fragmentada, composta não de uma única, mas de várias identidades. A identidade é formada na interação entre o “eu” e a sociedade.

A identidade passa a ser definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro do ser há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que as identificações estão sendo continuamente deslocadas. Sente-se que há uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é porque se constrói uma cômoda história sobre si mesmo ou uma confortadora “narrativa do eu” (HALL, 1992).

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente seria uma fantasia. Em vez disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, há uma confrontação com uma multiplicidade desconcertante de identidades possíveis, com cada uma das quais os indivíduos podem identificar-se, ao menos temporariamente.

A identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe algo imaginário ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada. Portanto, em vez de falar de identidade como coisa acabada, deve-se falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro das pessoas como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é preenchida a partir do exterior, pelas formas através das quais se imagina ser visto pelos outros.

Mas toda essa mudança na construção das identidades acontece em um momento de intensa globalização. O desenvolvimento incessante das tecnologias de transporte e comunicação cada vez mais liga o local ao global. A maior interdependência global leva a um colapso das identidades tradicionais, ligadas ao local, e produz uma diversidade cada vez maior de estilos e identidades.

E, se por um lado o acesso a informações provenientes de muitos lugares do mundo hibridiza, por outro também homogeneiza, é um processo duplo. De um lado, os locais se misturam, e identidades que antes eram locais podem ser encontradas agora em muitos lugares. De outro, certos padrões se encontram em todos os lugares, padrões que, muitas vezes, se relacionam ao consumo:

“Os fluxos culturais, entre as nações, e o consumismo global criam possibilidades de “identidades partilhadas” – como consumidores para os mesmos bens, clientes para os mesmos serviços, públicos para as mesmas mensagens e imagens – entre pessoas que estão bastantes distantes umas das outras no espaço e no tempo.” (HALL, 1992, p. 74).

A globalização inclui processos que hibridizam, colocando frente a frente culturas, formas de ser, estilos de vida, e processos que homogeneizam, negando o local em favor de um global destituído de ambiguidade, num processo de padronização radical. As culturas locais se inter-relacionam ao mesmo tempo que adotam uma cultura que partilham globalmente consumidores, frequentadores de *shoppings* e supermercados, etc.:

“Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação, globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas, desalojadas, de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem flutuar livremente.” (HALL, 1992, p. 75).

É nesse sentido que se encontra em Augé (1994) a consideração de que a vida urbana contemporânea é produtora de não lugares, espaços que não podem ser traduzidos por vínculos identitários, relacionais ou históricos, lugares de fluxos, de transição, por onde a passagem é fugida. São lugares que não mais definem as identidades pelas relações sociais que neles se estabelecem, são lugares destinados à passagem, à negação dos vínculos relacionais, como os lugares utilizados pelos adeptos para se reunirem.

Posso dizer que agora as identidades deixam de ser locais e se tornam globais, sem nesse processo desconsiderar-se o papel primordial da exposição de informações que os indivíduos têm à mercê e que podem levar à reformulação do eu, do outro e da própria sociedade. A contemporaneidade alterou a forma como os indivíduos pensam, constroem e vivem suas identidades.

A par dos valores de autoexpressão, de criatividade e de artisticidade em que estão envolvidos os adeptos às modificações corporais extremas, o projeto de construir um novo corpo exterior é formulado no sentido da singularização¹¹ identitária do seu portador enquanto expressão de uma subjetividade que se constrói como diferente.

É um projeto orientado para o futuro, exigindo desse adepto maior reflexividade no processo de tomadas de decisão, traduzida, por exemplo, nos cuidados com os riscos físicos e sociais de encarnar uma modificação visivelmente extrema aos olhos do outro e aos olhos sociais (FERREIRA, 2008, p. 60).

Compreendo, assim, que a modificação corporal é um projeto não apenas de ordem corporal, mas de ordem identitária, à medida que proporciona uma fórmula de fazer emergir outra versão de si:

“O ato de modificar recorrentemente o corpo implica uma espécie de ensaio identitário constante, enquanto expressão da (re) construção de

¹¹ Reconhecimento social do indivíduo como individualidade.

uma subjetividade que já não se reconhece no corpo que a anuncia, ensaio esse tentado no acolhimento voluntário e mais ou menos consciente das propriedades simbólicas dos objetos que encarna e que tem significado para a pessoa que se modifica.” (FERREIRA, 2008, p. 62).

É um ato que induz a uma metamorfose de risco à medida que projeta uma dimensão inédita na existência, mas não totalmente controlada, sobretudo quando o processo começa a se radicalizar como o aqui estudado: modificar-se ao extremo.

As condições modernas de vida fazem com que os indivíduos se deparem com uma grande variedade de escolhas, e uma dessas escolhas refere-se ao corpo. Segundo Giddens (2002b, p. 79), um estilo corporal pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque formam uma narrativa particular da identidade.

Os estilos corporais estão ligados a rotinas cotidianas: formas de se vestir, maquiagem, pentear os cabelos; porém essas rotinas estão sempre abertas a mudanças. Cada pequena decisão que é tomada no cotidiano contribui para a alteração dessas rotinas e, portanto, para a reformulação do eu. São escolhas sobre como agir e sobre quem se quer ser.

Se há uma pluralidade de escolhas em relação ao estilo corporal, isso não significa que todas as possibilidades estão abertas para todos, nem que as pessoas façam escolhas sabendo de todas as alternativas disponíveis. A seleção de tais estilos é influenciada em grande parte por pressões de grupos e pela visibilidade de determinados estilos, ou limitada a determinadas condições socioeconômicas.

Além disso, a pluralidade de escolhas quanto aos estilos corporais tem por base diversas características específicas de acordo com Giddens (2002b, p. 83):

- a) escolhas plurais: a possibilidade de escolher entre diversas alternativas possíveis, isto é, a tradição já não é determinante na escolha de estilos, o indivíduo agora pode optar por estilos bastante diferenciados;
- b) interação social em ambientes bastante diversificados: certos estilos estão fortemente ligados a alguns ambientes específicos no qual as escolhas individuais ficam fragmentadas, pois, por exemplo, modos de se vestir que são necessários em determinados ambientes são dispensáveis em outros;

- c) a reflexividade: leva o indivíduo a viver na dúvida metódica – com o conhecimento sendo constantemente reformulado, fica difícil decidir sobre como ser;
- d) as experiências transmitidas pela mídia: influenciam nas escolhas de diversas maneiras, oferecendo possibilidades, ambientes, estilos antes desconhecidos, e ao mesmo tempo ajudam a diminuir as diferenças entre estilos antes afastados e diferentes, agora próximos e possíveis.

Diante de variadas alternativas, um planejamento sobre o estilo a ser assumido tem grande importância, pois as pessoas não só tendem a optar por um estilo para responder a pergunta “Quem eu sou?”, mas também, junto com o estilo, adotam um planejamento de vida com o qual poderão responder “Quem serei no futuro?” sem esquecer-se nesse processo da inclusão da interpretação de “Quem eu fui no passado?”.

Tais questões vislumbram um sujeito menos submisso na emergência da modernidade em relação à construção das identidades corporais. Percebo um maior trato reflexivo em relação ao corpo e, conseqüentemente, às escolhas dos sujeitos donos desses corpos em virtude dos padrões e modelos disseminados socialmente.

A apropriação reflexiva da história pelos sujeitos apresentada em Giddens (2002a) possibilita o desenvolvimento de uma capacidade cognitiva nos sujeitos que contribui para a construção e difusão dos modelos institucionais em uma determinada estrutura. Os sujeitos são capazes de perceber que o que essas instituições têm em comum com os quadros mais amplos da modernidade é a tentativa de desenvolver o autocontrole mesmo entre as minorias que podem parecer intrinsecamente recalcitrantes (GIDDENS, 2002a, p. 149).

Os modelos de corpo disseminados socialmente, principalmente pela mídia, são assimilados pelos sujeitos, e por meio da reflexão tais modelos são ou não aceitos, servindo ou não de referência para a construção das identidades corporais, que na modernidade podem estar em constante mudança.

Na perspectiva de Giddens, esses modelos de corpos são disseminados na tentativa de desenvolver o autocontrole dos sujeitos, que, no entanto, têm autonomia para discernir sobre qual identidade corporal assumir. Conforme Giddens (1993, p. 39) refere:

Sem negar a sua conexão com o poder, devemos considerar [o discurso] mais como um fenômeno de reflexividade institucional em constante movimento. É institucional por ser o elemento estrutural básico da atividade social nos ambientes modernos. É reflexivo no sentido de que os termos introduzidos para descrever a vida social habitualmente chegam e o transformam – não como um processo mecânico, nem necessariamente de uma maneira controlada, mas porque torna-se parte das formas de ação adotadas pelos indivíduos ou pelos grupos.

Para Giddens, mesmo que não se possa negar a existência dos processos disciplinadores e de autocontrole dos sujeitos, tais processos não desautorizam a pensar na capacidade de reflexão do sujeito em relação à política geral da verdade na qual está inserido.

Os corpos dóceis, por exemplo, não podem ser considerados, segundo Giddens, tão dóceis assim, ou seja, o poder exercido nos corpos só pode ser compreendido a partir das ações dos sujeitos e grupos em determinados espaços sociais que apresentam propriedades específicas e formas de reflexividade institucional. Em outras palavras, o poder é expressão daquilo que ele denomina de agência, não as intenções que as pessoas têm ao fazer as ações, mas a capacidade delas em realizar tais ações:

[...] ações das quais um sujeito é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada sequência de conduta, ter atuado de modo diferente. O que quer que tenha acontecido não o teria se esse indivíduo não tivesse interferido. A ação é um processo contínuo um fluxo, em que a monitoração reflexiva que o indivíduo mantém é fundamental para o controle do corpo que os autores ordinariamente sustentam até o fim de suas vidas no dia-a-dia. (GIDDENS, 1989, p. 7).

A ação humana é um elemento fundamental para compreender iniciativas de mudanças nos estilos corporais, sem desconsiderar os limites colocados para sua realização, bem como a existência de aspectos contingentes e ações não intencionais que podem influenciar naqueles processos. Isso implica uma ênfase nas preocupações com o

corpo em tempos de alta modernidade, pois esse projeto do eu visualiza uma necessária postura reflexiva do sujeito em relação ao corpo para a construção de autoidentidades.

As características fundamentais de uma sociedade reflexiva são o caráter aberto da autoidentidade e a natureza reflexiva do corpo. Hoje em dia, o eu é para todos um processo reflexivo – uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos. (GIDDENS, 1993, p. 41).

O corpo é um projeto em constante construção, que projeta a arte da existência; e o sujeito se utiliza de reflexividade para decidir sobre qual identidade corporal assumir. Para Giddens, o corpo torna-se, na modernidade, um portador visível das autoidentidades, estando cada vez mais integrado com as decisões individuais do estilo que será assumido pelo sujeito. Ressalto que esse estilo não é imutável, ele tem a chance de ser alterado conforme decisão do sujeito, de forma reflexiva.

Mas até que ponto os sujeitos conseguem refletir, a partir do que lhes é apresentado pelas instituições investidas de poder, para assim realmente construir suas identidades de forma autônoma, criativa e individual, no sentido de terem um eu único e não uma cópia irrefletida?

Dentro dessa perspectiva, as decisões do sujeito em relação ao seu corpo são realizadas por meio de escolhas individuais nos limites oferecidos pela estrutura – uma posição, conforme Giddens (2002a), muito distinta daquela segundo a qual a disciplinarização do corpo é determinada pelos processos estruturais mais amplos. A apropriação reflexiva dos processos de desenvolvimento corporais leva a destacar que

“[...] o corpo não virou simplesmente uma entidade inerte, sujeita à mercantilização ou à disciplina no sentido de Foucault. Se assim fosse, o corpo seria principalmente um lugar da política emancipatória – a questão poderia ser a de libertar o corpo da opressão a que teria sido submetido. Nas condições da alta modernidade, o corpo é na realidade muito menos dócil do que jamais foi em relação ao eu, tendo em vista que ambos estão intimamente coordenados dentro do projeto reflexivo da autoidentidade.” (GIDDENS, 2002a, p. 201).

O sujeito dono de seu corpo faz, portanto, escolhas conscientes a partir do que é oferecido socialmente como modelo ideal, pois na modernidade os sujeitos têm a oportunidade de agir e escolher reflexivamente. É o que foi observado durante esta pesquisa nos relatos dos indivíduos adeptos às modificações corporais extremas, que serão apresentados a seguir. Segundo eles, suas escolhas são autênticas, criativas, não estando eles sujeitos à dominação e à aceitação do efêmero, pois conquistaram a liberdade de escolher, por meio da criticidade, em face do que é incentivado socialmente.

Se o sujeito não se constitui única e exclusivamente através de práticas de sujeição, mas também através de práticas autônomas e reflexivas de libertação, na teoria giddensiana o sujeito constrói sua(s) identidade(s) corporal(is) de forma ativa e reflexiva por meio das práticas de si fornecidas por esquemas sugeridos (modelos de corpo) e propostos aos indivíduos com o objetivo de fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de relações de autodomínio e autoconhecimento. O sujeito não tem outra escolha senão decidir como ser e como agir, já que a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo construído pelas estruturas está definitivamente fora de cogitação, dentro desse enfoque reflexivo.

Se o eu é visto como resultado de um processo reflexivo, surge também a ideia de que as identidades corporais são mutáveis e estão em constante transformação, ou seja, somos não o que somos, mas o que conseguimos fazer de nós mesmos (GIDDENS, 2002a). Se essa premissa postulada por Giddens for verdadeira, como explicar a sobrevivência dos padrões transmitidos socialmente e assimilados pela maioria dos sujeitos?

As estilizações do comportamento, formas através das quais o sujeito se constitui como senhor de suas práticas e de seu próprio corpo, poderiam ser caracterizadas como um exercício de si sobre si mesmo em que os indivíduos realizam certo número de operações em seu corpo procurando se transformar e atingir um modo de ser. Fazem de sua vida uma obra portadora de valores estéticos e que correspondem a critérios de estilo cuja representação derive da escolha livre e razoável do próprio sujeito.

Essa prática seria uma alternativa às estratégias de subjetivação do poder disciplinar moderno, já que caberia ao indivíduo efetuar determinadas operações sobre si para se transformar e constituir uma forma desejada de existência. Segundo Giddens (2002b), é um conjunto relativamente integrado de práticas que um indivíduo abraça não apenas porque

elas preenchem necessidades utilitárias, mas, sobretudo, porque dão forma material a uma narrativa particular de autoidentidade.

O sujeito é chamado a decidir sobre questões constantemente elaboradas pelos sistemas especialistas em relação ao corpo. Essa política de escolha do tipo de identidade corporal que será assumida pelo indivíduo, mesmo que temporariamente, já que os modelos de corpo disseminados mudam constantemente, instrumentaliza o indivíduo de uma capacidade de agir que o desobstrui, ao menos em tese, de uma postura de submissão perante os processos mercantis ou discursos oficiais.

De acordo com Giddens (2002b), esse processo de reflexão sobre a construção das identidades corporais, que não descaracteriza o poder dos modelos divulgados socialmente, possibilitaria a criação de formas moralmente justificáveis de vida e de contestação que promovem a autorrealização.

O projeto reflexivo do eu (e do corpo), na alta modernidade, em Giddens (2002a), permite aos indivíduos interrogar-se sobre suas próprias ações e escolhas para assim determinar a maneira pela qual devem se constituir como sujeitos morais donos de suas próprias escolhas e, principalmente, donos de seus corpos. Ressalto que, apesar de haver cada vez menos envolvimento em processos disciplinares de construção moderna das identidades corporais, não se negligencia que essas escolhas individuais apresentam certos limites nas relações sociais.

As modificações corporais passam a ser idealizadas em função de determinados valores estéticos que as tomam no conjunto das outras modificações já realizadas¹², bem como de determinados valores éticos que vão além do desafio e da experiência, e que tomam o projeto de modificação corporal como expressão idiossincrática de uma subjetividade, de uma biografia e de um estilo de vida que se quer próprio e diferenciado (FERREIRA, 2008, p. 85).

Cada corpo é um suporte morfológicamente diferente, susceptível de lançar diferentes laços de sentido, como cada espaço corporal é susceptível de ter uma semântica diferente que poderá repercutir numa mesma imagem com distintas cargas simbólicas.

¹² Embora as modificações corporais extremas apresentadas pelos adeptos tomassem o corpo quase que integralmente, verificou-se que o rosto se revelou uma das partes intocáveis do corpo, talvez por conta da necessidade/vontade de se manter um contato com sua expressividade biológica.

Destaco que as escolhas são relativas, pois, apesar de se ter mais liberdade quanto à escolha da vestimenta, corte de cabelo, maquiagem, por exemplo, em muitas situações sociais, ou em posições específicas, há certo limite nas escolhas de criação do corpo.

Mas, como narrativa pessoal, a identidade apresenta outro paradoxo: ela é sólida o suficiente para conferir segurança ao indivíduo e ela é frágil como outra história qualquer que potencialmente poderia ser contada e constituir outra identidade. Assim, experimentar o corpo visa também construir um eu diferenciado, tornando-o coerente como um todo integrando o indivíduo que reconhece onde vive.

Depois de totalmente corporizadas, as modificações passam a ser percebidas pelos indivíduos que as detêm não apenas como parte integrante de seu corpo, mas também como componente fundamental de sua identidade pessoal. Ser e parecer ser se entrelaçam profunda e intimamente.

Trata-se de participar ativamente da construção identitária do indivíduo, patrocinando e corroborando expressivamente o modo como se define a si próprio, bem como a identidade que deseja assumir perante o olhar exterior. Noto, porém, que as modificações corporais extremas surgem (em termos declarados) como suporte na construção de uma identidade para si (o que quer ser) mais do que em uma identidade para o outro (apresentar-se).

Ressalto que grande parte das experiências com modificações corporais extremas dos entrevistados iniciou-se no fim da adolescência, complexa fase de (re)construção identitária, com as tatuagens e/ou perfurações inaugurando o projeto que tende a configurar uma estratégia expressiva, voluntária e reflexiva de corpo.

Mas as modificações corporais, muitas vezes, configuram-se, também, em ritos de impasse, ou seja,

[...] uma iniciativa voluntária e privatizada, realizada na intimidade discreta da relação entre o cliente e o profissional que fará a modificação, e não necessariamente balizada numa fase de vida socialmente determinada em termos etários, mas associada aos imprevistos e flutuações a que as conversões identitárias e as transições da vida estão sujeitas. (FERREIRA, 2008, p. 151).

As modificações são adquiridas no momento em que o indivíduo se sente preparado para recebê-las, ocorrendo, de um modo geral, depois de um fato consumado que lhes serve de incentivo para registrar expressivamente o ocorrido, ou seja, os indivíduos registram no corpo o que já lhes aconteceu e foi ultrapassado, momentos de impasse e situações de crise na biografia individual, que são subjetivamente reconhecidos como estruturadores de uma identidade pessoal.

As pessoas adeptas a tais modificações, de acordo com Ferreira (2008, p. 122), passam a apresentar três tipos de identidade: a desempenhada (o que o indivíduo pensa ser), a desejada (o que o indivíduo quer ser) e a determinada (o que o indivíduo crê que os outros pretendem que ele seja).

Essas triangulações entre as identidades permitem equacionar o processo de construção da identidade pessoal como um trabalho de gestão relacional que consiste, em nível intrapessoal, no trabalho de reconhecimento do indivíduo por si próprio, atentando ao que se foi e ao que se espera vir a ser.

Implica conciliar as suas identificações presentes (identidade atual/desempenhada) com as suas expectativas pessoais (identidade ideal/desejada). Simultaneamente, em nível interpessoal, implica fazer-se reconhecer socialmente (ou pelo menos em alguns espaços sociais de referência) no que se é (identidade atual/desempenhada), tentando conciliar o que se espera de si com o que se crê que os outros esperam de si (identidade prescrita/determinada) (FERREIRA, 2008, p. 123). Todo esse processo passa pelo trabalho de ajustar os desejos pessoais com os limites sociais que o enquadram.

O ato de modificar o corpo ao extremo constitui-se na pretensão à individuação com a garantia de uma elevada eficácia simbólica na construção e no reconhecimento social de uma distintividade pessoal orientada no sentido da singularização social de uma identidade. Constitui também uma ampla transformação no contexto social e no círculo das relações dessas pessoas, expondo-as a um conjunto de experiências, vivências e referências sociais com as quais nunca haviam se conectado diretamente e que vêm ampliar, em grande medida, o espaço de possibilidades identitárias que conheciam até então.

O corpo é a encarnação do eu e promove a comunicação por meio de feições e gestos, além de constituir, em certa medida, a diferenciação em relação a outros corpos. É possível inferir que a identidade se constitui a partir de uma trajetória construtiva,

interpretativa e compreensiva, enfatizando o envolvimento em ações criativas, tanto com os outros quanto com si mesmo.

Se as pessoas vão se adequando corporal e identitariamente aos diversos papéis, concomitantemente vão sendo chamadas a cumprir socialmente as normas estabelecidas, já existem outras que se escondem em estratégias de resistência a essa atmosfera de liquidificação identitária e de maleabilidade corporal *ad eternum* como os adeptos às modificações corporais extremas.

Embora percebido como um projeto corporal que visa à realização de si para si, não se trata, contudo, de um projeto fora da sociedade. É o próprio fenômeno da segmentação social, de estilhaçamento identitário que está no princípio desse sentimento subjetivo de não depender do mundo social nas suas próprias formas de ser, sentir, pensar e agir. Será a multiplicidade complexa de determinismos que contribui em grande medida para o relativo afrouxamento do sentimento de ser produto de um meio, um grupo ou uma classe.

É por isso que, em uma sociedade altamente diferenciada, as representações individualistas do mundo social tendem a dominar extraordinariamente, constituindo ideologias espontâneas que acompanham ativamente os processos de individualização¹³ e de individuação (FERREIRA, 2008, p. 128).

A individualização passa a ser um projeto identitário mais intenso em espaços *underground* ou alternativos, onde a autenticidade, a rebeldia, a criatividade, a originalidade, a experiência e a ousadia tendem a serem mais valorizadas. Em suma, o portador de um corpo extensivamente modificado corresponde a uma fachada que, mais do que esconder ou revelar a sua identidade, pretende expressá-la na sua aspiração como pessoa. Não se trata de uma exteriorização do interior, a revelação de uma verdade ou essência identitária, mas uma segunda pele construída como expressão de um querer ser, de uma identidade almejada, de um outro si próprio.

Já a radicalização do projeto de modificar o corpo ao extremo responde a um projeto identitário de construção e reconhecimento social da sua pessoa como ser singular. Por meio da ostentação de um corpo iconoclasta, essas pessoas fazem distinguir entre a massa corpórea de transeuntes que se agitam pelas ruas, sobressaindo do estilo saturado e

¹³ Só ocorre quando existe uma ruptura em relação às estruturas tradicionais, como o grupo familiar e a igreja, como também em relação às estruturas da modernidade que submetiam os indivíduos a grandes laços coletivos.

indiferenciado dos outros corpos que se apresentam seguindo, muitas vezes, as manipulações normativas da moda¹⁴.

O ato de modificar o corpo ao extremo configura um rito cuja repetição intervalada impele à ideia de certificação e estabilização identitária. Trata-se de um rito que, quando passa a assumir uma regularidade cadenciada, a planificação e o sentido de um futuro que caracteriza qualquer projeto, se transforma em procedimento ritual, funcionando como memória do que reproduz como relativamente idêntico no tempo.

Sendo assim, quando toma a forma de ritual com vistas a um projeto corporal, a modificação do corpo deixa de corresponder à expressão de uma mera fase transitória da existência humana, passando a expressar a forma de um compromisso identitário e de estilo de vida da pessoa consigo própria e com o mundo, celebrado por recurso a um investimento estético irreversível sobre o suporte que toma como mais permanente na sua existência transitória.

A mobilização de um projeto de modificação corporal extremo opera como estratégia de fixação e preservação de uma identidade, constituindo um recurso ativo no processo de construção e manutenção identitária, um elemento de mediação entre o passado, o presente e o futuro da pessoa, jogado contra a atual efervescência das identidades (FERREIRA, 2008, p. 174).

O indivíduo confere um sentido biográfico a um dado momento de crise identitária, para amortecer os seus efeitos, ao integrá-lo simbolicamente à sua biografia e ao restabelecer a sua perdurabilidade no tempo. Sob o pretexto de marcar e evocar determinados momentos críticos, o regime de modificação corporal extrema, no seu procedimento ritual, torna-se um recurso expressivo para as pessoas celebrarem a sua sobrevivência a determinados fatores indutores de crises identitárias.

Embora os projetos de modificação corporal extrema manifestem uma lógica de acumulação de marcas que, aparentemente, remete para uma constante insatisfação e redefinição do corpo, na realidade são projetos que conferem a seus adeptos um sentido de estabilidade identitária, à medida que tais mudanças cumulativas estão subjacentes a uma intenção de confirmação. Por outro lado, também tornam pública a existência de um

¹⁴ Segundo Simmel (1984), a moda é uma forma peculiar dentre aquelas formas de vida, por meio das quais se procura produzir um compromisso entre a tendência para a igualdade social e a tendência para marcar a distinção individual. Significa, por um lado, o pertencimento em relação àqueles que estão na mesma situação e, por outro, o distanciamento do grupo como um todo em relação aos que se situam abaixo socialmente. Constitui essencialmente a imitação produzida de fora para dentro.

projeto de vida apoiado em convicções revisáveis em função das crises ordinárias de existência.

A identidade agora é questão de realização, o esforço individual que fará a diferença:

O projeto moderno prometia libertar o indivíduo da identidade herdada. Não tomou, porém, uma firme oposição contra a identidade como tal, contra se ter uma identidade, mesmo uma sólida e exuberante identidade. Só transformou a identidade, que era questão de atribuição, em realização fazendo dela uma tarefa individual. (BAUMAN, 1998, p. 30).

Mesmo rompendo com a identidade atribuída, a modernidade não rompeu com as identidades sólidas, coesas e fixas, apenas passou a considerar válido o esforço de construí-las constantemente. Mas vale ressaltar que se vive um período em que a ambivalência se torna um valor; num mundo onde tudo é transitório, uma identidade fixa e bem definida não é atrativa:

Num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupas. O horror da nova situação é que todo diligente trabalho de construção pode mostrar-se inútil, e o fascínio da nova situação, por outro lado, se acha no fato de não estar comprometida por experiências passadas, de nunca ser irrevogavelmente anulada, sempre mantendo as opções abertas. (BAUMAN, 1998, p. 112-113).

Manter as opções abertas significa aqui não se apegar a nada, nem a ninguém. Não se deixar levar por nenhum tipo de forma de vida durável suficientemente para se tornar um tédio: “E desse modo a dificuldade já não é descobrir, inventar ou construir uma identidade, mas como impedi-la de ser demasiadamente firme e aderir depressa demais ao corpo.” (BAUMAN, 1998, p. 114).

O consumo, nesse aspecto, se torna um grande valor. Tudo deve ser consumido e tudo deve ser descartado para ser consumido; assim, as identidades se tornam também algo a ser consumido. E o consumo passa a ser o meio pelo qual são construídas as identidades. Nesse sentido, a identidade equivale à moda e não à identidade que identifica a pessoa, pois é transitória, descartável e dispensável após a satisfação.

Para Bauman (2003, p. 21), a identidade substitui as normas, regras e padrões de controle significando:

[...] ser diferente e por essa diferença singular, e assim a procura pela identidade não pode deixar de dividir e separar, no entanto, a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade a procurarem cabides em que possam, em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e depois disso, realizar ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos.

Nesse enfoque, e de acordo com os relatos obtidos durante a pesquisa apresentados a seguir, a construção das identidades é um processo que não tem fim ou destino, e no qual os objetivos se transformam antes mesmo de serem alcançados. A construção da identidade seria sempre um projeto incompleto; o corpo construtor da identidade deve ser flexível e suas atitudes, sempre mutáveis e readaptáveis. A identidade deve ser tão fácil de decompor como foi fácil de construir.

Acredito, apesar do exposto até agora sobre as contribuições de Bauman para o processo identitário, que há um momento de certa estabilidade na construção das identidades para se evitar as “crises de identidade” descritas anteriormente. Também para se evitar o constante sentimento de incompletude a que tal processo pode levá-las.

Assim, mais do que um “problema” moderno e contemporâneo, a questão da construção das identidades sempre esteve no centro da vida social, porém o que é trazido pela modernidade é um deslocamento do foco que nas sociedades pós-tradicionais era relativamente restrito às influências externas, essas se adaptavam fortemente a um contexto local. Com a globalização, há uma ruptura e as identidades passam a estar em diálogos constantes e deslocadas de um contexto único. As identidades estão constantemente sendo reformuladas tendo em vista informações e contextos que também se encontram em constante reformulação.

O processo de construção das identidades depende, além de escolhas pessoais, da influência do meio e da história pessoal de cada um, bem como das experiências vivenciadas. Diferentemente de outras épocas, o mundo contemporâneo possibilita que as

escolhas individuais deixem de ser apenas relacionadas ao meio social, passando a abranger o campo pessoal.

O contraponto ao que foi exposto até agora é discutido também por Goffman (2002), quando afirma a ideia de identidade como a diferença entre aquilo que denomina de identidade social virtual (o que se espera que uma pessoa deva ser) e a identidade social real (baseada nos atributos que a pessoa realmente possui). Esses atributos exercem diferentes funções em diferentes situações sociais e o corpo desviante, descrito anteriormente, muitas vezes estigmatizado, deve ser considerado como resultado de uma particular relação entre os atributos de uma determinada pessoa e os estereótipos sociais.

Quando há uma discrepância entre as identidades sociais virtuais e reais, pode ocorrer a destruição da identidade social, afastando-se o indivíduo da sociedade e de si mesmo de tal modo que ele acabe se tornando um ser desacreditado diante do mundo que não é a ele receptivo. Para Goffman (2002), os graus de estigmatização interferem na formação das identidades. As marcas de cada um corporificadas em símbolos de prestígio ou de estigma são também elementos que constituem a identidade de cada pessoa.

Portanto, a identidade social de uma pessoa estigmatizada é afetada, pois ela é geralmente caracterizada pelo seu estigma e não por outros atributos ditos normais. Assim, os membros de uma categoria particularmente estigmatizada tendem a reunir-se em pequenos grupos sociais cujos membros derivam todos da mesma categoria, estando esses próprios grupos sujeitos a uma organização que os engloba em maior ou menor medida para legitimar suas existências.

Iniguez (2001) aponta que a noção de identidade nasce das relações e intercâmbios sociais que permitem uma identificação com os que nos rodeiam e uma diferenciação em relação a eles. A identificação garante a singularidade do saber quem se é, e a diferenciação evita confundir-se com os outros: a construção da identidade é um processo de separação entre o eu singular e o eu coletivo.

A construção e a manipulação da identidade estigmatizada, como apresentado, apontam que a busca da compreensão da identidade está atrelada à compreensão da diferença. A noção goffmaniana de diferença tem teor marcadamente social: “a diferença em si, deriva da sociedade, antes que uma diferença seja importante ela deve ser coletivamente conceituada pela sociedade como um todo” (GOFFMAN, 2002, p. 11).

Goffman alerta que não é para o diferente que se deve olhar na busca da compreensão da diferença, mas sim para o comum.

O autor compreende a identidade como produto social e, em função disso, há uma tendência à idealização de papéis cristalizando as identidades, ou seja, espera-se que as pessoas ajam de acordo com o predicado de suas identidades, havendo padrões de conduta esperados para homens, mulheres, jovens, velhos, deficientes, professores, médicos, etc. Fugir desses padrões socioculturalmente determinados significa a possibilidade de sofrer sanções.

Goffman (2002) postula três tipos de identidade: pessoal, social e do eu. A identidade pessoal é aquela intrinsecamente ligada às interações, aos interesses e definições de outras pessoas com relação aos indivíduos; já a identidade social é aquela construída quando um indivíduo prevê os atributos e a categoria de outrem; e, por fim, a identidade do eu é subjetiva e construída pela própria pessoa, representa o que realmente ela é.

Esses três conceitos são desenvolvidos por Goffman tendo como fio condutor a identidade estigmatizada, ou seja, como o desvio e a diferença em relação à normatização geram, muitas vezes, o controle social para evitar o diferente e assim categorizar as pessoas para facilitar os tipos de interações sociais.

Apesar disso, Goffman relata que há um interesse das pessoas perseguidas em adquirir uma identidade pessoal que não seja a “sua” ou em se desvincular de sua identidade original (cobrir uma cicatriz, usar pseudônimo). Portanto, a informação social com os sinais corporificados, quer de estigma ou de prestígio, pertence à identidade social.

Tal fato acontece à medida que um dos processos centrais à ideologia individualista que caracteriza a modernidade ocidental – a naturalização da identidade pessoal – passa a ser uma atribuição maior da verdade à pessoa física do que aos laços sociais (FERREIRA, 2009, p. 675).

Embora seja redutor circunscrever o sentido de *self* à realidade corporal, o fato é que, como material intangível, inalienável e intermutável característico a qualquer ser humano, marcador da sua presença e demarcador da sua diferença no mundo, o corpo providencia atualmente um valioso patrimônio. O sujeito social pode construir um sentido de unicidade, de consciência e de continuidade individual, bem como produzir e gerir a expressão social de sua singularidade.

Reconhecer o corpo como eixo estruturante de um projeto identitário não envolve, necessariamente, a tradução comportamental numa preocupação e vigilância a tempo inteiro como as medidas, a forma ou os movimentos do corpo. Implica, sobretudo, que os indivíduos sejam conscientes e ativos na gestão e manutenção de sua corporalidade, reconhecendo o seu valor simbólico e de uso como suporte de uma identidade pessoal, como espaço plástico e sensitivo de produção e representação social de um projeto de identidade pessoal.

A oportunidade sugerida de poder recriar um novo corpo a partir das fantasias e expectativas de cada sujeito não deixa de constituir, contudo, uma ideologia mitificada pela publicidade e restantes instâncias de produção e mercantilização do corpo à escala industrial e global:

A relação do sujeito com o corpo real é, em grande medida, curto-circuitada pela representação simbólica e hegemônica de uma corporeidade ideal, informada e modelada com recursos aos modelos difundidos numa sociedade prolixa em imagens de corpos que se passeiam pelos ecrãs, pelas revistas, pelas ruas, bem como em discursos, que sob a forma de conselhos práticos, de campanhas de informação e/ou sensibilização, produzem e normatizam as corporeidades contemporâneas. (FERREIRA, 2009, p. 683).

A pressão no sentido da adequação do sujeito aos signos corporais valorizados na sua época não deixou de se intensificar com o processo de individuação do corpo, pois o interesse febril que se tem pelo corpo não é de modo algum espontâneo e livre, obedece a imperativos sociais. Quanto mais se afirmam os ideais das identidades e da autenticidade, mais técnica voluntarista se torna a cultura do corpo; quanto mais se estabelece o ideal da autonomia individual, maior é a exigência de estar conforme os modelos apresentados (normatizações).

2.3 As normatizações corporais

Ao tratar das normatizações do corpo contemporâneo, recorri inicialmente a Michael Foucault (1986), cuja crítica genealógica consiste no estudo sobre como o poder¹⁵ e suas tecnologias dominam as pessoas e as fazem obedecer. Ressalto, no entanto, que o poder, neste estudo, não é considerado como um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa espaço para a ação individual, mas que admite a presença da liberdade do indivíduo no sentido da tomada de decisões a partir do que lhe é oferecido.

Nas palavras de Foucault (1986), o corpo seria uma superfície de inscrição dos acontecimentos, lugar de dissolução do eu, volume em perpétua pulverização. A genealogia está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história.

Em outros termos, o corpo é o campo de forças múltiplas, convergentes e contraditórias. É o próprio lugar da sedimentação de seus combates: “nada no homem, nem mesmo seu corpo, é suficientemente fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer” (FOUCAULT, 1986, p. 160).

A apropriação e a aplicação desse conceito são percebidas dentro da história moderna e, de acordo com Foucault (1986, p. 80),

O controle da sociedade sobre os indivíduos não opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo e com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica.

Na dinâmica desse processo, lancei mão da obra foucaultiana com o intuito de mostrar que a sociedade necessitava de corpos fortes, saudáveis e homogêneos para atender à lógica de mercado e às rotinas desumanas de trabalho, em busca da alta produtividade e do lucro – uma vez que seriam utilizados, transformados e aperfeiçoados para atender ao capitalismo e estando, assim, sujeitos às técnicas de disciplinamento.

A partir da ascensão do capitalismo e com a modernidade, todas as implicações culturais decorrentes dessa nova forma de se organizar social, econômica e culturalmente passam a ter um novo jeito de perceber o corpo, assentado em novos valores e novas

¹⁵ Segundo Foucault (1986), é a propriedade da classe que o conquistou sendo efeito do conjunto de posições estratégicas adotadas por quem o detém.

ideologias. O corpo é percebido como uma “máquina” para auxiliar no acúmulo de capital, e seus movimentos eram, muitas vezes, regidos pelo poder disciplinar.

Esta manifestação de poder disciplinar se instalou nas principais instituições sociais. Foucault, em sua obra *Microfísica do Poder*, apontou seus mecanismos de atuação:

Essa forma específica de poder, que surgiu a partir do século XVII, agia nas mais diversas instituições sociais – escolas, hospitais, prisões, fábricas, quartéis... com o objetivo de submeter o corpo, de exercer um controle sobre ele, atuando de forma coercitiva sobre o espaço, o tempo e a articulação dos movimentos corporais. (1986, p. 146).

O poder disciplinar, ao mesmo tempo que promovia a utilização máxima da força de trabalho, domesticava e impossibilitava a resistência político-social do trabalhador. A padronização dos gestos e movimentos instaurou-se nas manifestações corporais para se chegar à alta produtividade e ao ganho econômico. As novas tecnologias de produção em massa desencadearam um processo de homogeneização de gestos e hábitos que se estenderam a outras esferas sociais, entre elas a educação do corpo, que passou a identificar-se com as técnicas disciplinares de comportamento. Ou, ainda,

[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam e entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. (MACHADO, 1979, p. 22).

Para Foucault (1986), essas normatizações são propostas aos indivíduos com o intuito de fixar suas identidades e homogeneizar a sua corporeidade, ou, ainda, para mantê-la ou transformá-la em função de objetivos estabelecidos pelos grupos sociais que estabelecem as normatizações.

[...] lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo,

dos começos inumeráveis. A marca da proveniência permite dissociar o eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. (FOUCAULT, 1986, p. 22).

Esse caráter dissociativo do eu, com seus começos inumeráveis, múltiplos e dissociadores, possibilita a compreensão de uma dinâmica desse eu no qual corpo e alma estão submetidos a processos múltiplos de constituição histórica.

A atual visão moderna traz em si um modelo de corpo-máquina, muitas vezes, socialmente oprimido e manipulável. Também, não se pode deixar de abstrair desse modelo o local do exercício do poder disciplinar, nos termos das sujeições descritas por Foucault.

A resistência do corpo a essas normatizações impede considerá-lo apenas como suporte ou ponto de apoio, sendo melhor considerá-lo como destino e foco da atuação aos enfrentamentos. E é também esta característica existencial do corpo que permite que as minorias, os dominados e os excluídos revertam certas concepções normatizadoras de condutas, transformando o discurso que os rotula como diferentes em instrumental de afirmação de suas diferenças.

Compreendido assim, admito que não há poder sem recusa ou desacordo em potencial. Já não existe mais relação de poder que seja completamente triunfante e em que a dominação seja incontornável. Isso significa que onde aquelas relações existirem haverá de certo resistência; do contrário, relações de poder não estariam em jogo. Estas não poderiam existir senão devido à multiplicidade de pontos de resistência que se apresentam como o outro da relação de poder.

Há uma afirmação de Foucault que é adequada para pensar o corpo, qual seja, a de que “cada época elabora sua retórica corporal”. Todas as marcas, as formas, os modelos, as eficácias e os funcionamentos do corpo se transformam, mudam com o tempo, substituem-se representações, deslocam-se e formam-se outras:

Nem todas as marcas e sinais depositados sobre os corpos dos indivíduos emergem enquanto um campo de significados e de sentidos consolidados pelo exercício dos saberes/poderes. Estas sinalizações podem ainda estar

atuando sobre os corpos de maneira incipiente, difusa, residual ou extremamente fragmentada, em termos de constituição estratégica de suas verdades sobre as corporeidades. (SILVEIRA; FURLAN, 2003, p. 22).

O corpo pode traduzir, revelar e evidenciar formas bem precisas de normatização, com modos sutis de inserção de indivíduos e grupos em uma dada sociedade com formas múltiplas de socialização. O corpo é um lugar que revela o que há de mais íntimo, mais profundo no humano, trata-se mesmo de sua possibilidade única de estar no mundo. Essa pode ser a razão pela qual a normatização dos corpos foi sempre presente, porque parece ter sido sempre consciente a leitura de que é possível formar e reformar disposições íntimas dos seres humanos, regulando, regulamentando “corporalmente” as múltiplas manifestações do corpo (OLIVEIRA, 2006, p. 12).

As pessoas poderiam, de acordo com Foucault (1986), estar diante de três tipos de lutas: uma contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa), outra contra as formas de exploração que separam o indivíduo daquilo que produzem e uma última luta contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (luta contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão das subjetividades).

Mas o que importa diante disso é que a historicidade destas lutas se exerce sobre corpos e sujeitos e que o fenômeno historicamente situado arrebatava e manifesta, imprimindo marcas físicas, fazendo produzir e emergir uma subjetividade.

Com base no poder disciplinar empregam-se técnicas, dando pouco espaço, por meio de proposições normativas, para a resistência de corpos e sujeitos. O corpo do sujeito, além de ainda ter sobre ele a ação de técnicas disciplinares, é estimulado a falar de si mesmo para melhor se governar ou ser governado.

Com a noção de biopoder e com suas técnicas orientadas para que o sujeito se torne objeto de conhecimento de si mesmo (uma genealogia da ética), a possibilidade de resistência toma outra conotação. O biopoder exerce-se sobre os corpos das pessoas, sobre os saberes e discursos e sobre própria vida, com o intuito de mantê-la estável.

No livro *Vigiar e Punir* (2004), Foucault faz um estudo sistemático das práticas das normas¹⁶, demonstrando que a sociedade disciplinar, muitas vezes, é uma sociedade do

¹⁶ Maneira de produzir um princípio de valorização, designa uma medida que serve para avaliar o que está conforme a regra, e o que a distingue é um parâmetro para opor normal/anormal.

confinamento que homogeneiza o espaço social: as disciplinas fazem a sociedade e criam uma linguagem comum entre as instituições.

O intuito primordial da sociedade normatizadora é mais do que reprimir a conduta do indivíduo, é influenciá-lo, conduzi-lo, incliná-lo através de mecanismos e dispositivos no sentido de submeter determinada posição de corpos e certos acessos históricos de saberes/poderes. Essas articulações de forças atravessando os corpos visam dispô-lo dentro de determinada estratégia de poder através do direcionamento de seus impulsos, vontades, sensações ou sentimentos.

Nesse tocante, estão as relações homem-homem, homem-natureza e homem-sociedade, que se configuram em elementos-chave para entender as formas como o meio social no qual está inserido normatiza e educa o corpo. No corpo, no movimento humano, e em todo universo das práticas e técnicas corporais, estão intrínsecos valores sociais, culturais, políticos e econômicos do momento histórico que perpassam a trajetória do homem em sociedade.

A generalização do esquema e das técnicas disciplinares tornou possível, segundo Foucault (1986), a prisão, a escola, o hospital, a igreja, entre outros. Com isso, o autor não quis dizer que a sociedade disciplinar é uma sociedade generalizada de confinamento, ao contrário, sua difusão, longe de cindir ou compartimentar, homogeneiza o espaço social.

O importante na ideia de sociedade disciplinar é a própria ideia de sociedade: as disciplinas fazem a sociedade, criam uma linguagem comum entre as instituições. Assim, a sociedade tenta mostrar aos adeptos às modificações corporais extremas que eles precisam ser reeducados, que sua conduta não é bem-vista socialmente e que, caso não voltem atrás, poderão viver à margem da sociedade.

A disciplina cria corpos submissos, dando uma regularidade e homogeneidade comum a cada detalhe e minúcia apresentada. É, assim, capaz de produzir a docilidade; mas ela não pode ser exercida sem uma cumplicidade. O corpo preparado para a docilidade opõe-se ao poder e mostra condições de funcionamento próprias. A docilidade só pode ser obtida se for dada uma atenção especial às forças e às operações específicas do corpo; não se pode circunscrever o adestramento dócil apenas a um dispositivo mecânico e passivo.

Com isso, Foucault (2004) tenta inverter a ótica que analisa negativamente o poder, é preciso abandonar o uso de expressões como “reprimir”, “censurar”, “ocultar”, etc. O

corpo dócil torna-se hábil, eficaz e rentável porque constrói e realiza. Mas um corpo que escapa às disciplinas volta-se contra elas também.

Outro elemento estratégico refere-se aos mecanismos de controle, através das técnicas disciplinares, visando à contenção de atitudes e gestos, normatizando o corpo de acordo com valores socialmente aceitos. “O corpo é o primeiro momento, o objeto e a vítima preferencial da civilização, cuja história pode ser lida nos anais do crescente processo de controle daquele, e pelo desenvolvimento de técnicas que medeiam este domínio.” (VAZ, 1999, p. 91).

Nesse processo multifatorial, cabe identificar como se desenvolveram as formas de conceber, tratar e definir o corpo. É preciso indagar que práticas, concepções, dispositivos corporais foram constituidores dessa normatização atual. Portanto, trata-se de uma perspectiva investigatória sobre que bases e a partir de quais pressupostos as culturas investiram sobre o corpo.

É importante intensificar a busca por uma maior reflexão sobre a dimensão corporal, com base no reconhecimento de si e do outro. Não obstante, o que se constata a partir dos modelos de corpo disseminados é que muitas vezes são restringidas as possibilidades de autonomia e reforçadas as relações de poder e de normatização do corpo.

Dentro dessa visão, percebo a constituição do corpo diretamente ligada aos interesses de grupos sociais específicos que criam normatizações e também rotulações. Entre esses grupos está a mídia, que se utiliza do seu poder para assim estabelecer formas específicas de vida que se relacionam com corpos, saberes e discursos que constituirão sujeitos donos de corpos carregados de normatizações.

Mas como as pessoas são assujeitadas por esse poder e por essas normatizações? Há como resistir e desviar-se? Há motivos para o desvio? Por sua vez, o caráter desviante de uma ordem hegemônica não o torna necessariamente um transgressor, pode ser apenas um deslocamento de forças entre arranjos diversos, ambos com efeitos cristalizadores da identidade dos sujeitos e excludentes de suas diferenças. Nesse sentido, mesmo a emanção corpórea mais identificadora de uma pessoa, ela é, em Foucault (2004), sempre fruto de um acompanhamento e/ou incidência de forças.

Ressalto que tratar das normatizações e dos estereótipos disseminados socialmente não quer dizer que todos incorporem esse discurso de forma homogênea. Esses discursos

não chegam a todos e nem da mesma forma. Há a força da eficiência das normatizações empregadas e o convencimento do grupo para incorporar ou não tal padrão.

Se o sujeito não se constitui única e exclusivamente através das práticas de sujeição, mas também por meio de práticas autônomas e reflexivas, deve-se considerar não apenas as técnicas de normatização, mas também as técnicas ou práticas de si.

Nos corpos dos indivíduos podem estar marcados valores e normas que caracterizam um grupo social, sejam explícitos ou não. Assim, os sentidos atribuídos aos corpos, os padrões e modos de usos dos corpos estão intimamente relacionados às características de um contexto social. Vivencia-se um paradoxo no qual o corpo torna-se, ao mesmo tempo, um espaço de liberdade e de aprisionamento.

Posso dizer que as pessoas não estão mais submetidas à sociedade disciplinar, na qual o corpo fora submetido ao rigor das punições. Mas não se pode deixar de observar que esta liberdade moderna aparente submete também as pessoas a uma sociedade do controle, onde o corpo é controlado pelo consumo, pela publicidade, pela moda, entre outros fatores, que legitimam práticas como um estilo de vida possível.

Isso acontece com o propósito de conseguirem alguma margem de manobra na gestão de situações que impliquem o confronto interpessoal com representantes de instâncias de autoridade e controle social sobre o estilo corporal, como a família, a igreja, a escola, os empregadores, etc.

Os adeptos às modificações corporais extremas diariamente lutam simbolicamente contra as formas de poder social que tendem para a homogeneização das condutas e imagens corporais e que, deste modo, dissociam, descaracterizam e fragilizam a subjetividade do indivíduo (esse estágio social particular em que os indivíduos têm o sentimento de que sua intimidade não pode nunca ser submetida sob qualquer representação totalizante).

Giddens (2002b), no entanto, em um contraponto ao exposto até agora, compreende o corpo dentro de etapas sucessivas de reflexividade que envolvem os sistemas sociais. O dinamismo da modernidade deriva da separação de tempo e espaço, dos mecanismos de desencaixe e da reflexividade institucional. A reflexividade institucional é definida por Giddens (2002, p. 26) como “o uso regularizado de conhecimento sobre as circunstâncias da vida social como elemento constitutivo de sua organização e transformação”, estando necessariamente vinculada ao sujeito e à sua capacidade de agir.

Essa apropriação reflexiva da história aparece em Giddens como elemento para ampliação da ênfase disciplinar nas sociedades modernas. Concordando com esse autor, a disciplina da qual fala Foucault não significa necessariamente incapacidade de ação reflexiva. É exatamente a capacidade cognitiva dos agentes que contribui para a construção e difusão dos modelos institucionais em uma determinada estrutura, alertando que o que essas instituições têm em comum com os quadros mais amplos da modernidade é a tentativa de desenvolver o autocontrole reflexivo mesmo entre minorias que podem parecer intrinsecamente recalcitrantes (GIDDENS, 2002, p. 149).

A consequência imediata disso é que a noção foucaultiana de poder/saber para a ordenação discursiva de determinados contextos sociais não deve ser desvinculada da reflexividade inerente às instituições modernas:

Sem negar a sua conexão com o poder, deve-se considerá-lo (o discurso) mais como um fenômeno de reflexividade institucional em constante movimento. É institucional por ser o elemento estrutural básico da atividade social nos ambientes modernos. É reflexivo no sentido de que os termos introduzidos para descrever a vida social habitualmente chegam e a transformam – não como um processo mecânico, nem necessariamente de uma maneira controlada, mas porque tornam-se parte das formas de ação adotadas pelos indivíduos ou pelos grupos. (GIDDENS, 1993, p. 39).

Conforme Giddens (1993), os corpos dóceis não podem ser tão dóceis assim. Ou seja, na perspectiva giddensiana, o poder só pode ser compreendido a partir das ações de indivíduos e grupos em determinados espaços sociais que apresentam propriedades específicas e formas de reflexividade institucional:

[...] um indivíduo é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada sequência de conduta, ter atuado de modo diferente. O que quer que tenha acontecido não o teria se esse indivíduo não tivesse interferido. A ação é um processo contínuo, um fluxo, em que a monitoração reflexiva que o indivíduo mantém é fundamental pra o controle do corpo que os atores ordinariamente sustentam até o fim de suas vidas no dia a dia. (GIDDENS, 1993, p. 7).

A ação humana é um elemento fundamental para compreender iniciativas de mudança social sem desconsiderar os limites colocados para a realização dela, bem como a existência de aspectos contingentes e ações não intencionais que podem influenciar naqueles processos. O *projeto reflexivo do eu* descrito por Giddens (1993) e que serve de contraponto à análise foucaultiana se potencializa nas condições atuais da modernidade.

Esse projeto do eu requer uma necessária ação reflexiva do sujeito em relação ao corpo. Para Giddens (1993, p. 41), são características fundamentais de uma sociedade reflexiva:

[...] o caráter “aberto” da autoidentidade e a natureza reflexiva do corpo [...]. Hoje em dia, o eu é para todos um projeto reflexivo – uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro. É um projeto conduzido em meio a uma profusão de recursos reflexivos: terapia e manuais de autoajuda de todos os tipos, programas de televisão e artigos de revistas.

Mesmo que se admita a elaboração de estratégias disciplinares em relação ao sujeito, ela não desautoriza pensar a capacidade de reflexão deste em relação a seu corpo. Para o autor, “Certamente, o corpo torna-se um foco do poder disciplinar. Mas, mais do que isso, torna-se um portador visível da autoidentidade, estando cada vez mais integrado nas decisões individuais do estilo de vida.” (GIDDENS, 1993, p. 42).

Nesse enfoque, o projeto de modificação corporal extrema expressa uma forma de resistência estética ao enquadramento padronizador das subjetividades, afrontando a assimilação dessas perante os poderosos mecanismos e lógicas de produção, mercantilização e globalização das condutas e dos corpos na sociedade contemporânea. A modificação corporal extrema transmite ao outro uma sensação radical de evasão do mundo, “ao permitir experimentar-se à distância de uma sociedade que tende a mercantilizar a autenticidade, por meio de imagens e condutas que implicam pouco mais do que formas generalizadas e homogêneas de conformismo” (FERREIRA, 2008, p. 128).

A mobilização de regimes de modificação corporal extrema no espaço e no tempo, a par das propriedades materiais (permanência) e simbólicas (exotismo, arte, patologias, marginalidade) que lhes são formal e historicamente consagradas, concede a seus adeptos

uma visibilidade social de si amplamente distintiva perante o que é percebido como sendo banal e estereótipo.

Por outro lado, à medida que o corpo é voluntária e reflexivamente modificado sob orientação do valor da originalidade, o corpo modificado ao extremo potencializa um sentido acrescido de unicidade individual para o indivíduo que o incorpora. Ao operar no sentido da acentuação imagética da distintividade do *self*, a originalidade atribuída ao projeto de modificação corporal intensifica o sentimento de diferença de seu adepto ao ponto de ele se perceber como único e incomparável.

3 O UNIVERSO DAS MODIFICAÇÕES CORPORAIS EXTREMAS

Diga, quem você é me diga
Me fale sobre a sua estrada
Me conte sobre a sua vida

Tira, a máscara que cobre o seu rosto
Se mostre e eu descubro se eu gosto
Do seu verdadeiro jeito de ser

Ninguém merece ser só mais um bonitinho
Nem transparecer, consciente, inconsequente
Sem se preocupar em ser adulto ou criança
O importante é ser você

Mesmo que seja estranho, seja você
Mesmo que seja bizarro, bizarro, bizarro
Mesmo que seja estranho, seja você
Mesmo que seja [...]

Música *Máscara* - Pitty

Depois de explorar conceitos essenciais para o entendimento dos efeitos das interações sociais entre adeptos e não adeptos às modificações corporais extremas, apresento agora algumas formas de modificar o corpo ao extremo, dividindo-as primeiramente em três grandes grupos que, contemporaneamente, atuam sobre o sujeito. O primeiro deles se refere ao uso de adereços externos ao corpo. São eles: roupas, sapatos, chapéus, joias, etc. O uso de cada indumentária, ao permitir ou restringir certos movimentos, e/ou ao representar certo valor estético, social ou cultural, acaba sendo associado a um determinado estilo de vida, diferenciando e agrupando assim seus usuários.

O segundo grupo se refere ao uso de elementos inatos, que apresentam variações geradas pelo próprio organismo, podendo ser acrescentados ou não a esses elementos externos.

É o caso, por exemplo, de explorar o comprimento ou coloração dos cabelos, das unhas, o uso ou não de barba, bigode, costeletas e cavanhaque, nos seus mais diferentes modelos.

Atualmente, esses elementos podem também ser adquiridos, não precisando necessariamente ser gerados pelo corpo do indivíduo. Os cabelos podem ter seu comprimento e volume determinados por perucas ou implantes, as unhas podem ser de porcelana, o bronzamento pode se dar através de cremes ou luzes. Deve-se considerar que os elementos externos citados nesse ponto, além de possuírem aspectos semelhantes aos elementos gerados pelo nosso organismo, buscam, na maioria das vezes, não ser identificados como artificiais. O que se pode chamar de “naturalização do artificial”.

O terceiro grupo, que é o estudado na pesquisa, reporta-se ao uso de acessórios externos que obrigatoriamente não possuem características similares às dos elementos inatos e que são introduzidos no corpo por meio de perfurações, cortes, escarificações ou cirurgias. São eles os *piercings*, as tatuagens, as escarificações ou os implantes.

Podem-se agrupar a esses elementos as características que surgem como sendo uma reação do organismo a determinados procedimentos, por exemplo, as cicatrizes resultantes de queimaduras e escarificações. O que diferencia esse grupo dos demais é o caráter definitivo e artificial que ele apresenta. Mesmo quando qualquer um desses elementos é retirado do corpo, deixa neste uma marca.

É o caso do sinal deixado pelo *piercing* mesmo após o furo fechar, da cicatriz deixada pelo implante, da heterogeneidade deixada na pele pela remoção de uma tatuagem. Para que o corpo volte a ser semelhante ao que era antes de sofrer essas intervenções, o indivíduo terá que se submeter a uma intervenção ainda maior, uma cirurgia plástica. Fora isso, o fato de esses elementos serem introduzidos ou executados no corpo, o que faz com que eles tenham um contato direto com a pele, carne, sangue, e em alguns casos ossos, exige que seus adeptos tenham um cuidado diferenciado consigo.

Quando o *piercing*, o implante ou a tatuagem – essa última por um período de tempo menor – são executados numa determinada parte do corpo, a sensibilidade desse local fica muito maior do que a que existia naturalmente, antes de sua aplicação. Essa sensibilidade faz do corpo um “corpo presente¹⁷” e o leva a perceber o antagonismo que existe entre o cuidado que um corpo modificado requer e o ato da sua transformação que,

¹⁷ Corpo que sente sensações de dor, prazer, frio, calor. É no sentir as sensações que o corpo permite a pessoa em determinadas partes; como exemplo, cita-se a enxaqueca: faz seu portador sentir que tem uma cabeça que normalmente não sentiria, pois um corpo saudável muitas vezes não tem suas partes ou órgãos percebidos.

por utilizar-se necessariamente de instrumentos perfurantes e/ou cortantes, normalmente está associada à violência consigo (contra o próprio corpo).

A construção corporal pode ser executada de várias maneiras, desde uma simples reeducação alimentar até a realização de uma cirurgia delicada. A busca pelo corpo que se julga perfeito é, muitas vezes, baseada no consenso do grupo social que se frequenta ou se quer participar, ou, ainda, em vontade própria.

Corpos desenhados, pintados, tatuados, perfurados por joias de tamanhos variados, cores e formas, em pontos diversos da silhueta, desenhados a partir de incisões, queimaduras, cortes, com membros e partes retiradas – tais práticas se inserem na chamada modificação corporal extrema e são realizadas em estúdios de *body piercing* inseridos nas grandes cidades, em convenções de tatuagem ou em boates e casas noturnas, como observado em campo (capítulo 4).

O rompimento da fronteira da pele, que permite a mudança das cores dos olhos e da epiderme; a feitura de incisões, queimaduras, perfurações, mutilações e implantes de diferentes tipos, com a finalidade de modificar os contornos e acrescentar elementos a silhueta, possibilitam a criação de novas dimensões estéticas e fazem com que o corpo deixe de ser uma referência estável.

De acordo com Beatriz Pires (2005), durante a primeira metade do século XX, os acessórios tidos como fetichistas (espartilhos, botas, chicotes, cintos), antes clandestinos e também utilizados pelos adeptos às modificações corporais extremas, começam a ganhar espaço na moda. Nos anos 60 do século passado, o corpo se torna um espaço de “reterritorialização”, é o tempo da contracultura, da revolução sexual, do ideal de sociedade alternativa, além da invasão de elementos fetichistas na moda, agora de forma clara e aberta.

Destaco, nesse sentido, o termo contracultura que nesta tese é entendido como culturas produzidas em oposição à sociedade, na qual as pessoas vivem e se expressam por meio da formulação de uma nova constelação de práticas, valores e referências contrárias às estabelecidas, por meio da experimentação de novos modelos utópicos. (PEREIRA, 1986).

O termo contracultura aplica-se a rigor a todos os movimentos que contestem de maneira articulada e reflexiva a cultura dominante. O termo foi bastante associado à cultura *hippie* dos anos 60 do século passado que após o fim da Segunda Guerra Mundial,

por razões econômicas e sociais, emergiu numa cultura jovem que se distinguiu por questionar os valores hegemônicos.

Essa proposta questionou os modelos de educação e carreira profissional tradicionais, além de pregar o uso de drogas, o pacifismo, a total liberdade, principalmente sexual, um estilo de vida diversificado, adotando uma postura antitecnológica e anticapitalista. Havia muito pelo que lutar e, ao menos nas mentes das pessoas, a revolução era possível.

O nascimento da contracultura ocorre com a publicação do poema “*Howl*”, de Ginsberg (1956). Ele era uma das mais expressivas figuras e ficou conhecido por conta de sua frase “*beat generation*”. Os *beats* foram os precursores ideológicos dos *hippies*, que ficaram bem mais conhecidos, mas ambos os movimentos eram adeptos da filosofia do *Drop Out*, ou seja, ao invés de tentar lutar por mudanças preferiam sair do sistema e “curtir” a vida como bem entendessem, longe dos que poderiam os incomodar ou mais, sem dar importância às críticas e preconceitos dos “caretas”. Não era necessário se preocupar com convenções ou com o bom senso. (PEREIRA, 1986).

É com essa visão que os movimentos de contracultura oferecem um enquadramento para os adeptos às modificações corporais extremas dramatizarem a sua própria corporeidade sob a égide da divergência, apresentando visuais excêntricos e explorando seus limites, providenciando os mecanismos sociais necessários para uma socialização inclusiva e legitimadora, com ganhos acrescidos de autoestima e reconhecimento identitário no sentido da individualidade (ser diferente), da autenticidade (ser “eu próprio”) e da autonomia (ser livre).

Assim, nasce também a *body art*: “o artista se coloca como obra viva, usando o corpo como instrumento, destacando sua ligação com o público e a relação tempo-espaço” (PIRES, 2005, p. 74). Na *body art*, o corpo está em evidência: várias correntes diferentes buscam sensibilizar os indivíduos em relação a seus corpos. A ideia geral é a de expor e potencializar o corpo, fazendo dele um instrumento do homem (o que era chamado pelos artistas de “desfetichização” do corpo).

Na sua materialidade carnal, o corpo é apropriado como matéria-prima a ser esteticamente investida e produzida, como superfície a ser pintada, perfurada e criativamente ornamentada. Nas *performances*, os artistas “performatizam” ora as atividades cotidianas, ora processos biológicos tais como digestão e excreção, ressaltando-

se a relação com o prazer, com a dor, muitas vezes provocando propositadamente sentimentos de aversão e repulsa em quem os assiste (PIRES, 2005).

A modificação corporal extrema começa a ser praticada no final da década de 1980 e nasce do movimento estético, que utiliza o corpo como suporte da arte. Nela, os espaços e as formas criadas para identificar e referenciar o indivíduo, já não são apenas externos a ele, e sim inseridos nele. Formas; texturas; cores; membros e partes do corpo amputados, divididos, alterados; elementos novos – compostos de materiais distintos – acrescentados, introduzidos, incorporados: o que era conhecido, reconhecido, semelhante e esperado torna-se diverso e surpreendente (PIRES, 2005, p. 20).

Tanto a *body art* quanto a modificação corporal extrema fornecem exemplos de práticas discursivas que levantam a questão de escolhas voluntaristas (individuais) e da utilização do corpo como mecanismo para a construção e a administração da identidade. São tentativas de “transcender” o corpo e criar a diferença. Em ambos os casos, são práticas que falam sobre a estabilização e a desestabilização da identidade pessoal relacionada à ideia de um projeto corporal individualizado por meio da modificação permanente do corpo “natural”, considerado pelos adeptos algo obsoleto.

Compreendo, assim, que o corpo físico esteticamente modificado ao extremo, a partir de um projeto definido pelo próprio adepto, leva-o a ter um sentimento de satisfação que ultrapassa, supera ou simplesmente passa esse indivíduo de um estágio para outro maior, o que se chamou acima de “transcender”.

Transcendência, “ascender”, ir além: termo originalmente utilizado na filosofia antiga que caracteriza a relação de Deus com o mundo. Deus estaria totalmente além dos limites cosmológicos, em contraste com a noção de que Deus é uma manifestação do mundo. Deus é totalmente presente no mundo e nas coisas do mundo. Transcender por meio das modificações corporais extremas ou suspensões¹⁸ é experimentar todas as sensações possíveis que esses atos oferecem ao corpo físico para ir de encontro ao *self*.

Assim, o valor estético da originalidade, quando concretizado sobre o que de mais personalizado a pessoa possui, o seu corpo, vê-se transmutado em valor de singularidade e autenticidade identitária transferível para o indivíduo encarnado, trazendo-o prazer.

Ter um corpo modificado ao extremo significa que este deixaria de ser delimitado, sendo constituído durante o tempo de vida do indivíduo transformado, em que o local de

¹⁸ É suspender o corpo humano por meio de ganchos transpassados pela pele, em várias partes do corpo. Não se caracteriza como uma modificação corporal extrema, mas é bem difundida e praticada entre os adeptos.

exibição não é demarcado, sendo todos os espaços por onde esse indivíduo circula. A divulgação e a abertura das modificações corporais para o público não artístico começam a se dar a partir da década de 1970, nos Estados Unidos. Essa década assiste ao surgimento dos *punks*, que transformam as dimensões corporais por meio de atitudes agressivas, penteados esculturais e elementos fetichistas, preparando a chegada da estética do *piercing* e dos implantes (PIRES, 2005).

Os corpos são reconstruídos, remodelados e (res)significados de diversas formas e com os mais variados propósitos estéticos, funcionais e sexuais. Dentre tantas possibilidades de transformação corporal, tatuagens, *piercings*, implantes subcutâneos, cortes, queimaduras e escarificações seriam aquelas que se enquadram nas mais radicais e permanentes modificações corporais.

Dentro do universo de possibilidades de modificações corporais, portanto, haveria algumas práticas pouco convencionais. São os *piercings* em locais menos comuns, especialmente nos genitais, *piercings* alargados, como os alargadores de orelha (geralmente no lóbulo), escarificações (marcas feitas a partir de queimaduras ou cortes), implantes subcutâneos, bem como os ditos rituais de suspensão que deixam marcas/cicatrizes no corpo após sua realização.

O impacto causado pelas modificações ao outro e à sociedade se dá, principalmente, devido ao caráter sagrado do corpo, e ao fato de que culturalmente, embora isto esteja mudando, durante séculos tenha determinado que o corpo fosse preservado da exposição pública, pois ele é o reduto da intimidade e da dor, já que esta, embora seja fundamental à preservação da vida, ameaça sua integridade e sua existência. O corpo devia ser protegido tanto dos olhares como dos malefícios. O que era conhecido, reconhecido, semelhante e esperado, aqui, torna-se diverso e surpreendente.

Para alguns adeptos, o futuro das modificações corporais extremas seria composto de práticas como castração, mutilação e amputação. Existirão pessoas que se amputarão, que se castrarão, tirarão o mamilo, o órgão genital, cortarão o dedo. Para muitos adeptos, o “extremo” seria o “limite” da modificação, muitas vezes apontado como “bizarro” ou esteticamente desagradável pelo outro e pela sociedade. Assim, futuramente as suspensões corporais, por exemplo, poderão ser vendidas em parques, praias e *shoppings* com a intenção de testar os limites do corpo.

As tatuagens e os *piercings* hoje fazem parte do mercado da moda, ganhando um espaço fora do universo das modificações extremas propriamente ditas. Se nos anos 80 e 90 tatuagens e *piercings* eram algo diferente, inusitado, que permitia aos adeptos se destacarem de alguma maneira da multidão, hoje em dia não é mais assim: ter essas modificações representa *status* social e não marginalidade como anteriormente. Hoje o extremo seria usar *piercings* genitais ou tatuagens nos olhos.

Como apresentado no primeiro capítulo, a sociedade imprime sua marca no corpo das pessoas, dita sua lei a seus membros, existindo um conjunto de significados que cada sociedade escreve nos corpos de seus membros ao longo do tempo, significados esses que definem o que é corpo de maneira variada.

Com relação às modificações corporais extremas, penso que essas práticas ganham os contornos de técnicas corporais aprendidas e repetidas tanto por aqueles que as realizam nos outros quanto por aqueles que têm o seu corpo modificado, como proposto por Mauss (1974). Os corpos, aqui, mesmo que não socialmente inscritos, em termos abrangentes, estão sujeitos às regras e técnicas criadas dentro do próprio campo.

Na continuidade desse discurso equivale, também, realçar os estudos de Norbert Elias em *A civilização dos costumes*, de 1939, um ensaio clássico da sociologia histórica que atualiza a genealogia (origem/fonte) das atitudes externas do corpo, lembrando, assim, o caráter cultural e social de vários comportamentos, desde os mais banais até os mais íntimos da vida quotidiana. Segundo o autor, a sociedade da corte é o laboratório onde nascem e a partir da qual se difundem as regras de civilidade que hoje se adotam em matéria de convenções de estilo, de educação dos sentimentos, de colocação do corpo, de linguagem e, sobretudo, no que diz respeito ao *externum corporis decorum*¹⁹.

Como se comportar em sociedade para não ser, ou parecer, um bruto? Pouco a pouco o corpo se apaga, e a civilidade, em seguida a civilização dos costumes, passa a regular os movimentos mais íntimos e os mais ínfimos da corporeidade (as maneiras à mesa, a satisfação das necessidades naturais, a flatulência, a escarrada, as relações sexuais, o pudor, etc.). As sensibilidades se modificam e criam-se sacrifícios para a participação social.

É conveniente não ofender o outro por causa de um comportamento demasiadamente relaxado. As manifestações corporais são mais ou menos afastadas da

¹⁹ Modos corporais expostos aos outros. Como sou visto pelas outras pessoas (GONÇALVES, 1994).

cena pública, muitas delas desde então, ocorrendo nos bastidores, tornam-se privadas. O corpo torna-se um incômodo, um peso, diferentemente do que os adeptos às modificações corporais extremas propõem.

Mais do que saber que os corpos se expressam diferentemente porque representam culturas diferentes, é necessário entender quais princípios, valores e normas levam os corpos a se manifestarem de determinada maneira. Enfim, é preciso compreender os símbolos culturais que estão e são representados no corpo.

Compreendo, assim, que, para Mauss (1974), Rodrigues (1979) e Elias (1939), ao longo da história sempre existiram técnicas corporais incentivadas pelas práticas sociais que incidiam no controle e na disciplina das corporalidades de um dado período histórico. As expressões do corpo eram muitas vezes adestradas, dominadas, inibidas em sua espontaneidade. O padrão comportamental a ser exibido e/ou corrigido era ditado por uma educação das gestualidades estabelecendo a moral e a tradição.

O corpo modificado também tem uma história que reinventa histórias existentes, pois o corpo é “memória mutante das leis e códigos de cada cultura, registro das soluções e dos limites científicos e tecnológicos de cada época, o corpo não cessa de ser (re) fabricado ao longo do tempo” (SANT’ANNA, 1995, p. 12).

Para Denise Sant’anna (1995), o corpo pertence menos à natureza do que à história, uma vez que ele é resultado provisório das convergências entre técnica e sociedade, sentimentos e objetos. Seriam então as modificações corporais, especialmente as mais extremas citadas a seguir, resumidamente, uma forma de individuação corporal? E até mesmo uma forma de perder a naturalidade do corpo divino? Essas modificações têm um toque que macula o corpo socialmente?

A seguir, descrevo sucintamente práticas de modificações corporais extremas.

3.1 A Tatuagem

Historicamente não há uma exatidão espaço-temporal de quando a prática da tatuagem se iniciou. Todavia, a jornalista norte-americana Victória Lautman registrou em seu livro *The new tattoo* que em 1991 um caçador descobriu na Similaun Glacier, nos Alpes italianos, um cadáver de cinco mil e trezentos anos conhecido então como “homem de gelo”, *Ötzi*, com inscrições tatuadas nas costas e na parte traseira dos joelhos. Além

disso, há registros de que no Egito antigo a prática da tatuagem também existia, como a exemplo da múmia de *Amunet*, datada no período entre 2200 e 2000 antes de Cristo.

As marcas corporais que se entendem hoje como tatuagem receberam esse nome apenas no século XVIII, confirmado por meio do diário do capitão inglês James Cook (1728-1779). Foi ele o primeiro ocidental a ouvir “*tattoo*” (tatau), palavra utilizada pelos nativos do Taiti para a arte de pintar o corpo de modo que não saísse mais da pele. Os taitianos usavam uma espécie de pequeno ancinho de jardinagem, feito de cabo de madeira e um pente de osso humano que serrilhavam na borda para que ficasse dentada. Sobre o ancinho batiam com um pedaço de pau. Repetidos golpes de martelo no topo do ancinho produziam o *tatau*, que os nativos usavam para designar a ação.

O diário do capitão inglês James Cook também revela para a Europa a tatuagem Maori, da Nova Zelândia. Eram desenhos espirais profundos na pele – quanto mais nobres, mais espirais cobriam o rosto deste povo. No século XIX na Europa, as cabeças tatuadas dos Maoris se tornaram objeto de tráfico entre colecionadores de objetos exóticos. Foi preciso forjar cabeças tatuadas para atender o mercado existente. Muitas tribos guerreavam sem motivo, somente para conseguir o troféu. Em alguns casos, quando as outras tribos não eram tatuadas, as pessoas eram capturadas para fazer a tatuagem, preparando-as para a venda. Os escravos que não tinham o direito de se tatuar, pois era um costume exclusivo dos guerreiros, também ganhavam as tatuagens para manter a negociação (PIRES, 2005).

Se o ato de marcar o corpo nunca foi visto com bons olhos na sociedade ocidental, pode-se dizer que foi no século XIX que aconteceu uma construção leviana acerca da tatuagem. Se de um lado colecionadores pagavam fortunas por uma cabeça Maori, de outro tem-se os brancos que foram capturados e tatuados à força por nativos. A exemplo, o grego Capitão Constantino, cujo corpo exibia 388 imagens de animais fantásticos, e John Hayes, que tinha estampado 780 desenhos em seu corpo. Ele foi tatuado pelo americano Samuel O’Reilly, que em 1891 desenvolveu a primeira máquina elétrica de fazer tatuagem, o tatuógrafo (PIRES, 2005).

Em 1914, ano da principal Guerra Mundial, Franz Kafka escreve o conto, que só foi publicado em 1919, “Na Colônia Penal”. Nele, o autor descreve com precisão um aparelho de tortura que tatuava no corpo do indivíduo a pena pela qual foi condenado à morte. A tatuagem era usada para impregnar no corpo do réu a frase referente ao motivo que o sentenciou à morte, identificando-o perante si e os outros como a escória da sociedade.

Se a história mostra o corpo marcado pela oscilação entre a repressão e a exaltação, humilhação e veneração, ainda no século XIX têm-se claramente sinais dessa tensão através da tatuagem. Corpos de homens e mulheres inteiramente cobertos por imagens vão dividir espaço nos circos com anões, gigantes, bezerros com cinco patas e com todos aqueles ou tudo aquilo que era entendido e considerado fora do normal, em espetáculos denominados “*Freakshows*”²⁰.

No Brasil, a tatuagem vem passando por um processo de profissionalização desde a década de 80. Até o início da década de 70, a tatuagem no Brasil era identificada em situações de marginalidade, nas prisões, nas zonas de meretrício e nos cais de portos marítimos. Entre o final da década de 70 e o início da de 80, o surgimento dos estúdios de tatuagem constituiu um marco na história desse universo no País.

A publicidade, exibindo com frequência corpos marcados por tatuagens, contribuiu para sua reabilitação social e simbólica, associando seus significados à contemporaneidade e a marcas de produtos e ícones midiáticos, causando aceitação e familiarização social.

As tatuagens saíram da penumbra associada a prostituição, marginalidade e operariado para serem ostentadas por pessoas de grupos sociais privilegiados devido à profissionalização do método de tatuar que conseqüentemente a deixou menos dolorosa e mais dispendiosa, perdendo os significados socioculturais de outrora.

A tatuagem, que segue ganhando cada vez mais espaço, começa a ser acompanhada pelo *piercing*. Transpassar o corpo envolve mais do que interferir com a pele, envolve interferir com a carne, com o sangue, e em alguns casos com a cartilagem. Diferentemente da tatuagem, a aplicação do *piercing* afeta o corpo do indivíduo que o recebe e a percepção do indivíduo que a vê de um modo bem mais intenso e profundo.

A tatuagem hoje, mais do que uma marca estética ou um amuleto protetor, representa um prolongamento da mente. O indivíduo que a adquire transfere para ela a memória de um fato ou de uma situação. A lembrança, que antes habitava na memória ou em determinados objetos externos ao corpo, agora é incrustada à pele.

Avançando, na segunda metade da década de 90, o governo norte-americano autorizou a venda de lentes de contato pintadas com desenhos que imitavam espirais, olhos de gato, ou, ainda, as brancas, amarelas, vermelhas, que causaram grande espanto e eram associadas ao demônio. Não demorou muito para que elas fossem popularizadas no Brasil.

²⁰ Shows de horrores comuns nos EUA no século XIX com a apresentação de pessoas bizarras.

As lentes caíram no gosto popular; o músico e diagramador Marco Aurélio Andreotti, que descobriu a novidade em um catálogo da Internet, registrou a marca no Brasil como *Crazy Eyes*. Se as lentes de contatos causaram um grande estranhamento, concluo que na primeira década do ano 2000, com a chegada da tatuagem no globo ocular (*eyeball tattooing*), o estranhamento foi muito maior.

A tatuagem no olho (ilustrada no anexo I), assim como algumas práticas de modificações corporais extremas, não é algo novo. Era utilizada para corrigir falhas no globo ocular pela oftalmologia na passagem do século XIX para o XX. Mas, se há o histórico de uma medicina estética trabalhando em prol de correções visuais, o que aconteceria se a esclera²¹ ganhasse cores e um novo pressuposto estético com essa técnica?

3.2 A escarificação

Assim como para a tatuagem, não existe uma data exata de quando e onde se iniciou essa prática, mas indícios históricos remetem a escarificação às primeiras sociedades humanas. Uma das possíveis teorias sobre o seu surgimento está na utilização da tatuagem por negros, pois a introdução intradérmica de tinta não era tão eficiente como em povos de pele clara.

Assim, o professor de História da Arte Frances Borel, em seu livro *Le Vêtement Incarné*, afirma que os povos de pele escura desenvolveram uma técnica de marcação, tatuagem, com base em incisões de materiais pontiagudos – bastão, espinho, conchas, cacos de vidro, dentes de animais –, e a respectiva inflamação voluntária delas, através da aplicação de farinha, terra, folha de pimenta, óleo de dendê, fragmentos de bambu provocaria uma cicatrização que deixaria marcas/queloides bem visíveis, consideradas escarificações (ilustradas no anexo I).

Essas marcas corporais recebiam um atributo de *status* social. Quanto mais cicatrizes um indivíduo carregava, maior o respeito em sua tribo, sendo ele responsável por expressar sua etnia e acontecimentos de vida. Para essas sociedades, a escarificação estava presente desde a nascença de um indivíduo e o acompanhava por toda sua vida, como parte indissociável dessa.

²¹ Popularmente chamada de “parte branca do olho”.

A pesquisadora Stefan Eisenhofer, em seu livro *La Peinture Corporel*, trouxe um dado bastante significativo ao dizer que essas marcas corporais também ocorriam seguindo prescrições medicinais. Uma situação análoga é relatada por Célia Maria Antonacci (2001, p. 33):

Em minha visita ao Senegal, em outubro de 2000, verifiquei a existência de muitas dessas incisões com fins medicamentosos ou profiláticos praticadas por algumas das etnias locais. Por exemplo, duas incisões laterais dos olhos determinam uma melhor visão; cortes frontais aliviam dores de cabeça; pequenos talhos em partes específicas do corpo aliviam dores locais.

A autora menciona na sequência fala dos Chibuks, na Nigéria:

Para prevenir o bebê das doenças, eles fazem três pequenas incisões sobre a fonte do bebê ao completar dois meses. Nesses casos as incisões são mágico-profiláticas. Não são símbolos, mas tão-somente uma cicatriz profilática que, com a idade, pode até mesmo diminuir ou desaparecer.

A escarificação abre uma variedade de possibilidades de se conseguir diferentes tipos de cicatrizes, mais altas ou baixas, coloridas ou descoloridas, precisas ou indefinidas. Essa prática pode ser encontrada em quase todas as culturas tribais. Na sociedade ocidental, ela ganhou visibilidade através da *body art* e no meio sadomasoquista²². Com o crescimento do número de adeptos que se modificam ao extremo, a escarificação ganhou um caráter, em sua maioria, estético. Mas, assim como nas sociedades tradicionais, ela pode ter um caráter ritual, religioso, profilático e sentimental.

A escarificação é dividida em variadas técnicas. Dentre elas, destacam-se:

- *Branding*: produzida através da queimadura, geralmente de 2º grau, da pele (ilustrada no anexo I). Quando o corpo cura esse machucado, ele se torna uma

²² É a relação entre duas tendências. O sadismo (é a tendência em que uma pessoa busca sentir prazer em impor o sofrimento físico e moral à outra pessoa) e o masoquismo (é a tendência oposta ao sadismo, uma pessoa busca sentir prazer recebendo o sofrimento físico e moral de outra pessoa). O sadomasoquismo é uma relação entre essas duas tendências.

escarificação. As formas para realização são variáveis, podendo ser por *strike branding*²³ ou por eletrocauterizador e laser. A cicatrização leva certo tempo, entre um e dois meses, variando de pessoa para pessoa. Igualmente variáveis são os cuidados pós-procedimento: o “*LITHA*”²⁴, por exemplo, é a irritação da pele com esponja de banho ou escova de dentes, químicos e até fórmulas esfoliantes.

Historicamente o *branding* foi bastante usado durante o período da escravidão africana, quando o negro foi coisificado. Muitos países adotaram marcar seus escravos com ferro quente com as iniciais de seus respectivos donos, como forma de identificação em caso de fuga. Caso o escravo fosse vendido, seria então queimado o nome do novo senhor.

Na França, o Código Noir (Código Negro) de Jean-Baptiste Colbert, promulgado em 1685, durante o reinado de Luís XIV, determinava que o escravo fugitivo fosse marcado a ferro quente com uma flor-de-lis e tivesse uma orelha cortada. Em casos reincidentes, uma nova flor era queimada ao corpo do escravo e somado com o corte do tendão de Aquiles. Esse método foi adotado por diversos outros países, entre eles Alemanha, Suécia, Holanda, Espanha, Estados Unidos e Brasil.

O ferro quente, durante o reinado de Luís XIV, na França, era usado para marcar as prostitutas com uma flor-de-lis no peito. Se o *branding* foi utilizado por séculos de forma não consensual, totalitária e discriminatória, desde o começo dos anos 90 do século XX ele passou a ser uma prática de modificação corporal extrema.

- *Cutting*: é o tipo mais comum de escarificação (ilustrada no anexo I). Consiste na realização de cortes criando figuras pré-definidas através da utilização de lâmina cirúrgica ou bisturi. A dor é comparada à de uma tatuagem.
- *Chemical*: constitui-se na utilização de um agente químico para a produção de escarificações: ácidos clorídricos e o sulfúrico (ilustrada no anexo I). O procedimento pede que primeiramente se faça o desenho com o uso de bisturi e depois haja a aplicação de químico, que deve ser meticulosamente estudado antes

²³ Utiliza-se uma ou algumas peças de metal aquecidas. Normalmente são peças pequenas para melhor concentração do calor e formação da queimadura. Um desenho feito de queimaduras.

²⁴ Sigla para “*leave it heal alone*”, ou seja, o próprio corpo cuidará do *branding*.

de aplicado ao corpo. A escarificação química é uma das mais dolorosas modificações corporais.

- *Cold branding*: é uma técnica com poucos adeptos (ilustrada no anexo I). Muitos fazendeiros utilizam a técnica para marcar o gado. O procedimento é similar ao *strike branding*, o aço é imerso numa solução de líquido de nitrogênio ou alguma outra substância similar, e pressionado contra a pele.
- *Dremel*: conhecida como “escarificação abrasiva”: utiliza-se normalmente uma ferramenta de rotação para lixar a pele e gerar cicatrizes.
- *Tattoo gun*: é a técnica que utiliza como instrumental uma máquina de tatuagem para produção das figuras, sem a utilização de tintas (ilustrada no anexo I).
- *Skin removal*: conhecido também como *peeling*²⁵ ou *skinning*, é uma técnica que consiste na remoção de áreas, grandes ou pequenas, de tecidos, normalmente através do uso de bisturi (ilustrada no anexo I).
- *Ash rubbing*: depois que um corte é feito no corpo, existem maneiras de tratá-lo para obter diferentes tipos de cicatrizes. Uma das opções é o *ash rubbing*, que em uma tradução literal significa “esfregar cinzas”. É utilizado para irritar a pele e conseguir uma elevação da cicatriz e para descolorir a pele dando efeito para coloração da cicatriz (ilustrada no anexo I).

3.3 O *piercing*

Refere-se ao ato de perfurar alguma parte do corpo com o propósito de utilizar joias na abertura criada. Assim como a tatuagem e a escarificação, é uma das técnicas milenares da modificação corporal que não possui uma data exata de quando tenha se iniciado.

²⁵ Coincidentemente, é o mesmo nome de uma técnica da medicina estética utilizada para o clareamento da pele através de químicos ou laser. Mas, enquanto um é aceito e posto como válido, o outro causa aversão.

Muitas sociedades demarcam na história a presença do ato de perfurar o corpo, seja como uma forma religiosa, seja como alguma outra manifestação cultural. Na sociedade contemporânea, o *piercing* está mais comumente incluso dentro de um contexto estético, assim como o uso do brinco. Todavia, ainda é possível encontrar o uso por motivos religiosos e espirituais. Diversas partes do corpo podem ser perfuradas, como orelhas, face, lábios, mamilos e, inclusive, genitais.

O Brasil tem um histórico bastante rico no que concerne à prática de perfurar o corpo. Assim sendo, é possível afirmar que o *piercing* sempre esteve presente na “cultura de corpo” do cotidiano dos brasileiros.

O *piercing* começou a ser realizado em estúdios europeus e norte-americanos nos anos 80, mas o número de adeptos, sobretudo jovens, cresceu nos anos 90. No Brasil a prática é recente. Até então, tratava-se de “brincos” feitos em locais pouco usuais.

Os *punks* dos anos 80 começaram a exteriorizar as perfurações corporais, mas foi nos anos 90 que se identificou o aumento do *piercing* no Brasil. Apesar de ser um procedimento simples, comparativamente às outras técnicas de modificação corporal, a busca em decorar o corpo precisa de cuidados: higienização e profissionais capacitados.

Mesmo que se pense que o *piercing* não se enquadra mais dentro do que se chama de modificações corporais extremas, alguns tipos de perfurações são consideradas, pelos próprios adeptos, como pouco convencionais. São os *piercings* realizados em locais menos comuns, como genitais e mamilos, bem como os “alargadores” de lóbulo e septo nasal (em que uma espécie de “botão” feito de teflon é inserido em um furo já cicatrizado, aumentando-se gradativamente seu diâmetro a cada nova intervenção). Assim, como as escarificações, o *piercing* também possui variações:

- *Surface piercing*: é uma vertente do *piercing* tradicional, em que as perfurações de entrada e saída são feitas usualmente na mesma área de pele, podendo, em alguns casos, utilizar uma área maior de tecido para colocação da peça. Tradicionalmente são utilizadas as mesmas peças que os *piercings* comuns. Entre os lugares do corpo mais populares para aplicação do *surface* estão nuca, umbigo, centro e laterais do tórax e base do pescoço (ilustrada no anexo I).

- *Microdermal*: é uma evolução de diversas técnicas como o *pocketing*²⁶, o *dermal anchoring*²⁷ e do implante *transdermal* (descrito a seguir). É uma peça de ponto único no corpo. Uma estética nova, que o *piercing* não proporciona. A peça do *microdermal* é uma miniatura da que é utilizada no *transdermal*: uma placa plana que fica sob a pele, com uma saída única para se “rosquear” uma esfera, ponta ou o desenho que o cliente desejar. A imagem final é de que a peça está parafusada diretamente no corpo. A aplicação pode ser feita utilizando-se bisturi, agulha americana ou ainda um *punch* de biópsia (ilustrada no anexo I).

3.4 Os implantes

Outra forma de modificar o corpo de forma extrema é por meio da utilização de implantes, mas não com silicones, cabelos pósticos ou dispositivos médicos fabricados para substituir uma estrutura biológica ausente, apoiar uma estrutura biológica danificada ou desenvolver uma estrutura biológica existente.

O implante é uma das formas de alteração corporal que traz para o plano real elementos antes considerados ilusórios. Surge na Europa e nos EUA nos anos 90. Quando o objeto está sob a pele (implante *transdermal*), a sensação provocada em quem o vê é a de que se trata de um elemento nato.

Além desse, há o implante *sudermal*, quando a sensação é a de que o objeto (chifres, espinhos, por exemplo) brota do corpo, conforme figura a seguir:

²⁶ Frequentemente descrito como um “*anti-piercing*”. Se no *piercing* comum o meio da joia fica dentro da pele e as pontas expostas, no *pocketing* tem-se o inverso: as pontas da joia ficam dentro da pele e o meio fica exposto, dando assim a impressão de que há pequenas bolsas segurando a peça. É um procedimento com um curto prazo de vida, pelo alto índice de rejeição.

²⁷ Em 2005 o profissional Ben, da *House Of Color*, no Colorado, desenvolveu a técnica do *dermal anchoring*. É um procedimento que cria uma pequena bolsa com uma perfuração única, dando uma aparência similar ao de um *transdermal*, todavia, de forma menos invasiva.

Figura 1 – “Dark Freak”, antes de uma *performance*.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª Hurt Fest. Também disponível em <<http://FRRRKguys.com>>. Adepto apresentado no capítulo 4.

Dentre os tipos de implante, destacam-se os “implantes escrotais”, em que peças de aço, nylon e outros materiais são colocados dentro do escroto para substituir um testículo ou dar a aparência de testículos maiores; o “*beading*”, também conhecido como “*pearling*”, que é o ato de se implantar pequenas bolinhas ou outros objetos sob a pele, seja no pênis ou em outra parte do corpo.

A utilização do implante traz para a dimensão material, de uma forma mais contundente, o que antes era apenas ilusório. Figuras imaginárias, desenhos de histórias em quadrinhos e de filmes de ficção se tornam reais. O implante, que faz com que o corpo contenha um objeto estranho a ele sem que a pele tenha sua coloração alterada, se diferencia da tatuagem – técnica que se utiliza de substâncias que alteram a coloração da região aplicada –, do *piercing* – em que a joia transpassa o corpo e pode ser substituída – e da escarificação – em que a própria pele, após sofrer ferimentos, forma um relevo.

O implante pode se apresentar de duas maneiras: o implante é subcutâneo, somente identificando o contorno do objeto implantado – a impressão que se tem é de que o indivíduo nasceu com aquela forma; somente a parte do objeto necessária para sua fixação

é implantada, pode-se vê-lo em quase sua total extensão, parece que o objeto está crescendo, brotando do corpo do indivíduo.

Aqui o termo abrange implantes subcutâneos e transdérmicos.

- Transdérmicos: o conceito e a criação do implante transdermal se deu no ano de 1994, com o norte-americano Steve Haworth, mas só chegou ao Brasil no começo do ano 2000. O primeiro teste em humanos, segundo Steve, foi para a criação de um moicano de metal, sendo que os primeiros implantes – chamados então de primeira geração – demoraram em torno de um ano para a total cicatrização. Cabe pontuar que é um procedimento com baixa taxa de sucesso, a grande maioria tende com o tempo a ser rejeitada pelo próprio corpo ou permanece num estado de “não cicatrização completa”. É um procedimento mais caro quando comparado aos outros, e no Brasil são poucos os profissionais que trabalham com a técnica.

Toda reversão de alguma modificação corporal que se faça deixa(m) alguma(s) sequela(s), e com o transdermal não é diferente. Em muitos casos, a remoção de um transdermal pode ser mais complicada do que o próprio implante, variando de acordo com o local do corpo escolhido. Os transdermais são utilizados de forma em que uma parte do material fica permanentemente sob a pele e a outra parte fora dela (ilustrada no anexo I).

- Subdermal: é o implante de objetos tridimensionais debaixo da pele. Conhecido também como *3D-Art Implants*, foram criados, desenvolvidos e popularizados por Steve Haworth em meados dos anos 90. Como o *piercing*, os implantes podem ser “alargados”, a exemplo têm-se os implantes de “chifres”, que necessitam que gradualmente sejam colocadas de forma crescente peças menores até se chegar à medida desejada. Se há o uso de aplicação de anestésico, o risco aumenta, e muito, podendo ser fatal em caso de reação alérgica ao anestésico utilizado. É um procedimento de alta taxa de aceitação, uma vez que a peça fica inteira debaixo da pele (ilustrada no anexo I).

3.5 As bifurcações

Outra modificação considerada extrema é a que visa bifurcar partes do corpo: *Tongue Splitting* (ilustrada no anexo I). O *tongue splitting* vai desde a bifurcação central da língua, dando a aparência de língua de cobra, até a bifurcação do pênis. Com o tempo e dependendo de quanto a língua foi bipartida, cada parte pode ser controlada separadamente.

O procedimento pode acontecer de diferentes maneiras, o método mais seguro é com um cirurgião oral que trabalhe com laser. Uma breve descrição do procedimento: é aplicada anestesia, faz-se a marcação guia e posteriormente inicia-se o corte lentamente com o uso de laser, que, ao mesmo tempo em que corta, cauteriza. Normalmente o procedimento todo leva em torno de quinze minutos e não sangra muito. O sangramento pode acontecer durante a sutura. A cicatrização primária leva em torno de duas semanas e a cicatrização total um mês.

O método mais comum para a realização do *tongue splitting* é através do *scalpelling*, em resumo, cortar a língua ao meio utilizando uma lâmina. É um método que também não leva muito tempo, mas que geralmente tem muito sangramento. Para isso, os profissionais que trabalham com essa técnica utilizam um cauterizador ou a própria sutura para estancar o sangramento. Não é uma técnica com grandes riscos, porém bastante dolorosa.

Toda manipulação do corpo tem os seus riscos e, vale frisar, não são poucos. Por isso, há a necessidade de se procurar de preferência um dentista que esteja disposto a realizar o procedimento de *split* ou um profissional altamente qualificado. Historicamente o *tongue splitting* foi mencionado em diversos textos da Índia antiga sobre práticas de yoga. Sabe-se que é uma das formas de os *yogis*, adeptos de tal prática, se relacionarem com o divino.

Na mitologia hindu, é bastante comum personagens com a língua bipartida, como também em outras crenças, mas frequentemente ligadas ao mal – como no cristianismo, em que a língua bipartida é relacionada à figura de satã. No ocidente contemporâneo, o primeiro *split* documentado foi realizado na Itália em 1997 e posteriormente em 1998.

3.6 Ear pointing

É o procedimento em que a orelha é modificada para ficar parecida com o formato da orelha de um elfo ou dos clássicos personagens *Vulcans* do *Star Trek*, a exemplo do *Dr. Spock* (ilustrada no anexo I). É um procedimento que envolve a retirada de tecidos da cartilagem e a sua sutura. Assim como os implantes, é um procedimento cirúrgico e que em sua maioria conta com o uso de anestésico e, automaticamente, por conta principalmente disso, tem seu grau de risco.

Steve Haworth é reconhecido como inventor da técnica no final dos anos 90 e, ainda hoje, são poucos os profissionais no mundo capacitados para executar tal procedimento. No Brasil, temos poucos registros de pessoas que tenham passado pelo *ear pointing*.

3.7 A nulificação

A nulificação é a remoção voluntária de partes do corpo (ilustrada no anexo I). Ela pode acontecer de diversas formas: a castração²⁸, *penectomy*²⁹ e a amputação de dedos, dentes, mamilos ou de partes inteiras do corpo. Tal prática é relacionada a profundos problemas psiquiátricos³⁰.

No Brasil, a prática da nulificação é bastante frequente entre transexuais – muitas vezes realizada de forma ilegal, com médicos clandestinos –, quando não há autocastração, que é a mais perigosa via, pelo alto risco de hemorragia e infecção. Ainda que tal prática seja rodeada de tabus, durante a pesquisa percebi que, no final dos anos 90 e principalmente na primeira década do ano 2000, a remoção dos mamilos se tornou “mais comum” no meio dos adeptos às modificações corporais extremas, com a justificativa e motivação majoritariamente estética.

Assim, depois dessas exemplificações, seja de forma consciente ou inconsciente, voluntária ou involuntária, e, ainda, pela alimentação, pelo cotidiano ou pelos paradigmas

²⁸ Remoção ou destruição de um ou dois testículos.

²⁹ Remoção ou destruição de um ou dois testículos.

³⁰ BIID (*Body Integrity Identity Disorder*) ou *Apotemnofilia* é uma enfermidade psiquiátrica que leva o sujeito afetado a um irresistível desejo de amputar uma ou mais partes do corpo.

estéticos, afirmo que todo corpo é, de uma forma ou de outra, alterado, modificado, transformado. Essa situação contempla um complexo evento físico, psicológico e social.

Ao exemplificar as técnicas de modificação corporal extremas e contemporâneas não se pode deixar de citar o norte americano Fakir Musafar³¹ (Roland Loomis), que estabeleceu simbolicamente o nascimento dos “primitivos modernos” (nominalização dos adeptos às praticas de modificação corporal extrema que, guiados pela intuição, colocam seus corpos como sendo o centro de suas experiências), em 1943, aos 13 anos de idade, após perfurar seu prepúcio, em um ritual que levou horas.

De acordo com Pires (2005, p. 102), o termo “primitivos modernos” indica

[...] o modo de vida de indivíduos que, mesmo sendo membros de uma sociedade que se desenvolve baseada na razão e na lógica, se guiam pela intuição e colocam o corpo físico como centro de suas experiências. Esses indivíduos, que associam o conhecimento às sensações, respondendo a impulsos primitivos e se utilizando do conhecimento obtido pelas sociedades que há milhares de anos praticavam modificações corporais, se permitem qualquer tipo de manipulação corporal.

Le Breton (2003, p. 36), em *Adeus ao Corpo*, pontua:

Fakir Musafar é um exemplo impressionante do “primitivismo moderno”, isto é, dessa colagem de práticas e de rituais fora do contexto, flutuando em uma eternidade indiferente, longe de seu significado cultural original, muitas vezes ignorado por aqueles que o empregam transformando-o em performances físicas. Mas, essas experiências nem por isso deixam de revestir formas de sagrados íntimos que tornam sua realização particularmente intensa.

Mesmo que os adeptos às modificações corporais extremas estejam inseridos em sociedades que se desenvolvem baseadas na razão, na lógica e na normatização do ser, esses se guiam pela intuição e colocam o corpo físico como o centro de suas experiências, de contestação e de superação de seus limites.

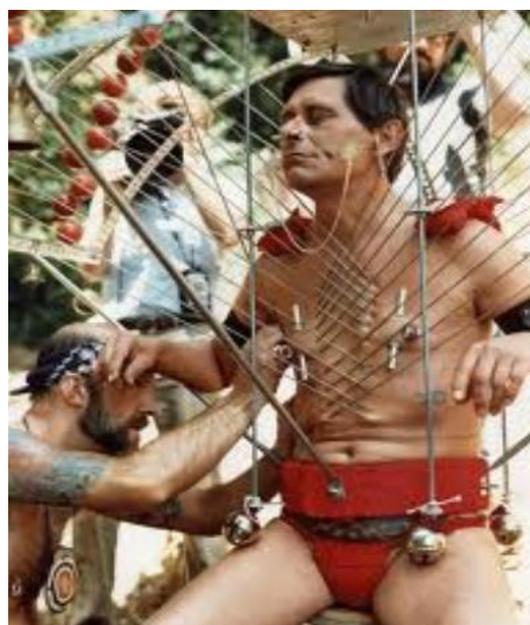
³¹ Nascido em Dakota em 1930 (onde dois terços das terras eram destinados a reservas indígenas), Musafar é diretor e professor da Fakir Body Piercing & Branding Intensives, organização que oferece cursos sobre modificações corporais na Califórnia, e da revista *Body Play*, editada trimestralmente.

Fakir Musafar, além de ser o “pai” do movimento dos chamados primitivos modernos, trouxe à tona toda uma intensa discussão sobre o corpo e um renascimento de práticas e rituais adormecidos – ou que se fizeram adormecer – na sociedade ocidental. *Piercings*, cicatrizes, suspensão corporal são alguns exemplos dos resgates propostos por Fakir.

Fakir Musafar adotou esse nome no ano de 1978, baseado em um indivíduo que, vivendo na Pérsia por volta do ano de 1800, passou 18 anos de sua vida perambulando pelas cidades, com punhais e outros objetos enterrados ao corpo, tentando explicar as pessoas os mistérios que lhe permitiam fazer tais coisas.

Desde a idade de seis ou sete anos, ele começou a sentir um forte interesse por tudo que tivesse relação com causar fortes sensações corporais. Esse interesse surgiu quando, levado por seu pai a uma feira de atrações, viu pela primeira vez pessoas que faziam experiências com o corpo, tais como contorções e tatuagens. Assim, começou a pesquisar e a executar em si tatuagens, implantes, perfurações, entre outras práticas, como nas imagens a seguir:

Figura 2 – Fakir Musafar modificando a cintura e praticando perfurações corporais respectivamente.



Registro fotográfico consultado em: PIRES (2005).

No ano de 1970, Fakir Musafar fez sua primeira apresentação pública. Essa apresentação, que aconteceu no Museu de Cera de São Francisco, e as que se sucederam resgataram as apresentações que aconteciam nos circos, nas grandes feiras – como a Feira Mundial, realizada em Nova York, em 1939, que tinha como tema "*O Mundo de Amanhã*" e apresentou ao mundo o Grande *Omi*, que, após se submeter a 150 horas de tatuagem, teve a superfície de seu corpo transformada numa zebra – e nos *shows* de curiosidades, onde diferenças corporais e habilidades inusitadas eram expostas.

Os primitivos modernos buscavam uma aproximação ideal, simbólica e prática com técnicas supostamente pertencentes a sociedades que diziam ser tradicionais ou “pré-letradas”. A referência a um primitivismo idealizado romanticamente lhes servia – e continua servindo a muitos dos adeptos à modificação corporal – de substrato para dar sentido e legitimidade a suas práticas. Fakir afirma que o termo “primitivos modernos” se aplica a pessoas que respondem a impulsos primitivos para fazer algo com seus corpos.

Contrárias às inovações, as sociedades primitivas mantêm inalteradas as várias formas de manipulação corporal, mantidas por regras e códigos que são transmitidos de geração em geração. Nelas, além do fato de cada adorno, cada modificação na silhueta ter um significado próprio e um momento/tempo específico para acontecer, a identidade da coletividade é mantida pela identidade de cada indivíduo e vice-versa.

Para Pires (2005, p. 22), as artes visuais apresentadas por Fakir em suas *performances* causam impactos nas pessoas e trabalham com os diversos sentidos, causando repulsa, encanto ou indiferença. Porém, para ela, a linguagem que utiliza o corpo como suporte para a arte é a que mais causa impacto, afinal o corpo confere um caráter sagrado e a cultura há séculos determina que o corpo seja preservado da exposição pública.

Argumentos tais como processo de estetização, estilo de vida, integrante de uma tribo urbana, busca de prazer e bem-estar, transtorno psiquiátrico, profanação dos corpos, entre outros, emergem constantemente nas práticas discursivas proferidas no cotidiano observado, possibilitando, desse modo, análises de como, ainda hoje, as disciplinas e os controles diante das corporalidades podem ser contínuos ou rompidos.

Nessas problematizações, insurgem as discussões sobre as modificações corporais extremas, pois o corpo externo é transformado de forma a passar a ser considerado pelo olhar avaliativo do outro como algo bizarro.

O xamã e *performer* Fakir Musafar é seguido por pessoas que habitam países desenvolvidos e ocidentais e que praticam rituais de modificação corporal (e de prazer) em referência e/ou homenagem aos ritos de passagem de culturas ditas como “primitivas”, como, por exemplo, algumas etnias e povos indígenas e/ou orientais.

Fakir experienciou em seu próprio corpo técnicas e procedimentos como suspensão corporal, perfurações, *branding* e escarificação, tornando-se um ícone não apenas das modificações extremas, mas também de comunidades *undergrounds* ligadas às práticas de sadomasoquismo.

O termo *performance*³², citado anteriormente, possui aqui um tom contestatório e não somente estético. Durante as *performances*, muitos adeptos unem a vida e a arte, transformando rituais do cotidiano em arte. A *performance* também pode causar repulsa a quem a assiste. Segundo Le Breton (2003), as *performances* trazem questionamentos em torno da identidade pessoal e social do indivíduo, identidade sexual, pudor, dor, morte, relação do corpo com outros objetos, entre outros.

Por meio do corpo, o mundo pode ser questionado. Em vez de mostrar o corpo ideal, belo, apresenta-se o que é considerado abjeto ou que transmite horror. O realce do corpo modificado ao extremo não deixa o outro ou a sociedade ilesos, e o adepto paga com sua pessoa pelo corpo que recusa ter e aos limites sociais. As *performances*, assim, envolvem tanto o limite do corpo do adepto quanto do espectador, no qual ambos se expõem: o primeiro por meio de sua obra, e o segundo transmitindo a sua sensação ao presenciá-la.

O corpo do adepto tenta escapar do que ele chama de sujeição ao modelo disseminado socialmente, mas esse não consegue escapar à sujeição do olhar avaliativo do outro e da sociedade.

Um corpo modificado causa estranhamento social, pois a tatuagem, a perfuração, a marca, o corte, o costurado é, por sua vez, um corpo tocado, inscrito, modificado, transformado. Transformar é mudar a forma, e mudar a forma é metamorfosear-se; no limite, é perder o contato imediato com a imagem e semelhança de Deus de acordo com o cristianismo. Ou seja, “o indivíduo participa simultaneamente do reino da luz e das trevas, espartilhado entre o mundo superior e o mundo inferior, sua degradação não é total, pois apesar de tudo, possui uma centelha divina” (LE BRETON, 2003, p. 14).

³² É um questionamento do natural e, ao mesmo tempo, uma proposta artística. É inerente ao processo artístico o colocar em crise os dogmas, principalmente os dogmas comportamentais.

As modificações do corpo sempre estiveram presentes como técnicas e práticas culturais ao longo da história e contemporaneamente assumem novas significações. O Brasil, por exemplo, tem uma riqueza e um papel fundamental nas modificações corporais, inicialmente através da população indígena e da escravidão. O português Pero Vaz de Caminha, em seu primeiro contato com o Brasil, descreveu o estranhamento causado pelas modificações corporais apresentadas pelos indígenas:

Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, do comprimento duma mão travessa, de grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita com roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber. (PIRES, 2005).

Até hoje o indígena é estigmatizado duplamente: por ser indígena e por carregar marcas corporais, assim como outras pessoas que inseridas socialmente apresentam um corpo dissonante do padrão normatizador estabelecido. Parafraseando Hertz (1980: 108): “A sociedade tem um lado que é – considerado – sagrado, nobre e precioso e outro que é profano e comum: um lado masculino, forte e ativo, e outro feminino, fraco e passivo; ou em outras palavras, um lado direito e outro esquerdo” – aqui um corpo belo e outro, modificado.

Em decorrência dessa polarização, os significados das palavras “direita” e “esquerda” são usados de forma antagônica. Os primeiros, para expressar noções de força, retidão, capacidade, integridade, honradez. Em contrapartida, a “esquerda” é usualmente associada àquilo que é sinistro, impuro, fraco, feio. Ser canhoto culturalmente, por exemplo, é ter pouca desenvoltura em atividades e ser destro traduz justamente o domínio de habilidades, o fazer as coisas bem e corretamente, ou seja, ter um corpo comum na multidão (polaridade direita) não provocaria um desconforto social como o modificado provoca (polaridade esquerda).

Ao interpretar os estudos de Hertz (1980), destaco que a mutilação da mão esquerda, por exemplo, exprimiria a intenção humana de que predominem os desejos e interesses da coletividade sobre o indivíduo, além de tornar o corpo espiritualizado, inscrevendo nele as oposições de valores e os contrastes do mundo moral. A mão esquerda,

sob essa perspectiva, seria uma espécie de signo de uma natureza contrária à ordem, de uma disposição perversa e demoníaca, caracterizando os adeptos às modificações extremas. Eis por que a educação se aplica a paralisar a mão esquerda, enquanto desenvolve a direita. Com isso, prega-se o princípio fundamental das sociedades: o igualitarismo.

Assim, cada corpo tem uma história que é reflexo da cultura e pertencente a um processo em constante transformação. O corpo é a única realidade perceptível, não se opõe a inteligência, sentimentos, alma; ele os inclui e dá-lhes abrigo. Por isso, tomar consciência do próprio corpo é ter acesso ao ser inteiro, pois corpo e espírito, psíquico e físico, e até força e fraqueza representam não a dualidade do ser, mas sua unidade.

Reforço, assim, a noção de que o corpo é de fato apropriado pela cultura, concebido socialmente, alterado segundo crenças e ideias coletivamente estabelecidas. Nessa medida, o corpo é, a um só tempo, fonte e expressão de símbolos, que mostra à sociedade em que está inserido os poderes e perigos atribuídos à estrutura social, guardadas as devidas proporções, que são neles produzidos. Compreendido dessa forma, o corpo é visto como um instrumento, passível de uma educação cultural e de aprendizagem social. Longe da uniformidade dada pela natureza, o que se destaca é a constituição cultural a que se veem os sujeitos e os corpos em seus usos. O corpo está sujeito a modelações em que o cultural e o social se inscrevem sobre o biológico.

Os adeptos às modificações corporais extremas têm estilos corporais espetaculares que se desviam das normas corporais disseminadas e aceitas socialmente, indo ao encontro da ideologia de valorização da pessoa singular, da subjetividade e das diferenças individuais. Ressalto que essas modificações revelam um potencial simbólico de subversão social, investidas de significados de resistência, liberdade e individualização de quem as ostentam, desafiando a autoridade e o controle corporal exercido pelos representantes de algumas instituições: família, escola, igreja, trabalho (FERREIRA, 2008, p. 45).

As técnicas de modificações corporais são praticadas há séculos por uma grande variedade de razões, a destacar: valores estéticos; reforço na condição sexual; chocar ou confrontar valores sociais; e espiritualidade. Ou seja, as motivações podem ser de diversas ordens, mas principalmente relacionadas a experiência, superação, ritual de passagem, transgressão social, aspectos espirituais, sexuais, e também por bem-estar e estética. Nesse cenário, o corpo emerge como uma produção discursiva que sofre interdições e produções

em seus contornos, conceitos e funções de acordo com os acontecimentos sócio-históricos, culturais e políticos emergentes.

Distantes do fusionismo organizativo da planificação estratégica, da visão coletiva, bem como das causas e práticas políticas ancoradas nas *performances* corporais, alguns adeptos encontram nos movimentos de contracultura espaços socialmente descomprometidos e informais, mais sociativos do que associativos. São espaços em que esses adeptos se sentem em conexão com a própria experiência vivida, sentindo-se disponíveis também para a vivência da experimentação, exploração, descoberta, partilha, celebração e legitimação de práticas, emoções, reflexões e atitudes perante a vida e a sociedade, de forma criativa e inovadora (FERREIRA, 2008, p. 197).

Em todos esses atos, o corpo é reflexivamente mobilizado e experimentado como lugar cotidiano de exercício e determinação da emancipação, em que se cruzam lógicas estéticas e éticas, susceptíveis de curto-circuitarem as convenções culturais dominantes, no sentido do respectivo alargamento e diversificação.

“Enquanto lugar de expressão pública de uma atitude de distanciamento simbólico e crítico sobre os ordenamentos sociais, bem como sobre o modo de fazer e de pensar tradicionalmente a ação política, o corpo, ao ser sucessivamente marcado, vem refletir uma estratégia de confrontação social cada vez mais informada, consciente e reflexiva acerca dos potenciais efeitos transformadores decorrentes dessa mesma intervenção.” (FERREIRA, 2008, p. 200).

Pensando nas modificações corporais ou nas “marcas corporais”, como Le Breton (2003) as chama na contemporaneidade, surge uma questão: por que as pessoas adeptas às modificações corporais extremas buscam ser diferentes em uma sociedade que prima/valoriza o igual?

Primeiramente é necessário (re)afirmar que não existe um corpo na história que não tenha passado por um processo de modificação, que pode ser desde um implante dentário até a inserção de silicone no corpo.

Não existe corpo pior, ou melhor, existem corpos que se expressam diferentemente, de acordo com a história de cada povo, em cada região e de acordo com a utilização que cada povo foi fazendo de seus corpos ao longo da história.

A aceitação e assimilação cultural de determinados corpos, apesar de não haver pessoas puras e imaculadas, ou seja, que não passaram por nenhuma experiência de modificação corporal, é inicialmente de estranhamento, negação e até de estigmatização. Mas estar vivo é automaticamente estar suscetível a esse processo de constantes transformações e experiências físicas.

É possível afirmar que as marcas corporais correspondam à busca do indivíduo em “completar por iniciativa pessoal um corpo que é por si mesmo insuficiente para encarnar a identidade pessoal”, como afirma Le Breton (2003). Em síntese, é a busca e o encontro do *self*, mesmo que isso lhe traga discriminações por parte do outro e da sociedade.

A artista Orlan, por exemplo, desde 1990, vem alterando seu corpo através de uma série de cirurgias plásticas. Suas formas, que vão, pouco a pouco, se assemelhando a obras famosas de grandes artistas, fazem de seu corpo um livro vivo sobre a história da arte. “Ao submeter seu corpo às diversas cirurgias, que são filmadas e exibidas durante as exposições que a artista participa ou promove, Orlan deixa clara a ação da cultura sobre a natureza, e a atual necessidade do homem de transformar o espaço íntimo e privado do corpo em um território público, em um *outdoor* de si mesmo.” (LE BRETON, 2003, p. 46).

Esse é um exemplo de um corpo que precisa destacar-se dos demais para ter uma identidade, já que esta vem também de fora, do outro – o sujeito não se reconhece por si mesmo, é o olhar do outro que vai, ou não, dar a ele identidade. Hoje não basta apenas expor o exterior do corpo, há a necessidade de expor o interior também.

Outro exemplo é o australiano Starlac, que, sob a afirmação de que “É hora de se perguntar se um corpo bípede que respira, com visão binocular e um cérebro de 1.400 cm³ é uma forma biológica adequada”, retira a qualidade potencial do humano e coloca o corpo como sendo um “corpo obsoleto”, uma estrutura ultrapassada, que possui uma vulnerabilidade e uma limitação física. O corpo adoece, morre, sente a mudança das estações, se cansa e necessita continuamente de cuidados, tais como alimentação, hidratação e repouso, o cérebro não consegue assimilar e armazenar a quantidade e a variedade de informações produzidas – incompatíveis com as constantes inovações científicas e tecnológicas desenvolvidas e criadas pela sociedade contemporânea (LE BRETON, 2003, p. 50).

Seu interesse atual consiste em explorar novas extensões corporais que sirvam para ampliar e intensificar, através da alta tecnologia e da robótica, as capacidades sensoriais,

operacionais, funcionais, perceptivas e motoras do ser humano. Para ele, a potencialidade está na tecnologia e é através dela que o corpo deverá ser (re)projetado e o conceito de humano, redefinido. Não faz mais sentido ver o corpo como um lugar para a psique ou o social, mas sim como uma estrutura a ser monitorada e modificada. O corpo não como um sujeito, mas um objeto – não um objeto de prazer, mas um objeto de projeto.

As modificações corporais extremas, categorizadas, muitas vezes, como práticas antinaturais, possibilitam a constatação de como as disciplinas e os controles do corpo socialmente são contínuos e estigmatizadores. Vale ressaltar que não se pode negar que a pessoa modificada corporalmente está sujeita ao olhar avaliativo do outro, a interpretações que sua pele deixa transparecer, muitas vezes solidificando um estereótipo negativo.

Mas as modificações corporais trazem à tona um novo corpo, um novo “eu”; o antigo corpo vai se perdendo e desconhecendo-se nos anais fotográficos pessoais. Em algumas situações mais radicalizadas, o projeto de modificação corporal torna-se de tal maneira extenso que distinguir os limites entre o corpo físico e a imagem iconográfica que o encarna se torna praticamente impossível.

O corpo passar a ser apropriado pelo projeto e passa a confundir-se com ele, como se observa nas imagens a seguir (diferença entre o corpo natural e o modificado ao extremo). O novo corpo fica irreconhecível se comparado com imagens pessoais de antes das modificações corporais serem realizadas:

Figura 3 – Australiana que está se transformação em mulher vampiro, um novo “eu”.



Registro fotográfico consultado em: PIRES (2005).

Nesta perspectiva, a adesão às modificações corporais extremas não indica necessariamente a partilha entre os seus adeptos de um modelo de revelação das subjetividades, baseados na dinâmica da interioridade para a exterioridade, da mente para o corpo, do material para o imaterial. Antes, traduz um modelo de construção de subjetividades, onde esta é ficcionada como um ato de vontade intencional – “é assim que eu quero ser” –, manifesto numa expressão performática que reescreve a identidade própria de sua subjetividade no mundo de forma ativa e criativa. Mais do que reiterar, a modificação reconfigura, expressa mais do que confessa (FERREIRA, 2008, p. 129).

Essa dinâmica metamorfoseia o indivíduo que sente que é outro, ou que pretende ser outro, diferente do que se é, liberto de amarras e prescrições, mas assume outro tipo de “prisão”: as do constrangimento por ser diferente do habitual. Um rito inicialmente considerado de passagem se torna um rito de impasse.

Em uma sociedade em que as relações são efêmeras, também se utiliza do corpo para questionar inclusive a permanência das coisas. É o que a artista plástica Priscilla Danvazo faz por meio de seu próprio corpo, no qual tatuou manchas de vaca em diversas partes de seu corpo: “As pessoas se assustam com o permanente porque ninguém quer assumir compromissos, se eu me pintasse, seria vaca por um dia. Estou me propondo a ser vaca para sempre.” Esse exemplo mostra que o corpo modificado converte-se em realidade incerta, inacabada, disponível à novidade e à inovação.

Le Breton (2003) afirma que “o corpo é o lugar onde o mundo é questionado”. As marcas corporais extremas vêm sendo secularmente subjugadas socialmente apesar de não deixarem de ter valor como fenômeno social bastante peculiar da história humana, não a desqualificando como prática cultural e social e tampouco retirando sua legitimidade simbólica. Ou seja, as modificações corporais extremas permitem às pessoas transformarem-se naquilo que têm vontade, sem se ater a padrões ou normatizações sociais.

Para muitos adeptos, as modificações corporais são atraentes porque resistem à superficialidade da cultura de consumo. Elas são percebidas como parte de um projeto corporal, a construção de uma autoidentidade viável por meio do corpo, algo visto como envolvendo um forte compromisso consigo. O extremo gosto pela singularidade e pela diferenciação corporal, utilizando-se das modificações extremas, está perante a

radicalização da fachada de Goffman (descrita anteriormente) por meio da encarnação forte de si mesmo, em que o corpo é mobilizado no sentido de marcar e demarcar uma existência com impacto no mundo, de ostentação de uma presença física diferente e maximização da distância com a estética vigente (FERREIRA, 2008, p. 100).

Por meio dessas abordagens, as modificações corporais extremas aqui citadas podem ser pensadas como uma expressão aguda da ideia de indivíduo (tomado como um ser autônomo, recortado dos laços sociais e, portanto, fora das hierarquias ou “neutro” em termos de marcadores de diferença). Essas práticas, ao negar padrões estéticos impostos, permitiriam a seus adeptos um uso livre de seus corpos e de seus prazeres, talvez criando outro tipo de “moda”.

Nesse sentido, a busca por se contrapor ao *status quo* presente nas práticas contraculturais, como as modificações corporais extremas, pode não ser interpretada como a expressão da liberdade individual, uma vez que se corre o risco de estar criando uma categoria – no caso, a dos adeptos a essa prática – que é tão controladora e cerceadora quanto a sociedade ocidental ou a moda.

Nesse sentido, torna-se especialmente interessante um olhar atento aos marcadores sociais de diferença e hierarquização que podem estar sendo acionados nesse universo. Mais do que isso, um olhar que busque perceber quais são os marcadores criados e experienciados dentro desse universo que limita, em seus próprios termos, a possibilidade de efetivação da noção de que, na modificação corporal extrema, cada um faz o que quer com seu próprio corpo.

Seria essa prática um veículo para a expressão da singularidade e da diferença? Fazer o que se quer com o seu corpo, sem se importar com o que as demais pessoas vão pensar; ser diferente, pouco usual, não convencional, destacar-se – percebe-se que a busca por um uso livre do próprio corpo e pela conformação de um projeto corporal estritamente individual fazem parte do aparato discursivo inteligível nesse universo, e esta busca não está desvinculada dos olhares dos outros adeptos. Criam-se estereótipos, marcadores sociais da diferença, que possibilitam talvez a efetivação do ideal libertário por meio da superação de limites pessoais e corporais.

4 OS CAMINHOS DA PESQUISA

A análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa.

Clifford Geertz

Para entender como ocorrem as interações sociais entre os adeptos e os demais sujeitos sociais foi necessário ir a campo para aliar a investigação teórica da tese com informações coletadas *in loco* e, assim, chegar a uma compreensão do objeto.

A pesquisa de campo teve cunho qualitativo. Ao se pensar nas origens da pesquisa qualitativa, corre-se o risco de se perder num caminho longo demais, que procurando as origens das origens não chegaria ao fim. Poderia chegar a Heródoto, que, descrevendo a guerra entre a Pérsia e a Grécia, se dedicou a esboçar os costumes, as vestimentas, as armas, os barcos, os tabus alimentares e as cerimônias religiosas dos persas e povos vizinhos (GOLDENBERG, 2001, p. 16).

Não pretendo fazer um caminho tão longo, mas, para situar a utilização de técnicas e métodos qualitativos de pesquisa, acredito ser relevante elucidá-la. O termo “qualitativo” é usado como alternativa às formas de quantificação que predominavam nas Ciências Sociais, constituindo-se em uma via de acesso a dimensões do objeto inacessíveis caso se permanecesse apenas na perspectiva quantitativa.

Na abordagem qualitativa, aqui empregada, a ênfase está nas qualidades das situações observadas, nos processos e nos significados que não são medidos ou examinados experimentalmente apenas em termos de quantidade, volume, intensidade ou frequência. Ela ressalta a íntima relação entre o pesquisador e o que é estudado e as limitações situacionais que influenciam a investigação. Por isso, a escolha pela pesquisa qualitativa, pois a investigação proposta possui uma especificidade contemplada por ela, permitindo conhecer o universo observado para perceber os seus significados, já que a realidade é socialmente construída.

O delineamento da pesquisa tem uma base bibliográfica que compreende o universo de livros e periódicos científicos desenvolvidos nos campos da Sociologia, Filosofia, Antropologia, entre outros, que auxiliaram no entendimento dos significados das informações obtidas, explorando o corpo como um potente marcador social da contemporaneidade, para tentar compreender o efeito das interações sociais entre os adeptos às modificações corporais extremas e os demais sujeitos sociais.

Considerarei também a existência do estereótipo de corpo disseminado socialmente que pode perpetuar as normatizações corporais e/ou proporcionar o surgimento dos desvios a essas normas, dentro de uma visão reflexiva, que se evidenciou como a mais indicada para a pesquisa.

Essa base bibliográfica tem como fonte a teoria social, relacionando-se com importantes contribuições de autores como Erving Goffman (1999, 2002, 2011), Howard Becker (2008), Michael Foucault (1986, 2004), David Le Breton (2003, 2006), Stuart Hall (1987, 1990, 1992), Giddens (1989, 1993, 2002), entre outros. Estabelecer uma relação entre esses autores permitiu a adoção de uma perspectiva interdisciplinar, aliada ao tipo de abordagem, de pesquisa, método e técnica, pois esses autores, apesar de assumirem vertentes diferentes, têm muito a contribuir aos estudos sobre o fenômeno corporal. É dentro de um esforço interdisciplinar entre a Sociologia, a Antropologia e as outras áreas do conhecimento que foi proposto como base esse referencial teórico.

A construção de uma teoria científica leva em consideração que a realidade encontra-se em permanente transformação e que, por isso, o conhecimento não pode jamais esgotar a infinidade de suas determinações. Na verdade, todo trabalho contém em si uma ação sobre o conhecido e um salto para o desconhecido. Sendo que todo ato de trabalho se apoia em conhecimentos já obtidos precisamente assim existentes e, ao mesmo tempo, questiona e amplia esse mesmo conhecimento (LESSA, 1997, p. 47).

Considerando o exposto, destaco que há diferentes modos de conceber a realidade e diversas maneiras de abordá-la, uma vez que a realidade nem sempre é evidente e que a pesquisa proposta envolve a percepção do corpo também como lugar de categorização e possibilitador da construção de um “eu diferenciado”.

Assim, a etnografia mostrou-se como a estratégia de pesquisa adequada para entender o contexto investigado. A etnografia tem como objetivo principal investigar os modos de vida de grupos sociais. Foi originalmente utilizada em estudos com populações

primitivas na área da Antropologia. A pesquisa etnográfica refere-se à descrição de um sistema de significados culturais de um determinado grupo. Ela se caracteriza fundamentalmente pela procura de fontes múltiplas de informações, dados e evidências, para com isso obter diferentes perspectivas sobre a situação pesquisada. Compreende a coleta de informações, dados e evidências por meio da observação participante (ANDRADE, 2007, p. 74).

A pesquisa etnográfica, portanto, consiste na inserção do pesquisador no ambiente do grupo investigado. Os dados são coletados no campo por meio também de entrevistas, além da observação participante. Possibilita uma compreensão mais ampla da atuação dos indivíduos no ambiente social em que estão inseridos, fornecendo uma noção da realidade investigada.

Outra estratégia de pesquisa que poderia ter sido utilizada na tese era o estudo de caso, já que o grande interlocutor e que possibilitou o conhecimento sobre o universo das modificações corporais foi T. Angel, apresentado a seguir. Mas, como o foco era observar interações sociais e verificar seus efeitos sociais, optei realmente pela etnografia, apesar de essa exigir um esforço intenso para minimizar os riscos de distorção dos dados pesquisados devido à proximidade com o grupo, ou pessoas pertencentes ao grupo, que esse tipo de pesquisa proporciona.

Foi necessária muita sensibilidade e quebra de preconceitos para atuar em campo, pois esse era diferente do meio em que eu estava inserida cotidianamente, para assim conseguir escutar, observar e conhecer o campo sem levar em consideração, inicialmente, as ideias que possuía previamente. Esse esforço foi necessário para reconhecer os momentos mais adequados para perguntar, dialogar, enfim, para não deixar a pesquisa tensa.

A observação proporcionou o grande diferencial desta pesquisa etnográfica por permitir uma imersão no ambiente dos adeptos, sendo que as entrevistas realizadas também auxiliaram na coleta de informações complementares, permitindo entender as visões de mundo dos entrevistados, descritos a seguir. Esses dados foram confrontados com os dados das observações e de outras evidências teóricas pesquisadas durante o estudo.

As observações realizadas para essa pesquisa se caracterizaram principalmente por permitir um período de interações sociais com adeptos e não adeptos às modificações

corporais extremas, no meio social de ambos, durante o qual as informações foram coletadas de forma sistemática.

Foram feitos registros fotográficos e de vídeos durante as observações e entrevistas, algumas apresentadas nesta tese, permitindo registrar atitudes, ações e comportamentos. A etnografia permitiu, portanto, a investigação *in loco* das hipóteses levantadas e apresentadas na introdução do estudo, podendo confirmá-las ou não.

Todo o referencial teórico e conceitual apresentado até agora foi fundamental para o entendimento dos significados do objeto visualizados em campo, bem como o foi a atribuição de significados pelo próprio grupo (pessoas) investigado(as).

Em um contexto moderno no qual se observa a proliferação de microculturas, de estilos de vida diversificados, do culto ao *self*, entre outros aspectos, os estudos etnográficos se apresentam como uma forma de investigação que permite a aproximação com o grupo investigado e a imersão em seu universo para assim descrevê-lo e compreendê-lo. É um olhar mais de perto que permite a descoberta da verdadeira natureza do fenômeno investigado (ANDRADE, 2007, p. 75).

O uso da etnografia permitiu a coleta de informações na pesquisa, *in loco*, que foi realizada em dois momentos (fases), expostos a seguir.

4.1 Fase exploratória

Na tentativa pela definição do grupo de estudo, foi realizada uma pesquisa exploratória, por meio da aplicação de um questionário (Anexo I), em outubro de 2011, em Brasília. A aplicação do questionário foi relevante naquele momento e destaco-a, pois permitiu verificar preliminarmente a influência dos estereótipos de corpo disseminados socialmente ou na perpetuação das normatizações ou no surgimento de desvios corporais. Até esse momento o grupo para a pesquisa estava em definição, e a aplicação do referido questionário auxiliou no mapeamento do campo e na elucidação do objeto real de pesquisa.

O questionário foi distribuído entre 30 pessoas de ambos os sexos, sendo composto por 16 assertivas com cinco alternativas cada. Ele foi respondido por pessoas, com idades entre 24 e 58 anos, advindas de classes sociais diferentes e com experiências corporais diversificadas. Elaborei um conjunto de perguntas e apresentei aos respondentes em forma

de afirmações sobre o objeto pesquisado, ante as quais se pediu às pessoas que externassem sua opinião, escolhendo uma das cinco alternativas.

A interpretação das informações coletadas no questionário foi realizada na tentativa de verificar as visões de mundo das diversas pessoas que preencheram o questionário, baseando-me na premissa de que a opinião dos respondentes remeteria às suas crenças sobre o objeto, à força que mantém essas crenças e aos valores ligados ao objeto.

Os respondentes não apenas disseram se concordavam ou não com as afirmações, mas, também, informaram qual era o seu grau de concordância ou discordância, permitindo aos respondentes maior liberdade por não precisarem se restringir ao simples concordo/discordo.

Uma vantagem da aplicação do questionário dessa forma foi que ele forneceu direções sobre a opinião dos respondentes em relação a cada afirmação, sendo ela positiva ou negativa. Ao final da interpretação das respostas do questionário eu pretendia verificar:

- se o grupo podia ser considerado favorável à aceitação das pessoas rotuladas como desviantes;
- se o grupo podia ser considerado favorável à aceitação das normatizações estabelecidas socialmente pelo meio no qual se está inserido;
- e/ou se o grupo apresentava indícios de dúvida quanto à aceitação das pessoas rotuladas como desviantes.

A aplicação do questionário indicou, naquele momento da pesquisa, uma dúvida do grupo quanto à aceitação das pessoas ou grupos de pessoas que rompem com o estereótipo de corpo ideal disseminado socialmente e apresentam um estilo corporal diferenciado. Houve uma possível evidência de abertura para a aceitação das pessoas modificadas corporalmente ao extremo, apesar da latência das pessoas em aceitar características corporais normatizadas, ou seja, estimuladas socialmente.

Preliminarmente, o questionário apontou que o corpo é considerado um elemento que marca a presença da pessoa, distinguindo-a das demais, mas sem negar que em sua constituição há uma influência inegável da sociedade na qual está inserida.

Como toda regra cristalizada (no caso deste estudo, a regra cristalizada seria o estereótipo de corpo ideal disseminado socialmente como magro, esbelto, alto; em síntese, com uma boa aparência) tem uma força maior do que os atos considerados desviantes a essa regra, que emergem nos grupos sociais atualmente, o movimento de aceitação dos desvios corporais apontados pelo questionário mostra que tal estereótipo não é mais um consenso. Em determinado momento, a sociedade apresentou esse estereótipo, ele foi aceito, cristalizado entre as pessoas; no entanto, agora possivelmente tal regra não se mostra mais tão eficaz.

Há indícios de liberdade pessoal em construir a identidade corporal evidenciando a presença de processos de reflexão e individuação do ser na constituição do corpo que se quer ter. E, de acordo com interpretação dos dados dos questionários dos respondentes, o intuito das pessoas que seguem os padrões estabelecidos socialmente é serem aceitas pelo grupo onde estão inseridas e não chamar atenção.

Para Becker (2008, p. 15), todos os grupos sociais estabelecem regras e tentam impô-las. Essas regras sociais definem situações e tipos de comportamentos apropriados, especificando algumas ações como “certas” e outras como “erradas”. Quando uma dessas regras é violada por uma pessoa ou grupo de pessoas, estas são vistas como desviantes. Mas os rotulados como desviantes podem ter uma opinião diferente sobre a questão, podendo não aceitar a regra pela qual estão sendo julgados, como foi visto *in loco* e é apresentado a seguir.

As causas do desvio, segundo Becker (2008, p. 21-22), estão localizadas na situação social do desviante ou em “fatores sociais” que incitam a sua ação. Os grupos sociais criam os desvios ao determinarem as regras cuja infração constitui desvio e ao aplicarem essas regras a pessoas particulares e rotuladas como desviantes. O desviante, como visto anteriormente, é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso, já que o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal.

Os respondentes apontaram no questionário que os desviantes muitas vezes são discriminados e vistos com estranheza pela maioria das pessoas por essas não estarem acostumadas com o diferente, ou seja, as pessoas são muitas vezes estimuladas a adequarem seus corpos aos modelos padronizados para serem aceitas pelo meio em que estão inseridas. De acordo com os resultados do questionário, não há evidências de

possível autenticidade nesses comportamentos e sim características desviantes, diferentes das esperadas, pois não é comum assumir um estilo corporal diferenciado (Anexo II).

Levando em consideração a fragilidade de se fazer tais afirmações apenas com a aplicação de um questionário, foi necessário avançar e considerar outras modalidades da pesquisa qualitativa. As respostas do questionário foram importantes nessa fase inicial, chamada de exploratória, para evidenciar o grupo a ser investigado na pesquisa, que foi apontado como devendo constituir-se por pessoas ou grupos de pessoas que apresentassem um corpo rotulado socialmente como desviante.

Assim, para melhor conhecer quais corpos eram ditos “desviantes”, iniciei uma pesquisa documental sobre grupos e pessoas que apresentavam corpos diferentes dos habitualmente vistos em sociedade até que cheguei às pessoas que modificam o corpo ao extremo, por meio de uma página na Internet (<http://FRRRKguys.com>).

Percebi que seria necessário aliar aos resultados do questionário a teoria sociológica de interpretação das informações, entrevistas e observações *in loco*. Optei, portanto, por me aproximar dessas pessoas, até então consideradas desviantes, por meio da observação e de entrevistas para, assim, analisar o campo com maior assertividade.

Utilizei a entrevista semiestruturada e a observação direta. A entrevista semiestruturada trata-se de uma técnica que tem como objetivo buscar informações, opiniões e evidências por meio de uma conversação livre, mas com atenção a um roteiro previamente elaborado, e com liberdade de serem acrescentadas novas questões pelo entrevistador/ pesquisador, de acordo com o transcorrer da conversa (ANDRADE, 2007, p. 87). Essa técnica foi relevante ao estudo, pois ofereceu elementos que possibilitaram triangulações com o questionário aplicado na primeira fase da pesquisa e consequente aumento do grau de confiabilidade do estudo.

Já a observação direta trata-se de uma técnica que permitiu a percepção dos fatos e ideia do todo, possibilitando uma verificação *in loco* das informações obtidas nas entrevistas e, posteriormente, de como se estabelecem as interações sociais entre adeptos e demais sujeitos sociais e quais são os seus efeitos. Também foi possível ter um diagnóstico real de como os estereótipos de corpo disseminados socialmente interferem na normatização ou no desvio corporal por meio da percepção de o que um corpo regularizado ou desviante comunica para a sociedade.

Como a observação requer um exame minucioso na coleta e análise das informações, foi utilizado um caderno de campo para registro dos fatos a fim de garantir a validade e confiabilidade das informações levantadas. Os registros dos dados foram realizados sistematicamente, ative-me para a fidedignidade das anotações, para não perder nada: relatos, descrições, reações emocionais, gestos e outros fatos contextualizados (ANDRADE, 2007, p. 85).

A interpretação das opiniões, comentários e posicionamentos dos entrevistados foi realizada com auxílio da bibliografia utilizada no estudo e por meio da análise do conteúdo de cada resposta. Foi necessário também conviver com pessoas modificadas ao extremo para presenciar interações sociais face a face e entender o motivo da indecisão do grupo apontada pelas respostas ao questionário inicialmente. Haveria dificuldade nessas interações? Seriam os modificados ao extremo, nos termos de Simmel (1984), estrangeiros no meio onde estão inseridos? Quais os efeitos dessas interações para a sociedade?

Com as observações *in loco*, foi possível reconstruir a estrutura central presente nas visões de mundo do grupo entrevistado, tratando dos conhecimentos expressos em seus discursos e verificados nas interações face a face. No sentido de entender a leitura dessa realidade, utilizei como fio condutor o emprego do exercício que Goffman (2005) chama de “informação social”, que corresponde ao conjunto de signos verbais e não verbais comunicados acidental ou intencionalmente, total ou parcialmente durante as interações entre os indivíduos.

Considero, nesse sentido, que o corpo contém uma universalidade, e esta pode ser captada nas múltiplas singularidades que se colocaram e recolocaram na realidade investigada. Para complementar o estudo e para concretizar melhor a transparência de determinadas situações, foram realizados registros fotográficos e filmes do grupo de pessoas investigado – alguns, inseridos nesta tese.

4.2 Fase da pesquisa de campo

Em 2012, na busca pela concretização do espaço de observações para a pesquisa e já com o objeto de pesquisa definido, consegui contato com um pesquisador e adepto às modificações corporais extremas, Thiago Soares (T. Angel), principal fonte de

informações desta tese, por meio de sua página na Internet (<http://FRRRKguys.com>), na qual tive acesso a alguns estudos na área e contato com outros adeptos.

T. Angel nasceu em Osasco (São Paulo) no dia 14 de janeiro de 1982. Define-se como historiador e artista da *performance*. Oriundo de uma família evangélica (Congregação Cristã do Brasil), em 2002, participou e obteve formação no curso técnico de estilismo e coordenação de moda pelo SENAC.

Em 1997, iniciou a sua participação no cenário da modificação corporal brasileiro, como um entusiasta. Em 2004, passou a atender pelo pseudônimo de T. Angel, que utilizava para assinar textos, pinturas e autoidentificar seu processo de *body art*. No ano de 2005, iniciou a graduação em Moda e, apesar de não ter concluído o curso, foi onde teve o seu primeiro contato direto com a criação e o trabalho de *performance art* e, sobretudo, percebeu sua forte tendência à pesquisa sobre o corpo como objeto histórico.

Em 2008, ele iniciou a sua graduação em História, curso no qual realizou Iniciação Científica sobre o tema “*A modificação corporal no Brasil – 1980-1990*”. É formado em História, estuda Moda e leciona na Secretaria Estadual de São Paulo.

Ainda em 2008, idealizou e organizou a primeira convenção de *body modification e body art* do Brasil, a *Frrrkcon 000.1*, com grande repercussão na mídia nacional. Em 2009, organizou a terceira edição da Conscar, Convenção de escarificação, e ainda atuou na organização da *Frrrkcon 000.2*, última edição do evento. Seu trabalho com *performance art* está fortemente embasado dentro de um campo sociopolítico e cultural, em que explora seus próprios limites físicos, segundo ele, (re)virando o corpo, transformando fluidos e carne em mídia para discutir a sociedade contemporânea.

Após aproximar-me de T. Angel, por meio de telefonemas e trocas de e-mails, ele me fez um convite para conhecê-lo pessoalmente e também a outros adeptos. Aceitei o convite feito por ele para adentrar no universo das modificações corporais extremas por meio da presença na 2ª edição da *Hurt Fest*³³, em Belo Horizonte/MG. Esse evento ocorreu em 2012, no *Stonehenge Rock Bar*. Antes, em 2010, havia ocorrido a sua primeira edição, na mesma cidade. Trata-se de um evento de visibilidade e de interação entre pessoas com modificações corporais extremas ou não e de realização de suspensões corporais, ato até então desconhecido por mim. Como não se conhecia a cidade de Belo Horizonte, a

³³ Festa da dor, organizada para reunir adeptos às modificações corporais extremas, oportunizando *performances* por meio de suspensões corporais. A primeira foi organizada em 2010 e a última foi em 2012, na cidade de Belo Horizonte, por mim presenciada em sua totalidade durante a pesquisa de campo.

chegada à capital mineira já me despertava olhares para a pesquisa, pois diferentemente de Brasília, cidade de minha moradia, a capital mineira ostentava nas ruas adeptos a vários tipos de modificações corporais extremas sem redução a guetos, como era o esperado por mim.

Para entender o contexto e a escolha do local do acontecimento da 2ª *Hurt Fest*, realizei uma pesquisa sobre o Bar e uma entrevista com o dono do estabelecimento. O *Stonehenge Rock Bar* foi inaugurado no final de 1999, em Belo Horizonte, localizado no centro da cidade (Rua Tupis, 1448), sendo um lugar que tem como proposta apresentar novas bandas de *rock* aos frequentadores em um ambiente alternativo.

Hoje o bar é um dos mais famosos botecos da cidade, alternando música, aperitivos, jogos e espaço para *performances*. Conta com um público cativo que assiste às bandas de *rock* da capital com uma programação temática voltada para o *rock* nacional e internacional dos anos 60 e 70. Segundo o proprietário do estabelecimento, o público não adepto ao modismo é a fórmula para o sucesso do bar: em mais de 13 anos de atividade, foram mais de 330.000 clientes diferentes.

Ao chegar ao local, deparei-me com uma pequena e estreita entrada e um corredor que, ao final, surpreende com um grande espaço interno e com diferentes ambientes. Ao fundo do bar há um ambiente livre, com um espaço aberto que contempla um palco, mesas e cadeiras e mesas de bilhar. Havia também uma piscina, que parece fazer parte do cenário do bar.

Logo à entrada, fui informada que era necessário apresentar a carteira de identidade para adentrar o estabelecimento. Percebi, no entanto, que havia esquecido a carteira de identidade no hotel onde me hospedei e que isso impossibilitava a entrada no ambiente. E agora? Perderia a oportunidade de conhecer esse universo? Foi quando solicitei a entrada justificando que estava ali para realizar uma pesquisa e que conhecia o T. Angel.

O segurança, que tinha o lábio modificado, permitiu minha entrada. Não sabia ao certo para onde olhar, o que observar, como me comportar, por onde começar, pois estava em um ambiente novo e totalmente diferente do que frequento.

Velho (1978) chama a atenção para a complexidade da realização de pesquisas em descontinuidades vigorosas entre o mundo do pesquisador e outros mundos, o que faz com que o pesquisador tenha experiências que vão desde a estranheza, o não reconhecimento até choques culturais (o que não aconteceu devido à aproximação por telefone e *e-mail*

com T. Angel e por visualizar fotos na *Internet* dessas pessoas antes da ida a Belo Horizonte e para certificar-me, por exemplo, de que era seguro participar do evento por não fazer parte do mesmo grupo).

Cogitei, logo ao entrar no bar, levando em consideração as leituras que tinha realizado sobre a construção das identidades e sobre identificação, que o processo de construção da identidade social dos adeptos às modificações corporais extremas perde sua localização geográfica e surge em espaços abstratos de partilha de sentidos, que, de vez em quando, se territorializa em torno de determinadas situações sociais que unem indivíduos de diversos pontos geográficos, como foi o caso da *Hurt Fest* – 2ª edição.

Esses territórios, apesar de constituírem espaços dispersos de sociabilidades, promovem uma importante plataforma social e simbólica de identificação, enquadramento e socialização inclusiva de seus frequentadores, constituída à escala global. Esses territórios também passam a ser o elo principal entre os modificados ao extremo e a experiência em ter passado por algum processo de modificação, sendo que muitas vezes será somente este o elo, pois a vida desses indivíduos não se resume a essas práticas.

Assim, os adeptos às modificações corporais extremas, que possuem uma corporeidade historicamente estigmatizada por apresentarem um corpo diferente do esperado socialmente, sentem que não estão sós na afirmação de sua singularidade. Encontram nos frágeis laços sociais que o circuito proporciona um momento de reposição subjetiva de um deslocamento social cotidianamente sentido através do reconhecimento positivo do valor estético e da densidade simbólica do seu projeto corporal (FERREIRA, 2008, p. 242).

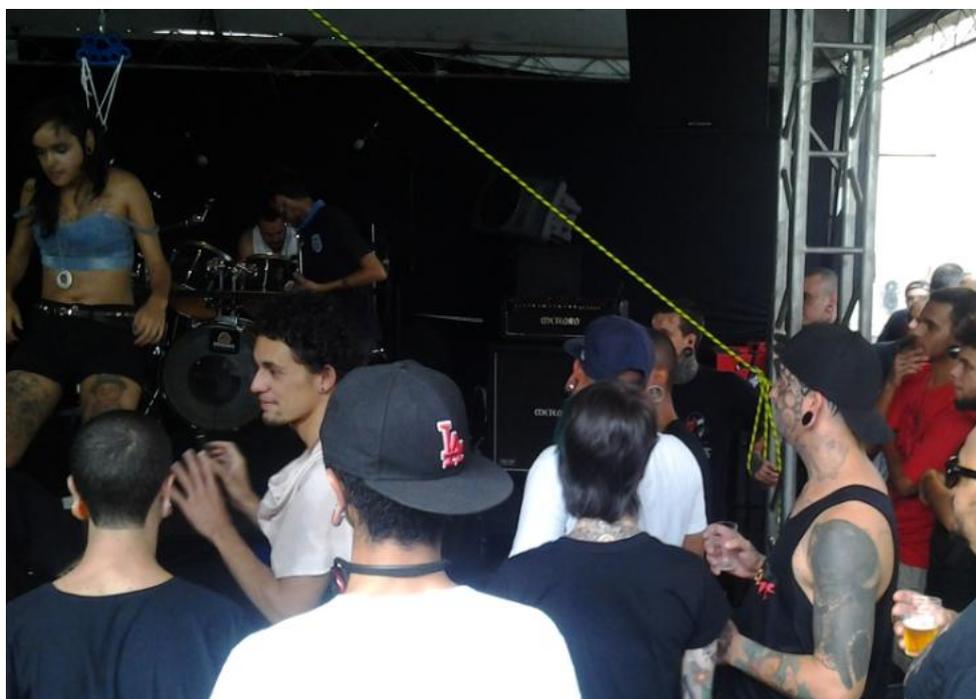
A *Hurt Fest* promoveu isso, oportunizando a sociabilidade entre adeptos ou não às modificações extremas. Ao chegar ao centro do bar, percebi que havia uma pessoa suspensa, balançando de um lado para outro, presa por ganchos em suas costas que, por sua vez, estavam presos a cordas que vinham do teto do palco. Atrás dessa pessoa havia uma banda de rock tocando uma música ensurdecidora em um palco. Era um ato de suspensão corporal.

Eu acreditava que nesse evento iria conseguir estabelecer contatos com pessoas modificadas ao extremo, conversar com elas informalmente, entrevistá-las e observar interações sociais para assim contribuir com a parte teórica da pesquisa e com o que tinha

interpretado inicialmente com a aplicação do questionário. Mas, não! Deparei-me com algo novo: suspensões corporais.

A sensação de presenciar primeiramente tal ato e pela primeira vez foi diferente, inesperada e, ao mesmo tempo, causou-me uma vontade de romper com alguns valores pessoais (de horror para a situação, por exemplo) para não apresentar um olhar reprovador aos adeptos que ali estavam e comprometer a pesquisa. A suspensão parecia, pelo olhar dos expectadores que ali estavam, uma dança para a música que a banda estava tocando, como aponta o meu registro fotográfico a seguir:

Figura 4 – Suspensão como pano de fundo para espectadores de uma banda de rock.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª *Hurt Fest*. Também disponível em <<http://FRRRKguys.com>>.

As pessoas, adeptas ou não, se comportavam como se aquele ato fosse normal e corriqueiro. Fiz vários registros fotográficos e filmes (gravações), sem saber ao certo o que estava presenciando, mas sem perder o foco do que buscava: presenciar interações sociais entre adeptos e não adeptos às modificações corporais extremas. Como esse foi o primeiro fato observado, e ele não é considerado uma modificação corporal extrema, mas uma prática entre os adeptos, é necessário elucidar as suspensões corporais, apesar de não serem foco do estudo até então, por terem se evidenciado em campo.

4.2.1 As suspensões

Apesar de não serem consideradas modificações corporais, essas são realizadas pela maioria dos adeptos, segundo T. Angel. A suspensão teve seu início em 1978, quando Fakir Musafar e Jim Ward a realizaram, executando o ritual da Dança do Sol. Esse ritual, originário dos indígenas americanos, culmina com a suspensão do indivíduo feita por dois ganchos que perfuram o peito do sujeito em dois pontos distintos. Aos ganchos eram atadas cordas que estavam presas a uma árvore, com a finalidade de alçar o corpo (PIRES, 2001, p. 79) – exatamente como presenciado em campo e ilustrado na imagem apresentada anteriormente.

Nesse ritual, o indivíduo é pendurado através de ganchos em seu peito, pernas e costas, sendo mantido suspenso por alguns minutos para não ser sufocado pela própria pele, que, ao se deslocar, pode se posicionar ao redor da garganta. Os rituais modernos permitem que a suspensão aconteça de várias formas. O indivíduo pode ser suspenso na horizontal, na vertical, sentado, com quantidades variadas de ganchos, dependendo do seu peso e da posição em que deseja ser pendurado. Essa variedade permite que haja um aumento no tempo de duração do ritual.

Hoje as suspensões são realizadas em *shows* alternativos, em clubes, boates e convenções de tatuagem, assim como em sessões fechadas (para amigos/as e convidados/as, como antropólogos, por exemplo); usualmente, são realizadas também em estúdios de tatuagem e *piercing*. De acordo com T. Angel, existem várias formas de suspender o corpo que podem ser descritas, em geral, levando em consideração a posição pela qual o corpo é suspenso:

- Suspensão horizontal de cabeça para baixo: também chamada de *Superman Suspension* (pelo fato de a posição da pessoa lembrar a do *Superman* voando): esta suspensão começa pela colocação dos ganchos na parte traseira do corpo e elevação horizontal.
- Suspensão horizontal de cabeça para cima (coma): nesta suspensão, os ganchos são colocados na parte frontal do corpo, que é elevado horizontalmente; este estilo é considerado pelos adeptos um dos mais dolorosos, como pode ser mentalmente

difícil, aliado ao fato de que o indivíduo pode facilmente ver os ganchos e a pele se esticando para cima.

- Suspensão vertical pelo peito: os ganchos são colocados na parte da frente do corpo (peito), que é erguido verticalmente; é considerada, pelos adeptos, a mais dolorosa e difícil das suspensões, por incluir dificuldade de respiração, aliada à dor intensa nas áreas do esterno e das axilas.

Figura 5 – T. Angel sendo suspenso pelo peito ao ar livre, em 2011.



Registro fotográfico do acervo de T. Angel, disponível em <<http://FRRRKguys.com>> e acessado em 27 de julho de 2013.

- Suspensão vertical pelas costas: o corpo, erguido também verticalmente, é perfurado nas costas; é considerada, pelos adeptos, uma das mais fáceis suspensões e por isso muitas pessoas a escolhem para começar. Em campo, assisti a esse tipo de suspensão, conforme com a imagem a seguir:

Figura 6 – Suspensão com elevação de outra pessoa.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª *Hurt Fest*. Também disponível em <<http://FRRRKguys.com>>.

- Suspensão vertical pelas costas com ganchos nos braços (espantalho ou crucifixo): neste estilo de suspensão, os ganchos são fincados na parte de cima das costas e o corpo é elevado verticalmente, com ganchos também colocados nos braços, forçando-os a se abrir horizontalmente. Por isso, é chamada também de crucifixo (ilustrada no anexo I).

- Suspensão joelho invertido (*falkner*): nesta suspensão, os ganchos são fincados nos joelhos e a elevação é vertical, com a cabeça próxima ao chão e os joelhos no topo. Não é considerada uma suspensão extremamente dolorosa, mas as desvantagens incluem dor na parte inferior das costas e rasgos (*ripping of*) nas áreas adjacentes aos joelhos. Outro fator dessa suspensão é o aumento de pressão arterial para o cérebro, aliado à posição invertida, o que pode levar a desorientação e causar dores de cabeça.

Figura 7 – “Japa” (entrevistado apresentado a seguir) sendo suspenso pelos joelhos.



Registro fotográfico do acervo de T. Angel, disponível em <<http://FRRRKguys.com>> e acessado em 27 de julho de 2013.

O ponto máximo da *Hurt Fest* – 2ª edição foram as suspensões, observadas como um ritual moderno e transformadas em espetáculo, com *performances* variadas, que foram desde um simples levantamento até ato teatral.

Após essa exposição das variadas formas de suspender o corpo, exposição entendida como necessária, pois as suspensões se evidenciaram como uma prática entre os adeptos, não podendo deixá-las passar despercebidas, volto ao campo.

Em meio às pessoas, passei a procurar por T. Angel para me apresentar pessoalmente e entrevistá-lo. Como não o conhecia pessoalmente, mas tinha visto algumas fotos suas em sua página na *Internet*, inclusive de outros adeptos que estavam presentes também, aproximei-me primeiro de Dark Freak, para ser apresentada ao T. Angel por ele.

Vale, agora, uma apresentação desse outro adepto. Dark Freak, cujo nome de batismo é Thiago Barros, nasceu em Curitiba, tem 28 anos e atualmente mora em São Paulo. À época (2012), fazia faculdade de veterinária e estágio. Também já trabalhou em estúdios de *body piercing*. Consegui visualizar Dark entre as pessoas, por lembrar-me de sua imagem, também vista em fotos na *Internet* (ele tinha implantes de chifres na testa).

Aproveitei para me apresentar a ele e para conversar sobre o que estava presenciando e entender melhor o contexto da *Hurt Fest*. Dark conversou muito sobre o universo das modificações corporais extremas e me apresentou sua irmã, também modificada ao extremo. Ambos têm o corpo totalmente modificado, inclusive com implantes de “chifres” na testa, como mostra a imagem a seguir:

Figura 8 – Dark e sua irmã antes de uma *performance* teatral de suspensão corporal.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª *Hurt Fest*. Também disponível em <<http://FRRRKguys.com>>.

Foram realizadas muitas perguntas e entendi muitos comportamentos a partir das justificativas que eram apresentadas por Dark para tais modificações; para ele, ações comuns. Essa parte inicial, conversar com Dark, que era uma pessoa conhecida por todos ali, deixou a minha presença mais leve em um ambiente onde minha aparência comum destoava. Havia uma linha tênue: eu poderia ser confundida com uma simples curiosa e atrapalhar a seriedade da pesquisa. Como a observação era direta, optei por vestir preto para passar despercebida no lugar, pois acreditava que essa era a vestimenta esperada para um Bar de *rock*.

Fiquei curiosa quanto aos materiais utilizados nas suspensões e passei a fazer mais perguntas a Dark, que as respondia:

[...] há ganchos com trava (padrão) e outros sem trava. Os sem trava são mais recentes e suportam mais peso, mas os com trava são os mais comuns. É importante que os ganchos sejam feitos de aço inoxidável e que estejam esterilizados antes do uso.

Figura 9 – Materiais utilizados nas suspensões realizadas na 2ª *Hurt Fest*.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte na 2ª *Hurt Fest*.

Ainda segundo Dark, usam-se diversos tipos de cordame, desde correias, correntes e cabos para a realização das suspensões. Em geral, trabalha-se com os mesmos materiais

utilizados por escaladores profissionais: correias de nylon, cordas de rapel ou de paraquedas.

Outra forma de suspensão, citada por Dark, é o *pulling*. Duas ou mais pessoas puxam-se umas às outras em direções opostas, com cordas passando pelos ganchos em suas peles, usualmente nas costas. Um *pulling* solo também é possível, com uma das pontas da corda amarrada num objeto sólido. Assim como as suspensões, os *pullings* podem ser realizados em locais públicos, como convenções de tatuagem e shows alternativos, ou em sessões privadas.

Não há limite, a princípio, para o número de pessoas envolvidas em um *pulling*. Em *pullings* circulares (estrela), segundo Dark, pode-se ter cinco, seis ou mais pessoas puxando-se ao mesmo tempo – presenciei essa modalidade de suspensão também em campo.

A ética da celebração das suspensões corporais pode ser observada por vários marcos orientadores: como forma desfuturizada de viver intensamente o momento presente, pelo experimentalismo, enquanto tentativa constante de ir ao limite possível (o que pressupõe que sejam negados os constrangimentos existentes que limitam o possível), pelo princípio do prazer, do gozo, da satisfação e da gratificação imediata em torno do lúdico. Os adeptos às modificações corporais extremas criam entre si uma forte solidariedade, fundada em redes de afinidades eletivas e afetivas.

O balancear dos corpos individuais, ao ritmo das músicas das bandas de *rock* que se apresentavam e dos movimentos que esses corpos realizavam, se juntava à efervescência coletiva dos presentes na plateia, em que os adeptos sinestesticamente se balançavam num mar de braços, pernas e suor. Os adeptos realizam suspensões aleatoriamente, muitas vezes, para quebrar as convenções sociais lineares e atingir um estado de êxtase.

As experiências sensoriais que as suspensões corporais proporcionam, não raras vezes, podem ser intensificadas por substâncias psicotrópicas consumidas previamente ou no seu decorrer. É tempo de rupturas festivas no quadro das rotinas cotidianas, em lugares e contextos relativamente permissivos, que, no quadro do cotidiano, são entendidos como possibilidade para transgressão – o consumo de álcool e de drogas investidos em um significado de libertação das amarras sociais. A transgressão e a ruptura de limites são desafios que proporcionam uma sensação de liberdade. Dentro dos limites que sutilmente

impõem, essas *performances* de suspensões corporais acabam por disponibilizar um contexto propiciador de excitação enquanto exercício controlado do descontrole.

A perguntar por T. Angel, fui informada por Dark de que ele estava fazendo um luto de silêncio de 24h em tributo a um amigo que havia morrido na Turquia, em setembro de 2012, fazendo uma suspensão performática. Então, a maneira encontrada de me aproximar de T. Angel foi por gestos, troca de olhares e por meio da palavra escrita. Busquei, durante o processo dialógico, problematizar questões pertinentes aos momentos marcantes e históricos da vida do entrevistado relacionados a estilo de vida, práticas sociais recorrentes, vivência de afetos e às modificações corporais ocasionadas.

T. Angel recebeu-me muito bem e passou o dia inteiro disposto a responder e contribuir para a pesquisa, além de apresentar-me a outros adeptos às modificações corporais extremas, inclusive ao organizador da *Hurt Fest*, Marcos Cabelo³⁴, que relatou o objetivo do evento:

Organizei a primeira Hurt Fest em 2010, agora convidei o mesmo pessoal novamente: Dark, T. Angel, o pessoal de Brasília que eu gosto muito, e decidi unir duas coisas que gosto muito: suspensão e modificação corporal com outro tipo de coisa que gosto muito que é o “rock pesado” para incentivar isso no cenário nacional. Aluguei o espaço (bar) já com a ideia de fazer de novo e de novo [...]

Passei a pensar quão corajoso era o ato dessas pessoas em se modificarem ao extremo, tornando o seu instrumento de visibilidade ao mundo, o corpo, tão destoante e suscetível a olhares avaliativos e, muitas vezes, discriminantes pelos demais membros da sociedade. O que havia levado essas pessoas a tais ações? Como é a aceitação social? Seria um trauma diário enfrentar a si mesmo e aos outros?

O indivíduo, ao modificar o seu corpo, está inevitavelmente criando novos elos simbólicos entre si, o outro e a sociedade, numa luta corpo a corpo entre o individual e o social. Há um corpo sagrado e natural que foi concebido, e um outro, profano, que se constrói ao longo da história de vida, criando uma identidade única, que os diferencia dos demais, já que se vive em uma sociedade que transmite padrões de corpo com

³⁴ Adepto às modificações corporais extremas tem 30 anos, mora em Belo Horizonte e organizou o evento.

modificações que são mais aceitas que outras, como é o caso do silicone, da lipoaspiração, entre outras.

Aproveitei para perguntar a T. Angel se, diante do universo em constante crescimento das possibilidades de modificações corporais extremas, ele considerava o corpo obsoleto, descartável. Ele afirmou que o corpo

[...] é completamente obsoleto. Acho muito pertinente a teoria de Stelarc sobre essa questão. O corpo natural tem se mostrado cada vez mais obsoleto e igualmente dependente de extensões artificiais. É duro para os seres humanos ouvirem isso, é uma raça que se supervaloriza o tempo todo. Desculpa, mas são os fatos, o corpo por si só não basta. Eu jamais poderia ter outra posição, eu preciso de óculos para poder enxergar (tenho ceratocone), uso bombinha todos os dias para poder respirar (coisas de asmáticos) e olha que estou citando exemplos simples e pequenos. A internet e as redes sociais também “colaboraram” nesse sentido. Hoje as pessoas são mais avatares do que corpos físicos. São processos.

Essa ideia de corpo obsoleto é bastante discutida no livro de Le Breton (2003) *Adeus ao Corpo*, autor que T. Angel utiliza como referência para seus textos. Nessa obra, Le Breton enfatiza a utilização das técnicas da modernidade tecnológica em prol do corpo humano, assim ele apresenta a substituição de partes do corpo devido a problemas físicos por elementos artificiais, nomeando-o assim de “obsoleto”. O autor tenta apontar que futuramente não saberemos se o corpo de uma pessoa é natural ou artificial devido à magnitude do avanço tecnológico.

Em seu relato, T. Angel faz referência a Sterlarc, correlacionando suas ideias de corpo obsoleto a seu problema de visão e de respiração. Acredito que o uso da tecnologia tem como principal objetivo melhorar a qualidade de vida das pessoas, mas isso não me leva a concordar com a afirmação de que o corpo é descartável ou obsoleto, ele pode ter aliados para atuar no dia a dia harmonicamente (óculos, cadeira de rodas, transplantes de órgãos, etc.).

T. Angel faz esse tipo de correlação por utilizar seu corpo, segundo ele, como suporte da arte, assim ele estaria disponível para qualquer experiência ou *performance*, e

por acreditar que só está vivo por usar de elementos artificiais (como lentes nos olhos e “bombinhas” para respirar).

Observei no evento que, durante a preparação para as suspensões, havia um discurso, principalmente devido à minha presença, sobre higiene e o uso de luvas médicas durante as perfurações para as suspensões, como se fosse uma forma de legitimar as perfurações para a suspensão corporal e para garantir que não haveria contaminação no caso de um possível sangramento.

De acordo com os relatos de Dark, nos rituais de suspensão, a presença do sangue significa que algo deu errado, que alguma veia foi atingida desnecessariamente. Durante as diversas suspensões observadas, só houve a presença de sangue em uma: a feita pelas nádegas e descrita a seguir.

Segundo Dark, há quem pense que a suspensão corporal gira em torno apenas de perfurar o corpo, amarrar e subir, mas existe uma série de cuidados principalmente com os equipamentos utilizados, que, segundo ele, devem ser esterilizados, para que tudo aconteça de forma segura e saudável.

Percebi que o mundo das pessoas que praticam modificações extremas é de praticantes cuja maioria é masculina. Percebi também que a sexualidade e o erotismo estavam intrinsicamente presentes nas falas e nos gestos dessas pessoas com uma intenção deliberada de violar tabus morais/sociais e transgredir convenções morais sancionadas. Há uma interconexão entre esse universo e formas de erotismo pouco convencionais, como o fetichismo e o sadomasoquismo. Em campo, nem todas as pessoas falaram abertamente a respeito dessa associação, mas era perceptível.

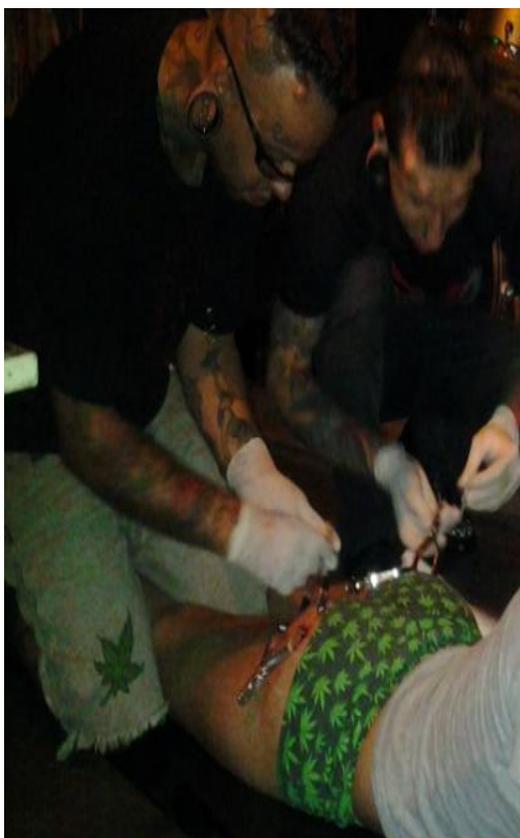
Durante uma das suspensões observadas, por exemplo, feita pelas nádegas de uma adepta às modificações corporais, percebi olhares eróticos voltados para seu corpo suspenso, evidentes em ambos os sexos, como se algo proibido e escondido do corpo feminino estivesse sendo desvelado a quem quisesse ver e à luz do dia.

Para Foucault (1986), o autoerotismo, reprimido no século XVIII através da vigilância às crianças, e essa perseguição aos corpos, principalmente os modificados, trazem um desejo maior de conhecer o próprio corpo, já que era assunto tão vigiado e proibido. O poder responde expondo o corpo. Hoje, por exemplo, há a banalização do sexo, porém a imagem corporal mostrada socialmente é a do corpo belo, malhado e

perfeito, corpo esse que as pessoas querem ter, pois é essa beleza incentivada, ao contrário do corpo modificado, que muitas vezes apresenta aspectos irreais.

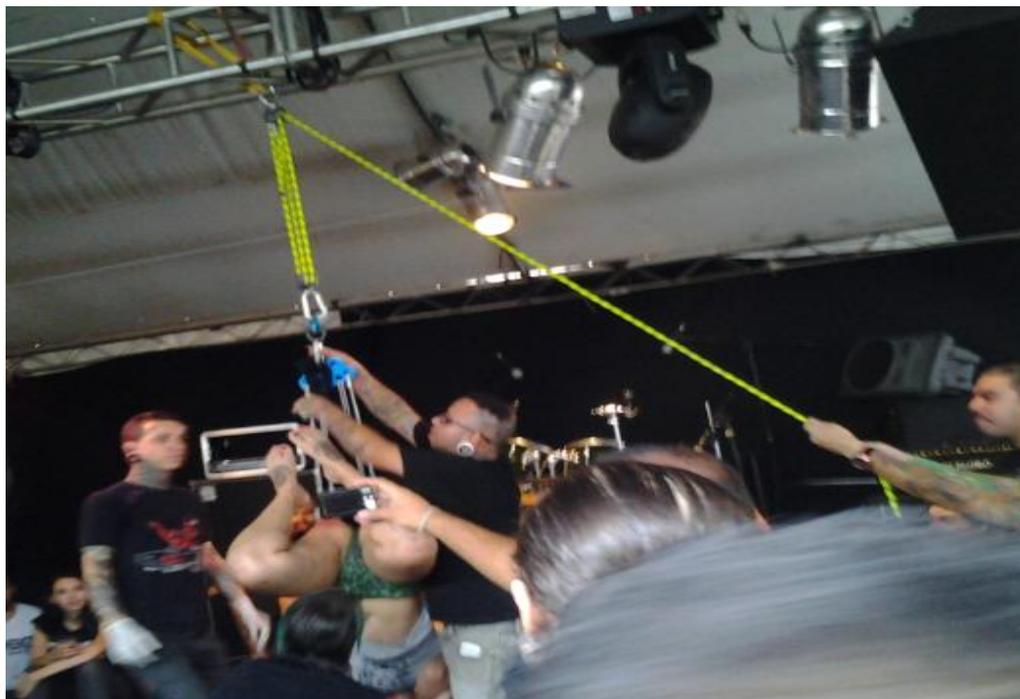
Tal erotização foi revelada devido à posição que o corpo da adepta assumiu durante a suspensão (nádegas para cima que possibilitavam uma visualização diferenciada de seu bumbum). Segundo a adepta que foi erguida, a motivação para esse tipo de suspensão surgiu a partir de um sonho, que ela preferiu não detalhar.

Figura 10 – Preparação para a suspensão pelas nádegas.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª *Hurt Fest*. Também disponível em <<http://FRRRKguys.com>>.

Figura 11– A suspensão pelas nádegas.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª *Hurt Fest*. Também disponível em <<http://FRRRKguys.com>>.

Algumas práticas de modificações corporais extremas também têm relação direta com o erotismo, buscada por seus adeptos. São exemplos: a utilização de *piercings* em locais como a língua, os mamilos e genitais.

Os discursos que associam tais tipos de modificações ao erotismo geralmente remetem ao aumento da *performance* sexual e da capacidade de dar e receber prazer. Muitos adeptos se reportaram ao fato de que seus parceiros sexuais se sentem mais excitados com a presença de uma joia nesses locais do corpo, e vice-versa. Ou, mesmo, afirmaram que a sensação de possuir tal modificação lhes dava maior prazer durante as relações sexuais.

Em outras falas, a associação com o erotismo fica mais evidente, especialmente quando os entrevistados assumem que determinadas modificações, como as realizadas nos genitais, transformam-se em fetiches, ligando-as a formas pouco convencionais de experiências eróticas. Não entrarei profundamente nos estudos sobre o erotismo, pois não é o foco deste estudo; apesar de o tema se evidenciar em campo, optei apenas por relatar o seu aparecimento.

Dark justificava que esses corpos observados estavam passando por uma metamorfose, metamorfose essa por que todos os seres humanos passam; no entanto, os adeptos às modificações corporais extremas, segundo ele, são mais ousados na experimentação das possibilidades que o corpo oferece de se metamorfosear. De acordo com ele:

As modificações corporais refletem a metamorfose que todo corpo físico passa, no entanto, os adeptos às modificações corporais extremas são audaciosos ao se metamorfosearem para expressar através do corpo momentos de vida como: rupturas familiares, entrada na adolescência/fase adulta, término de relacionamentos, etc. É como se fosse um ritual xamânico de passagem, todos os seres humanos vivem ritos de passagem na vida e nós deixamos esses ritos transparecerem no corpo.

E a dor? Não foram presenciadas situações com gritos, gemidos ou gestos que evidenciassem dor durante as suspensões. A impressão que tive foi a de que essas pessoas estavam acostumadas a fazer suspensões ou a suportar bem a dor, que parecia existir.

Além da suspensão, na modificação corporal extrema, a dor também é um elemento presente antes mesmo de a intervenção ser executada, aparecendo enquanto expectativa e tornando-se real a partir do rompimento da fronteira da pele. É “superada” durante a manipulação; faz-se presente durante a cicatrização; permanece como lembrança, quando a cicatrização termina. Esse ciclo obedece, portanto, a uma temporalidade específica. Entre os adeptos, há uma ordem gradual, hierárquica, de resistência à dor, que passa pelo tipo de intervenção feita, pela região do corpo em que é aplicada, pelo volume que ocupa e pela quantidade em que aparecem as marcas no corpo (FERREIRA, 2009, p. 59).

Destaco que não entrei aqui em uma discussão aprofundada sobre a dor³⁵, que envolve todo o processo de modificação corporal, porém não podia deixar de compreendê-la como algo que está presente na grande maioria das experiências corporais. Para aprender a andar, cai-se e sente-se dor; as relações sexuais nos trazem experiências de dor; exercícios físicos trazem dores musculares e assim por diante.

Segundo Dark, a sensação da presença da dor existe, sendo um dos preceitos que deve fazer parte de todo ritual de passagem. A dor nas suspensões corporais ou nos atos de

³⁵ Sensação fisiológica que representa, nas sociedades ocidentais, a forma mais aguda de sofrimento.

modificação corporal passa a ter um pequeno peso perto da sensação física e emocional do prazer que atingir um objetivo proporciona. Outra característica aliada à dor, relatada pelas pessoas que fizeram suspensão corporal na *Hurt Fest* – 2ª edição, é que ela faz com que se tenha consciência da parte do corpo que está sob seu efeito (ideia de “corpo presente” descrita anteriormente) e conseqüentemente do corpo como um todo, que merece cuidados, que é falível e mortal.

O medo de sentir dor, que em muitos casos é maior do que a própria dor, leva o indivíduo a tomar certos cuidados com seu corpo. De acordo com Dark, há uma dor suportável nas suspensões, pois o músculo não é atingido pelos ganchos.

Uma das representações frequentes acerca da dor lhe atribui o significado de “superação” de limites pessoais e corporais. Uma espécie de rito de passagem, por meio do qual as fronteiras da pele são rompidas e os significados atribuídos vão muito além dela. Mas, mais do que isso, ousaria afirmar que experienciar essa radicalidade serviria como um rito marcador e sinalizador não só de individuação, mas de coragem, força e resistência. É como se eles substituíssem uma dor emocional, devido a um fato ocorrido na vida, por uma dor física (uma dor cobre a outra).

Igualmente, ressalto que todos os seres humanos têm a capacidade biológica de sentir dor, mas o limite a partir do qual o indivíduo reclamará e passará a gemer é extremamente variável de acordo com aspectos culturais.

Para se tornar adepta às modificações corporais extremas, a pessoa deve gradualmente acostumar o próprio corpo a cada uma das técnicas existentes, até chegar ao ponto máximo de resistência à dor, que seria a suspensão:

Não gosto de sentir dor e sou supersensível. Gostaria de ser mais forte. Na suspensão especificamente tem a dor da perfuração e depois como eu chego no lugar que preciso estar (inside), a dor não existe. Não há uma receita única de como minar a dor. Acho que cada um deve seguir um caminho particular de descobertas. (T. Angel).

Pelos relatos das pessoas durante a pesquisa, fica claro que um dos significados atribuídos à experiência com a dor é o de marcar um momento de ruptura em suas trajetórias de vida. E a modificação deixada a partir dela serve como memória. Muitas das pessoas com as quais conversei se reportaram aos motivos que as levaram a se modificar

como ligados a momentos significativos, de ruptura e “passagem”, sejam positivos ou negativos (morte, fim de romance, passagem da infância para adolescência, etc.). Marcar no corpo para poder lembrar por meio dele de algo importante que se viveu, experienciou ou sentiu: essa é a ideia. Sentir a dor para marcar um momento importante da vida, que daí em diante estará lembrado no corpo para sempre.

Tem também a questão da adrenalina e a sensação prazerosa subjacente. O interessante aqui não é explicar a dor em termos fisiológicos, mas simplesmente buscar possíveis interpretações no plano simbólico. Assim, a dor presente nas modificações corporais extremas estaria ligada à noção peculiar de superação de limites pessoais e corporais. Ter a experiência da dor ou suportá-la é um elemento fundamental, como se fosse o preço que se paga para se adquirir uma marca.

Esse estado, essa sensação prazerosa é um dos motivos que leva a pessoa a repetir o ato de manipular o corpo, a escolher determinada forma de manipulação, seja ela qual for (da musculação ao ritual de suspensão), e a aumentar a intensidade desta, de forma a produzir níveis elevados de adrenalina, e, posteriormente, como consequência, níveis mais altos de relaxamento e de prazer.

Há relatos de pessoas adeptas às modificações corporais extremas que, chateadas ou em momentos tristes da vida, resolvem se marcar, perfurar ou suspender-se apenas pela sensação da dor para sentirem-se mais aliviadas ou melhores. Mas, em uma sociedade preocupada em suprimir a dor, a decisão de marcar deliberadamente o corpo por dor a faz ainda mais ser rejeitada socialmente. Ainda que o atual processo de modificação corporal na sociedade ocidental não seja tão violento como em outros tempos, um dos argumentos para a não proliferação das modificações extremas socialmente é a existência do risco da dor, já que ainda há a dor voluntária (FERREIRA, 2008, p. 71).

O valor e o significado da dor são matrizes que informam a vivência emocional e a capacidade de resistência pessoal perante a sensação física que ela induz, ou seja, tal sensação varia de pessoa para pessoa e de acordo com o sentido que cada um a ela investe a partir da subjetividade da sua dor.

Essa chama a atenção do indivíduo para a vulnerabilidade corporal e consequente fragilidade da condição humana. Mas, ao ser consentida, opcional e previsível, não se traduz em um sentimento de impotência, como para a maioria das pessoas, reveste-se, pelo contrário, de uma consciência de autorrealização, de poder e de controle sobre si mesmo.

É uma experiência que, depois de ultrapassada com sucesso, pode introduzir o indivíduo em um mundo corporal e de vida que o faz refletir sobre o seu desenvolvimento corporal. Passando da encarnação experiencial, com a modificação corporal, para a encarnação projetual, ou seja, corpo em constante construção, prolongado no tempo e no espaço para expressar um estilo de vida.

Esclareço que, nas primeiras suspensões observadas, imaginei o uso de drogas, bebidas ou algum tipo de remédio para inibir a dor, mas segundo os adeptos e observações de campo tal ação não foi confirmada. Ao conversar com o dono do bar onde ocorreu o evento, ele relatou que acreditava que os praticantes de modificações corporais extremas e de suspensões têm algum tipo de problema psicológico, mas também suspeitou do uso de drogas, especificamente no camarim, espaço com pouca iluminação utilizado para as perfurações preparatórias para as suspensões.

Tanto é que em determinado momento, mais para o fim do dia, o dono do bar pediu a um segurança que entrasse no camarim para verificar a suspeita do uso de cocaína. Presenciei o fato, e todos que estavam no camarim se assustaram com o questionamento. Ele, de certa forma, duvidou que as suspensões eram feitas sem o uso de algo para suportarem a dor, mas nada foi achado ou comprovado. A seguir, a imagem do camarim no momento de preparação para a suspensão feita pelas nádegas:

Figura 12 – Camarim e a preparação para a suspensão pelas nádegas.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª *Hurt Fest*. Também disponível em <<http://FRRRKguys.com>>.

Esse tipo de análise é comum entre os não adeptos às modificações, que avaliam com estranheza essas práticas, depositando uma carga depreciativa e marginal nos adeptos, fazendo uma correlação com patologias e desvios, por não compreenderem o que motiva tais modificações extremas, dificultando as interações sociais. Mas, para os adeptos, fazer modificações em seus corpos é uma forma de negar os modelos apresentados socialmente e optar pela autenticidade.

Segundo os adeptos entrevistados, a iniciativa por fazer uma suspensão corporal ou uma modificação corporal extrema é pessoal e não social. Mas acrescento que esses atos têm repercussão social. Em uma sociedade em que o sentido mais estimulado é a visão, ganha força a atitude de que é necessário explicitar, por meio de imagens, as ideias, crenças e sentimentos. É como se a identidade dos adeptos às modificações corporais extremas, para existir, necessitasse obrigatoriamente estar visível aos outros.

Essa necessidade existente de criar uma identidade e se diferenciar dos demais faz do corpo um *outdoor* de si mesmo, em que as interferências aplicadas à pele constituem um registro da história do indivíduo, marcam momentos e situações e também contam histórias. Elas apresentam um resultado físico ligado à estética e à funcionalidade, e um psicológico ligado ao gozo, à satisfação que advém da realização de ter superado seus limites e de estar de posse de um determinado elemento.

Essa satisfação ocorre em várias instâncias, mas está relacionada ao olhar avaliativo do outro. Há, no ato de se apresentar com determinados tipos de adornos, a vontade, por parte do sujeito, de desestabilizar os indivíduos que não os possuem, de mostrar uma condição diferente de se expressar e obter prazer. Prazer este que é obtido no momento da manipulação corporal e que se estende a todas as práticas que a modificação permite, inclusive a de verificar a reação que sua imagem causa nos outros.

O olhar avaliativo do outro, dependendo da região do corpo onde a modificação está aplicada, pode acontecer de fato ou ser imaginado pelo adepto às modificações corporais extremas. Se o olhar for real, o gozo ao adepto virá da apreciação, por parte do indivíduo, ao se deparar na dimensão do real, do concreto, com um corpo constituído com elementos que lhe conferem características ilusórias. Se imaginário, virá pelo fato de que, além de possuir uma alteração corporal, o adepto possui um segredo que poderá ser revelado por ele em determinado momento e para quem melhor lhe aprouver.

Esse segredo, modificação escondida ou camuflada, também pode ser parcialmente revelado, é o caso das fotos que preservam a identidade do indivíduo e são veiculadas pela *internet*, em que somente a região do corpo que não sofreu modificação é retratada, por exemplo.

Segundo Ferreira (2009, p. 168), “O tédio, a mesmice do corpo físico, a monotonia dos lugares concretos, reais, que são desprovidos de efeitos especiais, para os sujeitos que estão acostumados a constantes modificações e a ver a fantasia apresentada de forma real, graças aos avanços na área da tecnologia, da informática e da realidade virtual, juntamente à assimilação da alta velocidade com que tudo se modifica e rapidamente se torna igual, fazem com que os indivíduos adeptos às modificações corporais anseiem constantemente por novidades, por mudanças, que lhe causem novas e intensas sensações.”

T. Angel passou todo o dia se preparando para a sua suspensão. Ele ficou a maior parte do dia no camarim em uma espécie de concentração. Assisti a tudo nesse espaço, desde as perfurações preparatórias para as suspensões de todos que se dispuseram a fazê-la naquela tarde até a introspecção (concentração) de T. Angel, conforme mostra a imagem a seguir:

Figura 13 – Concentração de T. Angel para a sua *performance* de suspensão.



Registro fotográfico realizado durante a pesquisa em dezembro de 2012, em Belo Horizonte, na 2ª *Hurt Fest*. Também disponível em < <http://FRRRKguys.com>>.

Ao perguntar a ele sobre o que o estimulava a se modificar ao extremo ou a fazer suspensões corporais, T. Angel respondeu:

Tanto a modificação corporal extrema quanto a suspensão corporal atualmente são utilizadas por mim dentro de meus trabalhos com artes. Acho que essa já é uma mudança pontual e significativa que se deu depois de anos de pesquisas e vivências. Pensando em um sentido ou estimulante único para as duas práticas, poderia destacar a capacidade do encontro do self. Mas em suma, sinto que são estímulos distintos... A modificação dentro de um prisma mais da estética (físico) e a suspensão de transcendência (metafísico) [...]

A partir desse relato, destaco que T. Angel tenta usar seu corpo como um dispositivo político e emancipatório quando se utiliza das suas *performances* artísticas para quebrar as regras da inteligibilidade cultural em relação ao “ódio ao corpo e ao prazer”. O entrevistado se torna abjeto e bizarro (aos olhos convencionais) quando não responde à regra de que, para que um sujeito seja legível e inteligível dentro da cultura ocidental, é obrigatório que se mantenha dentro do crivo das relações de coerência e continuidade.

O foco de suas *performances*, seja no dia a dia, seja em apresentações específicas, é direcionado para o afastamento das conformidades e interdições ao prazer do corpo, resistência às ideias culturais que tomam o corpo com um lócus sagrado a não ser profanado, contra a interdição da manipulação corporal, entre outros.

Na suspensão performática realizada por T. Angel, diferente das demais observadas, não havia distinção entre o corpo e a obra, entre o sujeito criador e o objeto criado, assim como ele mencionou. Ele era objeto e seu corpo, tido como uma obra de arte, não se reduzindo apenas ao tempo de duração da sua *performance*. O tempo de exposição de seu corpo modificado é o seu tempo de vida, e o espaço de seu corpo são todos os ambientes por onde circula. Seu corpo é um projeto de obra de arte em constante construção, fundamental para a construção de sua identidade. A suspensão, muitas vezes, é uma garantia de liberdade, de uma constatação de se estar indo além, reforçada pelo aumento do grau de dificuldade, perigo e esforço, presentes em cada uma de suas novas *performances*.

O fato de T. Angel se transformar esteticamente, de modo consciente e planejado, permite a ele desenvolver e ter sob controle um processo que gradualmente o fortalece e o atualiza através do surgimento de novas técnicas e materiais, e reforça seu elemento identificador. Estabelece-se assim um ciclo em que a imagem reforça o que se sente e vice-versa, a partir da necessidade de se tornar uno.

A coincidência das primeiras marcas com a entrada em determinado ciclo de vida socialmente conotada também é um dado frequente na fala dos adeptos às modificações corporais extremas. A cadência regular do ato de marcar o corpo surge profundamente ancorada à emergência de momentos críticos na vida do indivíduo. As marcações corporais tornam-se assim um meio efetivo de historicizar uma biografia, permitindo a narração iconográfica do processo de construção de uma história (pessoal) inserida numa história (coletiva). Em relação às próprias modificações corporais, T. Angel diz:

Eu tenho os piercings nas orelhas. Tenho piercing no nariz. Tenho piercing no lábio. Tenho piercing no mamilo. E tenho alguns piercings, bom, na verdade, a maioria está ganhando tamanhos maiores, então são alargadores bem dizer. Tenho piercing no umbigo e tenho piercing genital. Daí eu tenho as tatuagens, eu tenho as tatuagens nos braços, no peito, próximo das virilhas, nas pernas, nas costas eu não tenho. Daí tem as escarificações. Tenho escarificação com branding nas costas. As queimaduras, primeiramente eu fiz para simbolizar como se eu tivesse tido asas e que elas teriam sido arrancadas e daí esse miolo que ficou da cicatriz, eu estou fazendo remoção de pele, de tecido, com escarificação que é feito com bisturi. Não terminei, mas ainda estou fazendo. Além das escarificações eu tenho implantes. Tenho três esferas, três meias esferas de teflon, mas esse ano pretendo mudar e colocar silicone. Porque na dança o de teflon está me atrapalhando e no treino da academia também. E eu acho que a modificação corporal não deve atrapalhar o corpo, então quando começa a atrapalhar é um problema, porque para mim já não está bom. E o que eu tenho mais? Ah, eu tenho a língua bifurcada. Tem dois riscos, que é um trabalho de arte feito com bisturi. Eu cortei, na verdade, mais de uma vez porque a ideia era que ficasse uma marca bem superficial, mas quando eu fiz a primeira vez, ela sumiu. Daí eu fui e fiz de novo... isso faz parte do Projeto T. Angel que faz parte de uma discussão sobre a visão.

Mas essas modificações causam desconforto e estranheza em quem as visualiza? Sim, pois as práticas que compõem as modificações corporais extremas são consideradas subversivas pela sociedade. O ideal de criar uma estética alternativa, de afirmar a diferença

ou de chocar pela aparência (discursos presentes nesse universo) causa esse estranhamento e até mesmo discriminação social, como relatado na entrevista de campo:

Eu sofri um monte de discriminação, preconceito, poxa, ah, vou discutir capitalismo agora? (risos). Mas, é verdade, não tem como não falar, é o sistema do capital, eles querem pessoas iguais, para desempenhar funções que as pessoas não pensam, não questionem. E não sei se assusta de repente chegar um corpo diferente, e de repente, sei lá, a empresa por pensar que a pessoa tem um corpo diferente, ela vai ser uma pessoa diferente, vai ser, não tem jeito. Eu acho que o preconceito já nasce daí, do capital querer pessoas iguais assim, que não questionem nada, fantoches. (Dark).

O depoimento de Dark remeteu-me ao pensamento de Foucault (1986): trabalha-se o corpo através do exercício do poder, de obter controle sobre o que deveria ser livre, individual. O próprio corpo vai na contramão do poder; então, tem-se o prazer contra a moral do casamento e do pudor, a saúde contra a economia.

T. Angel, ao relatar sobre as modificações corporais e as mudanças que elas trouxeram em sua relação com ele mesmo, com a sociedade, família, amigos, afirma:

Elas trouxeram muitas mudanças. Através das modificações corporais eu aprendi muito sobre mim e sobre a vida em sociedade. Aprendi, através da experiência, como ir contra as regras e doutrinas sociais é enfrentar violentas doses de exclusão e segregação. Aprendi o quanto tudo isso é essencial, apesar de ser um fardo quase insuportável de vez em quando. Sinto que a minha família passou por um intenso processo de readaptação também. Eles são cristãos e na minha infância tivemos problemas com fanatismos, digo isso para que se tenha noção de como foi problemático tentar inserir a ideia de se manipular o corpo. Muitos conflitos. Rs.

Esse posicionamento de T. Angel aponta que os adeptos às modificações corporais extremas tentam fugir do que é padronizado, convencional e esperado. Estimulam ao máximo o aparecimento da singularidade, da mistura entre componentes de diferentes

áreas, da personalidade criativa que deixa transparecer seus sentimentos por meio de elementos surpreendentes. É romper com o instituído, com o comum, natural e padrão.

As modificações são feitas por pessoas que as buscam por motivos diversos – religiosos, estéticos, artísticos, sexuais, etc. –, e a relação que cada qual tem com o seu corpo será estritamente singular, pessoal, única. Há vários motivos para que pessoas passem por um processo de modificação corporal extremo: valores estéticos, reforço na condição sexual, chocar/confrontar valores sociais e espiritualidade. Ou seja, as motivações podem ser de diversas ordens, mas percebi, principalmente em campo, que as motivações estão relacionadas a ritos de passagem, transgressão social e à estética.

Esses novos modelos de corpo passam a ganhar espaço e visibilidade ainda que causem desconforto, estranhamento e resistência ao olhar avaliativo e muitas vezes conservador do outro, causando efeitos em sociedades fundamentadas por preceitos cristãos e normatizadores. Ao questionar T. Angel sobre como surgiu a vontade dele de se modificar e de onde vinha a sua motivação, ele respondeu:

Desde criança sempre fui interessado por corpos que oferecessem uma outra lógica, trouxessem novos questionamentos, novas possibilidades de existência. Acho que os quadrinhos, a ficção científica, mangás e animes me traziam esses dados e na minha cabeça era tudo fantástico. Quando adolescente entrei em contato com a contracultura, e acho que foi o momento chave em que comecei a intervir de fato no corpo. A vontade nasceu do desejo de me completar como sujeito e ao mesmo tempo da necessidade de apropriação do corpo.

A seleção da iconografia a explorar epidermicamente no âmbito de um projeto de marcação corporal não decorre tão somente do gosto estético do adepto, mas evoca também todo um arsenal metafórico e imaginário que remete para os seus contextos sociais de pertença e de vivência ao longo de uma trajetória de vida, como relatado por T. Angel.

É contraditório verificar que, em uma sociedade que valoriza a identidade exclusiva e a unicidade, utilize-se a maioria das suas inovações referentes à estética, desde as realizadas na área dos cosméticos até as praticadas na área das cirurgias, para tornar o corpo mais homogêneo e símile possível. Essa incoerência faz com que o diferente seja ao

mesmo tempo desejado e repudiado, é alimentada também, entre outros setores, pela moda, que estabelece, dentro de períodos distintos, o limite para ser diferente.

A partir da análise das entrevistas dos adeptos aqui mencionados, pude observar que para eles o corpo passa a ser um dispositivo estratégico de autogoverno e insurgência corporal, da fluidez dos desejos e prazeres e da construção singular de estética que possui sentido e significado para quem produz um corpo dissidente. T. Angel utiliza seu corpo como um projeto processual a ser elaborado, em curto e em longo prazo, para comunicar uma grande variedade de mensagens pessoais e culturais, entre elas, a utilização do corpo como um dispositivo político para a problematização de normativas, controles e disciplinas corporais.

Durante a trajetória de vida, a maioria dos adeptos às modificações corporais extremas foi considerada como desestabilizada, perturbada aos olhos comuns da sociedade; denominados de “aberração”, “abjetos” e “loucos”. Dark também revelou durante a entrevista como já foi hostilizado por parentes, religiosos, pessoas da comunidade onde mora, assim como por diversos grupos urbanos, por apresentar uma estilística da existência que destoava dos ajustamentos constitutivos para a construção de uma aparência corporal normatizada.

T. Angel também relatou que, durante toda a adolescência, era comum ter que fugir de *punks*, *skinheads*, entre outros, devido à sua mescla no uso de acessórios e indumentárias para compor, junto às modificações corporais, uma estética híbrida, sem identidade grupal definida e sem marcação de gênero rígida. Ou seja, transparência, uma estética abjeta, fugindo das redes normativas que engessam a insurgência de estilísticas de existências singulares.

Na *Hurt Fest*, tudo o que acontecia estava sendo fotografado por um adepto chamado de “Japa” (apresentado na figura 7) – chamado assim por ser descendente de japonês – para posterior disponibilização no *site* de T. Angel. Ele mora em São Paulo e tinha algumas tatuagens e um implante subcutâneo do símbolo da paz na mão que, segundo ele, representava a lembrança do sofrimento vivido por seus descendentes, uma forma de constatação.

Figura 14 – Imagem do símbolo da paz.



Em entrevista, esse adepto informou:

A maioria dessas pessoas aqui sofreram discriminações profundas e com convivência difícil e conturbada com as demais pessoas, repletas de rejeições e subjugações. Não é fácil para eles serem quem são. Eu os admiro por isso.

No entanto, Dark aponta em seu depoimento:

Agora, as pessoas já se acostumaram com minha aparência diferente e em minhas interações sociais diárias na faculdade ou no estágio que realizo não me sinto discriminado ou diferente, pelo contrário, não chamo mais tanta atenção assim.

Acredito, por meio desses discursos contraditórios – discriminação apontada por “Japa” e a aceitação relatada por Dark –, que os adeptos tentam amenizar as situações de constrangimento que vivem no dia a dia em interações sociais para não confirmarem uma possível exclusão social ou estranhamento devido à apresentação de um corpo modificado ao extremo. Dessa forma, poderiam continuar tendo uma vida social harmônica com os não

adeptos. Afinal, quem não acharia estranho ou constrangedor sentar ao lado de uma pessoa em um ônibus que tivesse “chifres” na testa?

Mas, apesar de Dark ter implantes na testa, verifiquei *in loco* que uma modificação pouco observada entre as pessoas é a feita no rosto. Simmel (1984), por exemplo, elege o rosto como último reduto na expressão da diferença, à medida que, na sua enorme multiplicidade morfológica, é uma zona que pertence como unidade de sentido absoluta, traduzindo a totalidade do indivíduo como átomo social indiviso, identificando-o socialmente enquanto “eu” no meio dos “outros”.

O sujeito sem rosto se esconde ou é escondido no anonimato, trata-se de um ser sem expressão individual nem laço social. O rosto é o lugar privilegiado de reconhecimento de si e de apreciação do outro; quanto mais uma sociedade dá importância à individualidade, maior é o valor concedido ao rosto.

O rosto é tomado, portanto, como lugar privilegiado de acesso à inflexível singularidade interior do sujeito, à medida que, pelo grau de exposição pública que lhe é concedido, é a primeira expressão inscrita nos seus traços morfológicos a ser notada, codificada, avaliada e interpretada no decorrer da interação social, enquanto fonte privilegiada da verificação da autenticidade do sujeito e do seu estado emocional.

O rosto é o lugar ao mesmo tempo mais íntimo e mais exterior do indivíduo, aquele que traduz mais diretamente e da maneira mais complexa a interioridade psicológica e também aquele sobre o qual incidem os mais fortes constrangimentos públicos. É, em primeiro lugar, os rostos que se investiga, os olhares que se procura surpreender para decifrar o indivíduo. Por isso, a modificação não deve encobrir os sinais morfológicos da expressão facial.

É justamente porque o rosto, através de sua expressão facial única, é considerado lugar sagrado na relação expressiva do sujeito consigo próprio e com os outros que todas as tentativas em modificá-lo permanentemente ou, em última instância, em profaná-lo através da desfiguração podem alterar profundamente o sentimento de identidade pessoal e social. Daí a necessidade de, apesar de tudo, manter certa ordem expressiva através da conservação do rosto, em que se conserva uma certa imagem corporal de si, à qual o indivíduo e o mundo que o cerca se vão conformando. Conscientes do risco que é perder a face, os adeptos às modificações corporais extremas preferem guardar o rosto, deixando-o intocável ou com modificações provisórias.

Dark, no entanto, apresentava implantes de “chifres” na testa e, em meados de 2013, decidiu removê-los por considerar que voltou a ser visto como uma pessoa comum e despercebida na multidão pelos outros e pela sociedade que se acostumou com sua imagem diferenciada, apesar de as marcas também estarem em seu rosto. Ou seja, as interações sociais, discutidas a seguir, trouxeram a ele algo inesperado: a aceitação social.

Em consonância com Le Breton (2003), acredito que esse tipo de aceitação de um corpo que, até então, causava estranhamento social e sentimento de repulsa ocorre porque há socialmente uma constante mudança no mundo, tornando-o diferente, efêmero, e rapidamente tudo fica igual e obsoleto. Já para os adeptos às modificações corporais extremas, essas mudanças velozes também trazem um sentimento de efemeridade e os deixam ansiosos por novidades para voltar a chocar, transmitir concepções, contestar, como defende T. Angel, ou simplesmente chamar a atenção:

[...] o corpo entra em cena em sua materialidade. A incorporação da arte como ato inscrito no efêmero do momento, inserido em um ritualismo combinado ou improvisado segundo as interações dos participantes, contesta os funcionamentos sociais, culturais ou políticos por um engajamento pessoal imediato. As modificações corporais extremas oscilam de acordo com os adeptos e suas *performances*, entre o ataque direto à carne por um exercício cruel de si, ou a conduta simbólica de uma vontade de perturbar, de romper com o instituído. (LE BRETON, 2003, p. 46).

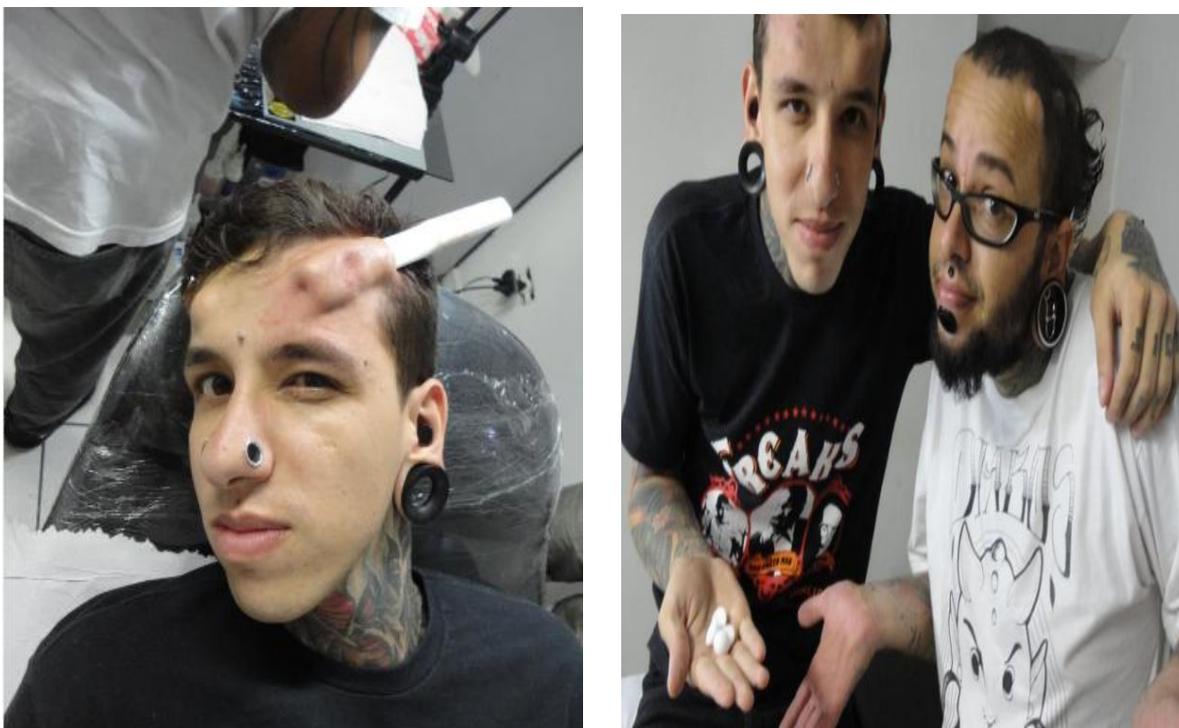
Por meio da remoção dos implantes presentes no rosto de Dark, há também um desejo de ruptura com o *self* habitual e de assunção social de uma nova identidade pessoal³⁶, apesar de ela já ser diferente da esperada.

T. Angel, em sua página na *internet* (<http://FRRRKguys.com>), entrevistou Dark para entender o motivo da remoção dos implantes:

O que me motivou a removê-los foi o mesmo que me motivou a colocá-los: a metamorfose, a evolução física e mental. Me vejo hoje atrás de coisas novas, tenho comigo que já vivenciei tudo com “eles” estou em busca de coisas novas [...]

³⁶ Conjunto de representações, sentimentos e aspirações que a pessoa desenvolve acerca de si própria em um dado contexto sociocultural e em relação aos outros.

Figura 15 – Remoção dos implantes da testa do Dark.



Registro fotográfico do acervo de T. Angel e disponível <<http://FRRRKguys.com>> e acessada em 27 de julho de 2013.

Esse relato aponta para uma vontade de retomar o choque que seu corpo modificado ao extremo causava socialmente ao outro. Há uma necessidade, não apenas de Dark, mas dos adeptos, em não passar despercebido na multidão. Eles querem também chamar a atenção, chocar pela aparência.

Apesar de na *Hurt Fest* ter sido possível visualizar interações sociais entre adeptos e não adeptos às modificações corporais extremas, pareceu-me, em campo, que esse espaço favorecia interações bem-sucedidas, pois acima de tudo era um momento de encontro entre essas pessoas. E ficou a dúvida: teria sido esse corpo tido como desviante inicialmente aceito socialmente?

Para responder a essa questão, era necessário observar esse corpo modificado ao extremo em outros ambientes, em ambientes urbanos e em interação face a face com os demais sujeitos sociais para verificar sua reação a essa nova forma de constituir o corpo.

4.2.2 As interações sociais

De acordo com Ferreira (2008, p. 120), quando o indivíduo assume a pele como órgão mais social do corpo enquanto superfície de articulação entre o *self* e a sociedade, o desejo de mudar a pele, de construir e instituir uma nova derme manifesto na concretização de um projeto de modificação corporal extrema acompanhará também uma nova forma de se relacionar com o outro e com a sociedade.

A vontade por uma individuação passa a ser mais forte do que qualquer outro olhar avaliativo e de estranheza. A necessidade de ser um indivíduo único no mundo torna-se o norte principal dessa contemporaneidade, e as modificações corporais extremas, à sua maneira, possibilitam isso para os adeptos da prática:

Os corpos modificados ao extremo mostram à sociedade que existe uma infinidade de possibilidades de se relacionar com o belo. Que as pessoas podem ser felizes sem seguir os padrões majoritários... Que as revistas de moda mentem, que a igreja mente, que as novelas mentem e que a maioria dessas empresas todas tentam te vender a ideia absurda de que você é feio. As modificações extremas nos ensinam que a diversidade é uma das coisas mais incríveis do universo e que só existimos por conta dessas relações entre seres plurais. (T. Angel).

Novas formas de sociabilidade (propensão para conviver em sociedade, característica natural do ser humano) se desenvolvem e acompanham os paradigmas emergentes, sendo que essa coexistência, mais ou menos tensa, entre diferentes configurações de valores – modificados ao extremo e demais sujeitos sociais – é uma das marcas atuais da vida na sociedade moderna.

Criam-se ambiguidades por meio das interpretações, pelo olhar do outro, para essa nova configuração, cujo primeiro impacto é avaliar os adeptos tentando enquadrá-los em padrões já existentes e pré-concebidos, muitas vezes, pelo modelo de corpo disseminado socialmente.

Mas existem várias maneiras de lidar com essa ambiguidade existente advindas das interações sociais que apresenta, de um lado, os adeptos às modificações corporais extremas e, de outro, as demais pessoas que apresentam padrões corporais valorizados e

estimulados socialmente. Dentre essas várias maneiras podem estar a aceitação vigorosa dos adeptos, podendo essa aceitação ser provisória ou definitiva, com um convívio harmônico, ou, ainda, a estranheza.

Ao conversar com T. Angel sobre a aceitação social das pessoas modificadas ao extremo, ele se posicionou da seguinte forma:

A sociedade não gosta de quem a enfrenta, ela tenta comê-los. Acho que já estive várias vezes sendo mastigado por ela, mas não fui devorado ainda. Talvez eu seja indigesto, rs. Já fiquei um bom tempo sem conseguir emprego por conta das modificações. Algumas empresas deixavam claro que esse era o problema e outras enfeitavam dizendo que eu não tinha o perfil da empresa. Foi um momento muito ruim da minha vida, muito triste. Eu entendia que estavam pedindo para que eu deixasse de ser eu, isso não se pede, pra ninguém. Não percebo se o entorno fica me olhando estranho. Sei que isso acontece, pois meus amigos contam que as pessoas olham. Eu só percebo quando o assédio é gritante e direto. Eu entendo que certas coisas - sei lá, implantes, por exemplo - causem curiosidades, mas acho bem primário (infantil) o grau que temos para lidar com esse “corpo estranho”. Acho que dá pra conhecer aquilo que não conhecemos, sem ser necessariamente indelicado, agressivo ou patético. Eu me sinto extremamente feliz por estar fora dos padrões da sociedade, cada vez mais inclusive.

A partir desse relato, observei que em contextos sociais que, muitas vezes por definição, são altamente organizados disciplinarmente e em que se espera que os corpos sejam dóceis e regulados, dentro da norma/padrão estabelecida, modificar deliberadamente o corpo passou a corresponder a um ato de resistência simbólica e de emancipação pessoal contra os processos de normatização do eu, característicos de sociedades conservadoras.

A percepção das modificações pelo outro tende a persistir como sinônimo de autodestruição, patologia psíquica, marginalidade e desvio, mas para os adeptos representa ato de contestação social. Os adeptos às modificações corporais extremas são contra a normatividade corporal vigente na sociedade, à medida que não se conformam a tal corporeidade modal. É um circuito, portanto, que se constitui enquanto espaço social de reconhecimento, legitimação e despatologização social de um comportamento que, apesar de toda a visibilidade e difusão social que ultimamente tem tido, não deixou de ser simbolicamente patologizado e socialmente sancionado como desviante.

Mas percebi que essas pessoas, mais do que marcar performaticamente a sua existência pessoal perante o ordenamento social e político, demarcam um espaço alternativo de existência social.

Percebi, também, a partir das observações realizadas e até mesmo no constante relato dos adeptos às modificações corporais extremas, uma busca pelo corpo que julgam perfeito esteticamente. Assim, há duas formas de conceber esse corpo dito perfeito: uma social, com seus padrões estabelecidos, e outra apresentada pelos adeptos. Quando a entrevista com T. Angel versou sobre os modelos de corpos disseminados socialmente, ele foi categórico: “[...] há um modelo de corpo ideal disseminado socialmente. Tem que ser branco, magro, heterossexual e cristão. Coisa de Ariano [...]”.

A esse respeito – a busca constante pela perfeição corporal –, recorri a leituras sobre a ideia de narcisismo para tentar compreender essa insatisfação corporal. Na história, Narciso foi devorado pelo amor a si próprio. Personagem da mitologia grega, Narciso foi um jovem belo que rejeitou a Ninfa Eco, que desesperadamente o desejava. Como punição, foi amaldiçoado de forma a apaixonar-se incontrolavelmente por sua própria imagem refletida na água. Incapaz de levar a termos sua paixão, Narciso suicidou-se por afogamento.

Freud (1996) acreditava que um nível de narcisismo, amor por si próprio, constitui uma parte de todas as pessoas desde o nascimento. O narcisismo, em psicanálise, também é tido como uma patologia e representa um modo particular de relação com a sexualidade, sendo também um protetor positivo do psiquismo, da personalidade e um integrador da imagem corporal, investindo no corpo e lhe dando as proporções, dimensões e a possibilidade de uma identidade do eu. O narcisismo fornece a integração de uma figura positiva e diferenciada do outro.

Seria um estado de amor por si mesmo e, no caso dos adeptos às modificações corporais extremas, ousaria dizer que esse amor pode chegar a uma nova categoria, à perversão, a partir da constituição e da busca constante por uma imagem de si unificada e perfeita. Freud (1996) declara que o narcisismo é uma fase intermediária entre o autoerotismo e o amor objetal, causando no indivíduo uma sensação de possuidor de toda perfeição e valor.

O narcisista, assim como os adeptos às modificações corporais extremas, assume um processo pelo qual a imagem do seu corpo próprio e a sua autoimagem se identificam

de tal forma que passa a ser a imagem que ele representa. Implica o reconhecimento do eu a partir da imagem do corpo próprio investida pelo outro. As características narcisistas também envolvem a sexualização do eu e sua erotização, ambas presentes nas falas e nos olhares das pessoas adeptas e não adeptas às modificações corporais na *Hurt Fest*, como citado anteriormente. Segundo Elia (1995, p. 128), o termo “sexualidade” na psicanálise é usado para:

[...] expressar que nenhum sujeito, e nenhum fenômeno do sujeito, escapa às incidências do sexual, como tal articulado por Freud ao desejo inconsciente. E o caráter não-todo do sexual em Freud visa precisamente a expressar a impossibilidade de que a incidência do sexual recubra a totalidade da subjetividade, lhe seja co-extensiva.

É importante ressaltar que esse corpo amado quase que de forma narcísica é um incentivo, talvez exagerado, ao culto ao corpo perfeito. Há uma necessidade, entre os adeptos, de não serem ignorados, o que pode ser analisado pela atitude de Dark em retirar os “chifres” de sua face e buscar por novidades que o tragam de volta para a percepção social como alguém diferente:

Em 2005 quando os coloquei era impossível passar despercebido, andar de metrô era uma loucura, hoje é tão normal que passa despercebido, como tem que ser. Ainda não pensei em nada de concreto para substituir os implantes, já pensei em colocar transdermal ou em até recolocar umas barras, mas nada certo. Por enquanto quero me ver sem nada e viver essa nova escolha. (Dark).

Se todos têm um tom de narcisismo desde o nascimento, segundo Freud (1996), os adeptos às modificações corporais extremas poderiam ter um narcisismo exacerbado, que dificultaria uma vida satisfatória e dentro do esperado para o convívio social e para a manutenção de interações entre os não adeptos; como se fosse uma patologia ou um estado patológico.

Ao considerar que os adeptos às modificações corporais extremas também possuem características narcisistas, como compreender que eles teriam uma atitude agressiva em

relação ao seu próprio corpo já que a resolução do narcisismo seria realizada pelo interesse e amor em proteger-se interna e externamente?

O olhar do outro produz no adepto sua identidade por reflexo. Por meio do olhar do outro, o indivíduo sabe quem ele é, e nesse jogo narcisista se constitui a partir de fora. E é por meio desse olhar, muitas vezes avaliativo, que as interações sociais ocorrem distinguindo os adeptos das demais pessoas até de forma estigmatizante.

É interessante observar que para o indivíduo se reconhecer como ser único é preciso que haja comparação com algum semelhante que possivelmente é também alguém tão único como ele. Mas, por maior que seja a influência do meio social no qual se está inserido, é a própria pessoa que tem a decisão final sobre si. É a própria pessoa que decide, mesmo inconscientemente, se irá deixar-se influenciar ou não; do mesmo modo, quais interferências do meio irá aceitar.

Assim, observei em relatos de pessoas que praticam modificações corporais extremas, nas entrevistas, observações ou nos vastos documentos consultados, que sofrem críticas, em suma, relacionados à estética corporal assumida, comparando suas atitudes a distúrbios mentais, à profanação de corpos, a insatisfações e um ódio de si e do outro. No relato abaixo, Dark afirma:

Quando iniciei as modificações corporais fui discriminado e visto como pertencente a seitas demoníacas, por causa dos chifres que tenho na testa. Pessoas, especialmente senhoras, me paravam na rua para rezar e segundo elas: tirar espíritos maus de mim.

Ou seja, gosto se discute, se classifica e se distingue pessoas nos termos de Bourdieu (2007). Também aproxima e afasta aqueles que experimentam essas intervenções. Ao perguntar a T. Angel se ele também já se sentiu ou se já foi discriminado por causa de seu corpo, inclusive com relação ao mundo profissional, ele relatou:

Já, como eu disse no episódio em que eu não conseguia me recolocar no mercado de trabalho em 2006. Eu tinha know-how, eu tinha currículo, eu tinha competência e nas dinâmicas eu via pessoas que tinham um

português assustador e que eram aprovadas, enquanto eu não. Menciono o problema com o português, pois eram vagas para central de atendimento, ou seja, saber falar bem é o mínimo. Supostamente deveria ser, rs. Tive os problemas em casa também, foram exemplos de preconceito e talvez os mais complicados de se enfrentar... Quando eu era adolescente e comecei a me modificar, sentia que as pessoas não sentavam ao meu lado no ônibus... Tinha as beatas que passavam por mim e se benziam... Nessas aventuras eu descobri que o ser humano é desprezível em algumas situações.

As modificações que se introduzem no corpo do indivíduo transformam não apenas a forma como ele se percebe, mas também como os outros o veem. A visibilidade corporal que a pele tem como zona privilegiada de confluência do olhar próprio e do olhar do outro confere-lhe um lugar destacado, quer na descoberta e na produção de si próprio, quer na representação de si para os outros.

“A pele é assumida como superfície de comunicação e de partilha simbólica é por excelência o lugar privilegiado de abertura ao mundo, aos outros.” (FERREIRA, 2008, p. 115). Acrescento: à sociedade.

Na gênese das modificações corporais extremas, portanto, existe um projeto de individuação do ser, ou seja, de realização e expressão do indivíduo como pessoa autônoma e única, concretizado em uma sucessão de atos voluntários e refletidos de perfurações, marcações, implantes, entre outros, que visam à estetização do corpo, em grande medida orientados no sentido da autenticidade: através das modificações corporais extremas, o adepto pretende expressar em seu corpo a veracidade do seu ser.

O projeto dos adeptos às modificações corporais extremas é expresso em conceitos, palavras, categorias que pressupõem a existência do outro. Mas, sobretudo, o projeto é o instrumento básico de negociação da realidade com o outro, assim ele existe, fundamentalmente, como meio de comunicação, como maneira de se expressar e de articular interesses, objetivos, sentimentos e aspirações para o mundo.

Para o outro que observa e convive com adeptos às modificações corporais extremas, a natureza invasiva associada à encarnação de implantes, *piercings*, tatuagens, escarificações, entre outros, convoca um valor simbólico de rebeldia e afronta os olhares avaliativos e muitas vezes conservadores.

Mas para os adeptos, esse é um projeto estético, contestatório e por que não dizer de valentia, concedido pela coragem que existe no ato de marcar o corpo ao extremo. Não só pela dor que evoca, mas também pelo fato de reverter em um projeto que, ao transgredir as normas que habitualmente orientam a produção do corpo contemporâneo, expõe o respectivo adepto a interações sociais que podem evocar insultos, desconfiança e situações de discriminação social.

Ao perguntar a T. Angel se ele busca um corpo idealizado com as modificações extremas, ele responde: *“Ao passo que desenho um projeto para alterar determinada parte do meu corpo, sinto que idealizo sim. Não aos moldes tradicionais de se parecer com algo ou com alguém, mas no sentido de projeto, design, etc.”*

Nesse relato, verifico uma incessante estratégia de distinção e singularização identitária, não só de T. Angel, mas dos adeptos às modificações corporais extremas em geral, assumindo-se assim um processo de radicalização onde o espaço “liso/livre” do corpo passa a assumir uma dimensão autoral.

O termo distinção é bastante utilizado por Pierre Bourdieu (2007) em seu livro *Distinção: uma crítica social do julgamento do gosto*. Segundo esse autor na vida cotidiana as pessoas escolhem constantemente entre aquilo que consideram esteticamente prazeroso e aquilo que consideram pura “moda”, ou feio, ou cafona. São essas diferentes escolhas que as pessoas fazem que é distinção, ou seja, escolhas feitas em oposição àquelas feitas por outras pessoas e de outras classes.

O esteticamente admirável ou simbolicamente vulgar, por exemplo, é, tão-somente para os agentes, o socialmente construído pelos capitais acumulados em uma história relativamente autônoma que apreenderam a reconhecer os signos admiráveis ou não. (Bourdieu: 2007). Afirimo, assim, a dependência da disposição estética em relação às condições materiais de existência, legada pelo passado ou transmitida no presente, por meio das condições econômicas e sociais e das escolhas de cada um.

Para Bourdieu o mundo social funciona como um sistema de relações de poder e como um sistema simbólico, em que as distinções de gosto se tornam a base do julgamento social. Assim, o espaço social é hierarquizado pela desigual distribuição de diferentes capitais, e a descrição da sociedade em termos de “espaço social” permite enfatizar a dimensão relacional das posições sociais.

Desse modo, as diferentes formas de capital que permitem estruturar o espaço social e que definem as oportunidades na vida são o capital econômico, o capital cultural, o capital social e o capital simbólico. Para o autor, o mundo social também é lugar de um processo de diferenciação progressiva.

T. Angel, portanto, busca por distinção nos termos de Bourdieu (2007), pois o gosto dele não se limita aos artefatos da cultura legítima, mas abrange todas as dimensões da vida humana que implicam em alguma escolha: vestuário, comida, formas de lazer, opções de consumo, que por sua vez é diferente do comum. O gosto funciona como um sentido de distinção por excelência, permitindo separar e unir pessoas e, conseqüentemente, forjar solidariedades ou constituir divisões grupais de forma universal (tudo é gosto) e invisível.

Para Bourdieu (2007), mesmo as escolhas mais pessoais, desde a preferência por carros até a escolha do parceiro sexual, são na verdade, frutos de “fios invisíveis” que interligam interesses de classes, fração de classe ou, ainda, posições relativas em cada campo das práticas sociais. Esses fios tanto consolidam afinidades e simpatias, que constituem redes de solidariedade objetivamente definidas, como forjam antipatias firmadas pelo preconceito.

De forma aparentemente paradoxal em sociedades complexas e heterogêneas, a multiplicidade de motivações e a própria fragmentação sociocultural produzem quase que uma necessidade por projetos corporais inovadores. No caso das modificações corporais extremas, os projetos trazem a possibilidade de contradição e de conflito, causando com isso repercussões nas interações sociais com os não adeptos, pela imagem extravagante apresentada.

A estética corporal, como apresentação formal do corpo, reúne um conjunto de informações semióticas cuja recepção passa, em grande medida, pelo ato de olhar. Esse olhar não implica apenas a apreensão da realidade captada, mas a respectiva interpretação e valoração, o que inclui operações de atribuição e decifração sobre a realidade objeto do olhar, a partir das quais se estruturam as dinâmicas de diferenciação e de generalização identitária.

Quanto mais a percepção visual compreende traços corporalmente distintivos, mais intensos e incisivos são os processos de diferenciação e categorização que dela decorrem:

Em um contexto de ampla diversificação e rotatividade de recursos, normas e códigos de construção imagética, onde certo inconformismo estético é valorizado, as modificações corporais extremas constituem marcas que demarcam formas visíveis de expressão das diferenças. Não apenas pela originalidade, exotismo ou excesso que são comumente lidos na sua estética, mas também pela marginalidade, insubordinação, coragem e determinação atribuídas à sua ética. (FERREIRA, 2008, p. 137).

Segundo Bourdieu (2007) as preferências e as escolhas, nesse sentido, têm o poder de unir todos aqueles que são o produto de condições objetivas parecidas, distinguindo-os de todos aqueles que, estando fora do campo socialmente instituído das semelhanças, propagam diferenças inevitáveis.

Todas as pessoas vivem em um mundo de interações sociais que as envolvem, ou em contato face a face ou em contato mediado por outros. Acredito que os adeptos às modificações extremas, muitas vezes, têm dificuldades em manter interações com os outros devido à fachada³⁷ apresentada. São as regras do grupo e a definição da situação de interação que determinam quanto sentimento deve-se ter pela fachada do outro e como esses sentimentos devem ser distribuídos pelas fachadas envolvidas (GOFFMAN, 2011, p. 14).

Ao se deparar com o outro que também recebe as mesmas influências, mas é diferente de si, o indivíduo é capaz de perceber suas características particulares, e que essas são, antes de tudo, fruto de suas escolhas. O encontro com aquilo que não sou é que muitas vezes permite a percepção de quem eu sou. Essa reflexão só se torna possível em contato com a diferença (KEMP, 2005).

Com a possibilidade de se comparar com o outro, o indivíduo tem também a possibilidade de avaliar e questionar suas próprias escolhas. É preciso também observar que o outro pode ter uma importância fundamental nas escolhas dos sujeitos, porque, ao negar as escolhas daquele, este torna capaz de valorizar as suas. Há reciprocidade nesse sentido, porque o indivíduo fora do próprio olhar também é visto pelo outro.

O corpo não é apenas uma estrutura que forma o indivíduo, mas aquele capaz de interagir com o outro. É por meio do corpo que as ideias, assim como as emoções, transparecem. Segundo Le Breton (2006), “o corpo tornou-se a prótese de um eu

³⁷ O termo “fachada” pode ser definido como o valor social positivo que uma pessoa efetivamente reivindica para si mesma através da linha que os outros pressupõem que ela assumiu durante uma interação (GOFFMAN, 2011, p. 13).

eternamente em busca de uma encarnação provisória para garantir um vestígio significativo de si”. A interioridade do sujeito é um constante esforço de exterioridade, é preciso se colocar fora de si para tornar-se si mesmo.

A partir dessas considerações, tornou-se necessário observar interações entre adeptos e não adeptos em ambientes sociais comuns e não em festas ou eventos de encontro entre essas pessoas, para entender como ocorrem essas interações e qual seria seu efeito social. Assim, selecionei a cidade São Paulo capital, por ser o local de moradia da maioria dos adeptos às modificações corporais extremas com que tive contato durante as entrevistas de campo. Cheguei à cidade em junho de 2013 e, acompanhada por adeptos que estavam na *Hurt Fest*, fui caminhar pela Avenida Paulista, por ser um lugar na cidade de São Paulo com grande concentração de pessoas, como informado por “Japa”.

Além da Avenida Paulista, frequentamos algumas lojas e restaurantes com o intuito de observar a reação, os olhares e o comportamento do outro em relação a essa nova estética visualizada.

Em público ou em interações sociais, os adeptos pretendiam, antes de mais nada, causar impressão, fazer-se ressaltar, pôr-se em relevo, abandonar a fachada que os fazia ser qualquer um igual aos demais, para, assim, assumir uma outra fachada que os tornaria alguém em concreto, cuja presença em excesso no mundo poderia desencadear sentimentos de fascínio ou cumplicidade, curiosidade ou interrogação, suspeição ou rejeição, inquietude ou temor, estranheza ou repugnância, advertência ou até agressão (verbal ou física), mas nunca indiferença.

Por um instante, parecia que eu não visualizaria interações sociais devido a essa pretensão dos adeptos ou visualizaria interações malsucedidas. No entanto, eles se portaram normalmente caminhando, perguntando o valor dos objetos nas lojas, conversando uns com os outros e com as demais pessoas, etc.

Algumas pessoas olhavam rindo, apontando para eles, mas respondiam às perguntas realizadas, porém havia um aparente desconforto em olhar para esses corpos modificados ao extremo. Eles se diferenciavam na multidão e entre as outras pessoas.

Parecia que a linha assumida pelos adeptos durante as interações era diferente da expressada por seu corpo e esperada pelas demais pessoas. Ou seja, a estranheza que poderia ser causada pelas modificações corporais nos outros diminuía durante as interações devido à falta de um comportamento, a atitudes ou linha de pensamento difusa em relação

ao corpo apresentado. Algumas pessoas, no primeiro contato, agiam com avaliações interpretativas que desqualificavam os adeptos (como se eles tivessem distúrbios mentais ou pertencessem a um grupo/tribo específica), mas que em interação passavam a ser mais complacentes.

Segundo Goffman (2011, p. 15), esse tipo de situação ocorre nas interações, pois as demais pessoas provavelmente não tinham consciência do caráter de muitos dos atributos apresentados pelos adeptos até que eles agissem, perceptivelmente, de uma forma que os desabonasse. Nesse momento, todos se tornam conscientes desses atributos e pressupõem que os adeptos, deliberadamente, deram uma falsa impressão de possuí-los.

Estariam os adeptos, nos termos de Goffman (2011), com uma fachada errada? Uma pessoa está com a fachada errada quando, de alguma forma, traz alguma informação sobre seu valor social que não pode ser integrada, mesmo com esforço, com a linha que está sendo mantida por ela. Nas interações observadas *in loco*, parecia que os adeptos estavam fora da linha esperada pelos outros, pois não tinham uma linha pronta para o tipo de fachada apresentada e esperada pelos outros.

Mas, em contrapartida, para os adeptos, eles estavam com a linha certa, pois estavam firmes e sentindo que podiam manter a cabeça erguida, apresentando-se abertamente aos outros. De acordo com Goffman (2011, p. 16), essas situações de interpretações de fachadas e linhas entre os adeptos e as demais pessoas ocorrem porque os adeptos sentem certa segurança e certo alívio com sua autenticidade, e também podem ocorrer quando os outros sentem que os adeptos estão com a linha errada.

Alguns adeptos relataram que durante algumas interações, principalmente em lojas de roupas, se sentiram envergonhados, inferiores, bizarros para os outros e pensativos em relação ao que poderia acontecer com sua reputação a partir de tal interpretação social.

Assim, eles relataram que, antes de sua aparição social ou diante de determinadas figuras, geralmente costumam fazer um trabalho prévio de tradução da percepção que pode ser dada a seu corpo e às eventuais tensões que dali podem decorrer. Com o resultado dessa tradução, os adeptos ou formularão o seu projeto de ação adaptando seus atos de vontade aos limites das possibilidades que lhes vão sendo socialmente oferecidas ou dissimularão sua imagem corporal, criando provisoriamente uma fachada conforme a identidade atribuída pelo outro, remetendo o *self* para regiões de bastidores ou zonas

socialmente neutras, correspondentes a espaços de passagem entre as várias esferas sociais por que circulam (FERREIRA, 2008, p. 257).

Dessa forma, quando se apresenta diante dos outros, qualquer indivíduo procura oferecer aos observadores uma impressão idealizada de conformidade aos padrões estabelecidos e reconhecidos pela sociedade, reforçando assim a norma disseminada, diferentemente dos indivíduos modificados corporalmente ao extremo, que assumem um corpo incompatível com o papel social que outrora era destinado a ele.

Ao perguntar a T. Angel sobre como ele se sentiu com essa inserção social cujo intuito era ser visto pelos outros e avaliado, ele, além de afirmar que não concede tanta importância à avaliação do outro, disse que não quer participar da sociedade:

Sinceramente nunca me senti inserido socialmente e digo isso não só por ter modificações extremas. Sabendo como essa sociedade se mostra doente, eu me sinto um sortudo por não me sentir parte dela. Estou fora do jogo e estou muito bem obrigado!

Entendo desse posicionamento uma autoexclusão social voluntária e involuntária de T. Angel, quase uma desculpa por se sentir discriminado. Além disso, percebi nos adeptos que eles se sentiram mal, em alguns momentos, porque esperavam que as interações com o outro apoiassem esse eu diferenciado apresentado, pois eles se sentem emocionalmente ligados a esse eu que agora se encontrava ameaçado.

Houve uma falta de apoio apreciativo em algumas interações, pois algumas pessoas se chocaram e momentaneamente incapacitaram os adeptos como participantes das interações. As pessoas não sabiam ao certo como agir. Parecia que estavam diante de pessoas fantasiadas e que, a qualquer momento, iria aparecer uma câmera para gravar uma cena de ficção com eles.

Talvez por isso verifiquei que algumas vezes os adeptos sentiram que estavam em exibição quando em contato com os ditos normais, passando a agir de forma performática para não serem discriminados. Esse tipo de “exibição” também, de certa forma, os agrada, pois todos os olhares estão voltados para eles.

Assim, presenciei um desconforto tanto nos adeptos quanto nos outros, mas com uma tensão nos adeptos por gerirem sua visibilidade corporal modificada que, muitas vezes, acaba por gerir estratégias de encobrimento da sua fachada (GOFFMAN, 2002).

Por esse motivo, pode ser que muitos adeptos relataram, durante as observações, que, por ficarem constrangidos com os olhares avaliativos dos outros durante as interações, preferem se isolar ou manter contatos apenas com outros adeptos para não parecerem personagens irreais durante as interações. Isso acontece nos encontros marcados por eles em lugares específicos, como o caso apresentado aqui, da *Hurt Fest*, que reflete as situações de encontros particulares entre os adeptos que compartilham dos mesmos valores, crenças e espaços.

A esse respeito, Goffman (2011, p. 18) afirma que, seja como for, apesar de a fachada social ser a posse mais pessoal do adepto e o centro de sua segurança e de seu prazer, ela é apenas um empréstimo da sociedade. Atributos aprovados ou reprovados e sua relação com a fachada fazem de cada homem seu próprio carcereiro; esta é uma coerção social fundamental, ainda que os homens possam gostar de suas celas.

Ressalto que, para essas pessoas, a sua dignidade passa por ver a sua diferença pessoal firmada e reconhecida na esfera pública, onde supõem ser apreciados pela sua diferença radical, sendo reconhecidos na sua distintividade pessoal e exigindo, simultaneamente, igual tratamento social e respeito.

A opção pela modificação corporal extrema vislumbra uma forma de exteriorização e certificação de uma subjetividade construída na base de um sentimento de diferença que vai se radicalizando. O acentuado desejo pela diferença radical expresso através das modificações extremas é firmado em uma construção subjetiva dos adeptos como sujeitos excêntricos, que não se resignam ao estatuto impessoal e universalista do ser, mas que procuram aceder ao estatuto de individuação (ser eu próprio), tentando fazer-se reconhecer e respeitar como pessoa singular (diferente dos outros).

Com a efetivação de interações sociais entre os adeptos às modificações corporais extremas e as demais pessoas em ambientes de trabalho, familiar e de lazer, muitas vezes, estabelece-se um estado em que todos temporariamente aceitam a linha de todos os outros. Esse tipo de aceitação mútua parece ser uma característica estrutural básica das interações, especialmente nas interações face a face. Normalmente é uma aceitação “prática” e não “real”, pois ela tende a ser baseada não em um acordo de avaliações sinceras expressas

candidamente, mas, sim, em uma disposição a oferecer juízos da boca para fora, com os quais os participantes concordam realmente.

Além disso, os adeptos às modificações corporais extremas contam que, em certos limites, as pessoas normais, com as quais têm interações sociais, aos poucos se tornam menos evasivas em relação às suas modificações, de tal maneira que a rotina diária pode desenvolver um sentimento de normalização dessas imagens. Esse pode ser o ponto em que as modificações consideradas desvios e que levam ao estigma, com o tempo e com o contato social com o outro, podem tornar-se normas. É o caso da tatuagem e dos *piercings*, que por muitos são considerados modificações aceitas e não mais extremas.

A mesma forma de interação social observada em São Paulo foi realizada em Belo Horizonte, no mês de outubro de 2013, local do evento da *Hurt Fest*, acompanhado em sua íntegra em 2012, e de moradia dos demais adeptos com que se teve contato. Na capital mineira, o centro da cidade foi a região escolhida. O intuito de mais essa viagem foi observar mais interações sociais, pois nas interações estabelecidas na Avenida Paulista, apesar de os olhares do outro algumas vezes ridicularizam os adeptos, com risadas, desaprovação e certo descrédito, houve aceitação a essa nova configuração corporal.

Em Belo Horizonte, observei olhares de estranhamento por parte de algumas pessoas que aparentemente estavam de passagem por esses espaços (centro da cidade, perto de lojas e shoppings), pois os corpos visualizados, além de diferentes dos ostentados nas ruas, eram diversos da realidade dessas pessoas. Nesse momento, não interferei nas interações nem questioneei esses olhares diferenciados, apenas observei diretamente as situações. Em nenhum momento percebi indiferença no olhar do outro (donos de lojas, trabalhadores de salão de beleza, vendedores e transeuntes): ser mais um na multidão, como ocorre com a maioria das pessoas corporalmente parecidas.

Sendo a diferença um sentimento subjetivo, a individualidade não deixa de constituir um valor vivido por referência a um modo de vida. Não se deve confundir individualidade com individualismo, muito menos com isolamento, à medida que se trata de uma construção cujo significado é produzido em interações sociais. A diferença sentida relativamente a si próprio não existe senão por via da colocação do indivíduo perante o outro, do qual resultam sentimentos de diferenciação e identificação (FERREIRA, 2008, p. 140).

Apesar de alguns olhares de estranhamento, considero que a aceitação dos adeptos foi positiva e as interações face a face ocorreram de forma satisfatória, já que se tratava da apresentação de um corpo diferente do habitual. Tal fato pode ter ocorrido devido a essas cidades (São Paulo e Belo Horizonte) ostentarem muitos adeptos em suas ruas, nas quais o convívio fica mais intenso, possibilitando interações bem-sucedidas. Mas, por outro lado, não posso considerar apenas essas interações observadas e que foram bem-sucedidas; o adepto às modificações corporais extremas pode se encontrar em muitas interações sociais diferentes e com ameaças à sua fachada.

Se o adepto quiser lidar bem consigo mesmo e com os outros em todas as contingências encontradas nas interações, ele terá que possuir um repertório de salvamento da sua fachada para cada uma das possíveis interações não bem-sucedidas, pois na maioria delas existirão pessoas que nunca visualizaram tais corpos e os considerarão no mínimo bizarros.

Essas ameaças às interações bem-sucedidas podem levar os adeptos a entrar em um processo de evitação das ameaças à sua fachada – a evitar interações onde elas possam ocorrer, praticamente um isolamento, já que a estranheza é presente nesse tipo de interação, ainda mais entre pessoas que desconhecem tais práticas. A dinâmica de distintividade está estreitamente ligada à construção recíproca da alteridade.

É como se os adeptos às modificações corporais extremas pertencessem a um novo movimento de contracultura (buscam ser diferentes do ideal social escapando das concepções sociais de beleza, estética e de moda). É fazer parte de uma cultura, mas não se ver pertencente a ela, desempenhando papéis inovadores, libertadores, corajosos e autênticos em uma sociedade muitas vezes conservadora, formadora de opiniões que são cristalizadas como verdadeiras. O que se observa nas pessoas modificadas ao extremo é que constituem uma rede, grupos de afinidades e de interesses, laços de vizinhança que também estruturam e ditam modelos à sociedade.

Os projetos de modificação corporal extrema correspondem, de fato, à expressão de novas exigências sociais que tomam a forma de desejos pessoais atualmente em expansão social: ser eu próprio, ser diferente, ultrapassar limites, realizar-se pessoalmente, afirmar-se como pessoa.

Em suma, expressar a idiossincrasia pessoal do ser modificado é distinguir-se radicalmente dos outros, suportando expressivamente uma identidade pessoal que intenta perpassar autenticidade e singularidade.

Não só cada corpo é um suporte morfológicamente diferente, susceptível de lançar diferentes lastros de sentido, como cada espaço corporal é susceptível de ter uma semântica diferente, a qual poderá repercutir numa mesma imagem com distintas cargas simbólicas.

Dotadas as modificações corporais não apenas de uma longa história que as marginaliza simbólica e socialmente, mas também de características que as particularizam no conjunto dos recursos estéticos potencialmente mobilizáveis na construção de um visual, o seu uso perdura a suscitar controvérsia e a acarretar efeitos discriminatórios e estigmáticos nas interações sociais cotidianas de seus adeptos.

Apesar dos possíveis sucessos nas interações sociais observadas em São Paulo e Belo Horizonte, há índices de recusa pelo outro que denotam a legitimidade social controversa que as marcas corporais continuam a ter, mais ainda na sua versão de aplicação múltipla.

As observações nas duas cidades proporcionaram uma visão de mundo para a pesquisa a partir dos olhares observados de não adeptos, que não fazem parte desses universos sociais. Tanto em São Paulo quanto em Belo Horizonte, percebi que as pessoas modificadas ao extremo não chamam, com tanta ênfase como eu esperava, a atenção da população no sentido de serem discriminadas nas interações.

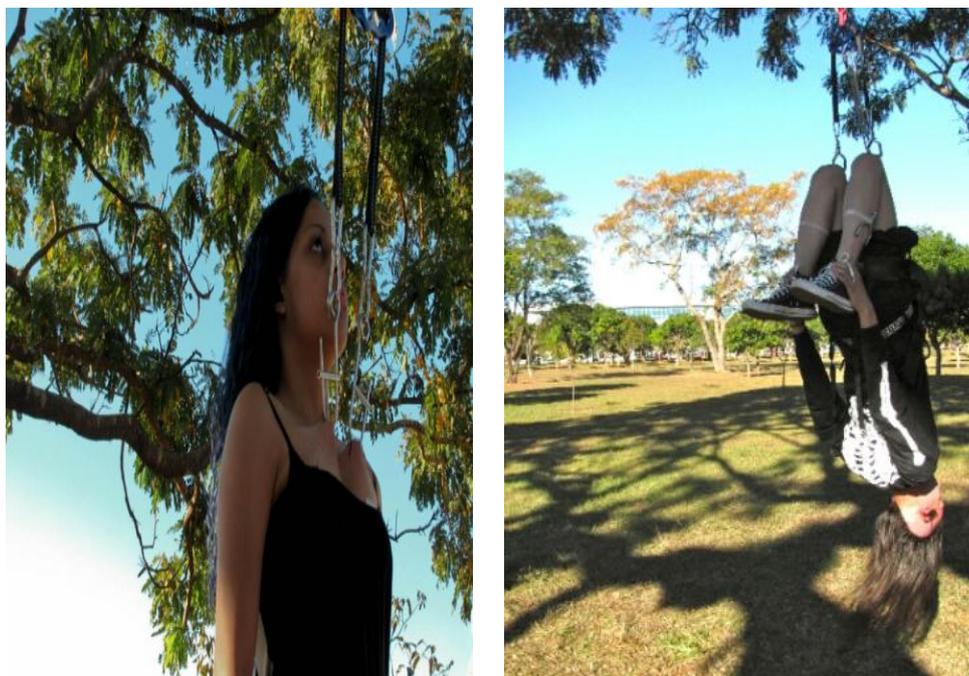
Apesar do atual entusiasmo, visibilidade, curiosidade, interesse e até fascínio social pelas modificações corporais extremas, não se está a falar de um fenômeno de massas, sequer de uma aceitação consensual. Embora os adeptos já não detenham o estatuto outrora marginal, como observado em São Paulo e em Belo Horizonte, a utilização de recursos para modificar o corpo ainda causa recusa social.

Na mesma medida em que fascina, também repele muita gente, como visto em uma observação realizada em Brasília, minha cidade de moradia, no mês de setembro de 2013. Fiquei sabendo que haveria um encontro de adeptos e atos de suspensão corporal pela página na internet de T. Angel. Até então, acreditava que Brasília, diferentemente de São Paulo e Belo Horizonte, tinha poucos adeptos.

Assim, a capital do País recebeu no Parque da Cidade o *Suspension Day*, com a presença de adeptos às modificações corporais extremas de várias cidades do País,

inclusive de Brasília. O evento ocorreu dentro do Parque entre as demais pessoas que o frequentam diariamente para encontros e principalmente para a prática de atividades físicas. A seguir, algumas imagens desse evento:

Figura 16 – Suspensões realizadas no evento *Suspension Day em Brasília*.



Registro fotográfico realizado pela pesquisadora e disponível em <<http://FRRRKguys.com>>.

Foi um evento considerado pelos organizadores pequeno, tranquilo, e foi realizado a céu aberto. Em Brasília, diferentemente de nas outras duas cidades visitadas, os olhares de estranhamento e desconforto foram visíveis, frequentes e presentes nas interações, talvez devido à pequena quantidade de adeptos na cidade. Nesse evento, um senhor, que não quis se identificar, que praticava atividade física no Parque (caminhada) e passava próximo ao local onde eram realizadas as suspensões afirmou, com um tom de voz alto:

Essas pessoas são loucas, têm distúrbios emocionais. Por que eu tenho que conviver com isso? Por que eu tenho que ver isso? Por que estão me obrigando a isso? A ter que conviver com esse tipo de gente aqui no Parque, local de encontros, descontração e prática de atividades físicas?

É percebida dessa forma que a reprodução moral, ou seja, a transmissão dos valores, virtudes e competências, maneira de ver o mundo simbólico, serve, invariavelmente, de fundamento à filiação legítima de *habitus* distintos e desiguais, fortalecendo e intensificando a hierarquia do culturalmente aceito ou execrável; do autêntico ou do igual, porque o *habitus*, nos termos de Bourdieu (2007), encontra-se no princípio das afinidades mediadas que coordenam os encontros sociais.

O *habitus* é, com efeito, responsável pelas práticas objetivamente classificáveis, sem, contudo, deixar de ser um sistema de classificação. O mundo social, por seu intermédio, é representado nos espaços ou nas posições ocupadas pelos agentes e é ele que estrutura os estilos de vida no campo simbólico. No *habitus* encontra-se inserida toda a estrutura do sistema de condições ou disposições possíveis, fundamentando as estruturas das diferenças. (BOURDIEU, 2007).

O *habitus* faz uma pessoa ser detentora de um gosto, porque as preferências estão associadas às condições objetivas de existência. As pessoas apreendem os objetos ofertados simbolicamente por meio de esquemas de percepção (citados inicialmente) e de apreciação de seus *habitus*. Por isso, cada pessoa confere significados distintos a suas práticas e há um campo infinito de possibilidades objetivas para as preferências e gostos.

Mesmo assim os adeptos apostam na liberdade, mesmo que condicional, para apresentarem publicamente suas imagens construídas. O comportamento social desses adeptos, sujeitos ao exame público, é muitas vezes inaceitável pelo outro, por ser considerado moralmente inadequado em relação ao corpo público esperado.

Em Brasília, as pessoas perguntavam-se, umas às outras, o porquê de ser tão radical com o cartão de visitas de qualquer ser humano. Mas, mesmo assim, nem todos os atributos apresentados por esse corpo modificado ao extremo foram estigmatizáveis (como a tatuagem e o *piercing*, já popularizados e aceitos socialmente), apenas os incongruentes com os estereótipos criados para os indivíduos socialmente é que causam depreciações.

Nessa ocasião do *Suspension Day em Brasília*, foi constatado que, quanto mais visível é a diferença entre o real apresentado pelo modificado e os atributos determinados pelo social, mais se acentua a problemática do sujeito regido pela força do controle social, no qual o sujeito modificado, ao não ser aceito socialmente, pode assumir uma posição de isolamento da sociedade e passar a ser uma pessoa desacreditada devido a seus atributos. O

adepto passa a ser o diferente, dentro de uma sociedade que exige a semelhança e não reconhece na semelhança a diferença.

Como ocorreu em Brasília, não se pode negar o impacto causado por essa nova estética na sociedade, apesar de o evento ter sido no Parque da Cidade. Esse impacto é forte. Quando os participantes de uma interação social não são adeptos às modificações corporais extremas e não conseguem evitar a ocorrência de um evento que é expressamente incompatível com o juízo de valor mantido por eles, e quando esse evento é do tipo difícil de ignorar (como esse de Brasília, realizado no Parque da Cidade), os participantes provavelmente darão a ele o estatuto autorizado de um incidente, ratificando-o como uma ameaça que merece atenção oficial direta, e procederão de forma a tentar corrigir seus efeitos.

Nesse ponto, de acordo com Goffman (2011, p. 26), um ou mais participantes se encontram em um estado de desequilíbrio ritual e deve-se fazer uma tentativa de reestabelecer um estado ritual satisfatório para eles.

O adepto às modificações corporais extremas, que, para a maioria das pessoas, tem atributos negativos, muitas vezes, considera conveniente começar uma interação social com uma admissão discreta de suas modificações, especialmente com as pessoas que não têm informações sobre ele. Essa estratégia também impede que as outras pessoas façam automaticamente suposições sobre ele que o coloquem em uma posição falsa e de uma clemência dolorosa ou de admoestações constrangedoras.

As interações podem ser vistas como uma forma pela qual os adeptos são forçados, mais do que o normal, a confiar sua autoimagem e fachada à diplomacia e boa conduta dos outros. A vida social é ordenada e não atravancada porque a pessoa voluntariamente fica longe dos lugares em que ela não é desejada e onde poderia ser depreciada. Ela coopera para salvar sua fachada, descobrindo que há muito a ganhar sem nada para arriscar (GOFFMAN, 2011, p. 49).

A disseminação das modificações corporais poderá beneficiar a progressiva expansão de adeptos integrados principalmente pela indústria do *design* corporal, no qual o corpo passa a ser explorado enquanto bem de consumo cuja aplicação é convertida em rito mercantilizado.

O risco de modificar o corpo ao extremo é inerente à travessia que a marcação corporal expressa socialmente. Os projetos de marcação corporal encontram-se ainda

sujeitos a constrangimentos de ordem estética, patentes nos limites de extensão e colocação impostos pela própria zona de gosto do sujeito modificado.

Se, por um lado, há um limite autoimposto na extensão corporal das modificações, a partir do qual os sujeitos começam a achar a excessividade do projeto inestética, por outro, existem também critérios de adequação anatômica das modificações, segundo os quais tais modificações não devem realçar zonas do corpo de que não se goste particularmente, nem por definitivamente, em evidência a naturalidade de zonas corporais. Elas próprias já são dotadas de um elevado valor expressivo em termos da singularização social do indivíduo.

A partir dos depoimentos obtidos em campo, as modificações corporais, muitas vezes, estão ligadas a choques biográficos e a acontecimentos cujas implicações constituem rupturas concretas de laços sociais que resultam na alteração da sua estrutura de relações com os outros, com a introdução de “novos outros” e a reconfiguração das dinâmicas relacionais tidas com “velhos outros”.

T. Angel, por exemplo, teve que produzir, desde a infância, modos de resistência às normativas relativas ao seu estilo de vida, sua relação com as crenças, modos de experienciar o corpo. Durante toda a sua infância e adolescência, teve seu corpo moralizado e disciplinado devido à aprendizagem familiar/religiosa e também pela participação em outros contextos sociais aos quais foi se inserindo ao longo da vida:

Eu não ficava nem sem camisa, sabe. Eu fazia natação e não tomava banho com os outros meninos porque eu tinha vergonha de ficar pelado. E também tinha a coisa de ser gay também. Então como ia ser? Eu voltava molhado embora, eu era besta e tal. Daí, eu fui perder um pouco da vergonha em ter problemas com o corpo foi quando eu comecei a fazer a modificação corporal. As primeiras tatuagens foram me liberando o corpo aos poucos. Eu tatuava as pernas, e daí veio a bermuda que eu passei a usar. Eu tatuei os braços, e daí veio as regatas que também comecei a usar. (T. Angel).

Compreendo assim que as modificações corporais extremas alteram efetivamente os códigos que fundamentam a naturalizada descrição do corpo. Esse sai da relativa indiferença a que está cotidianamente ligado e manifesta-se através de um tipo de ornamentação pouco habitual, inusitada, historicamente erotizada e sob suspeita. Quando

as modificações são publicamente ostentadas, captam a atenção do outro, atraído pela ruptura com os absolutos naturalistas que, hegemonicamente, dominam as atuais construções sociais do corpo e constituem a sua referência normativa.

Em virtude de sua divergência estética, os adeptos continuam a apelar ao olhar e a deter a capacidade simbólica de desconcertar, levando os que com eles se cruzam a realizar a diferença entre o corpo que se vê e o que seria esperado ver. Na distância entre o corpo modificado e o corpo naturalizado, é criado um espaço de confronto simbólico que força o outro a reconhecer e tomar posição perante o corpo que vê, no sentido de reavaliar ou rejeitar o modelo de corporeidade com que se depara.

Nesse aspecto, os projetos de modificações corporais extremas, ao salientarem a relatividade e a arbitrariedade do corpo naturalizado, padronizado segundo as convicções sociais, são objetivamente investidos de um poder disruptivo dos ordenamentos semióticos e morais sobre o carnal. Poder esse que tem subjacente um potencial de revisão, reavaliação e conseqüente flexibilização e alargamento dos modelos de corporeidade que, na esfera social, informam as percepções, expectativas e produções corporais.

É esse poder disruptivo que fundamenta o valor de choque social³⁸ das modificações corporais, o qual será tanto mais elevado quanto maior for a distância entre a gramática de produção e a gramática de percepção, que, em uma espécie de guerrilha semiótica, se confrontam perante o mesmo corpo.

A experiência vivida pelos adeptos, *in loco* durante as interações sociais, demonstra como, apesar da crescente, ainda que reduzida, difusão e legitimidade social de alguns tipos de modificações como as tatuagens e *piercing*, a ação de modificar o corpo continua a ser investida, na sua gramática de produção, de uma aura de inconformismo, de transgressão, de possibilidades legítimas, de utilização decorativa do corpo, de ruptura com as convenções sociais e autoridades que as exercem sobre o corpo.

Em uma sociedade do consumo, que sob a forma de círculos efêmeros tende para a padronização dos visuais, o corpo modificado ao extremo assume o estatuto não apenas de eixo estruturante da construção da diferença individual, como também, simultaneamente, de suporte plástico de resistência social. Isto é, prática que se constrói a partir da

³⁸ Corresponde ao ruído cultural que as modificações provocam na vida social. Trata-se de uma forma de eficácia simbólica produzida em contexto de interação social, que decorre da aura de transgressão e provocação, que, apesar da sua visibilidade acrescida, ainda acompanha estes recursos, é capaz de potencializar reações emocionais no outro modificado, que vão da surpresa, da curiosidade, a desconfiança, medo e até repugnância.

discordância e não identificação com os valores e códigos dominantes, cuja leitura social dominante está associada a estigmas de marginalidade, agressividade e loucura.

Assim, a legitimidade dos adeptos encontra-se na convicção subjetiva de exercerem um direito incondicional de intervenção sobre o seu próprio corpo, o único e precioso bem capitalizável que sentem como verdadeiramente seu, sempre disponível à sua ação e com o qual sempre poderão contar. O corpo dos adeptos às modificações corporais extremas aponta para *performances* de resistência social, como terreno expressivo de divergência e de confrontação com o outro. É também reclamado como suporte de manifestação de existência individual, no sentido de permitir expressar exercícios de reivindicação do poder de si próprio sobre si mesmo.

Os adeptos às modificações corporais extremas encontram no que chamei de contracultura a oportunidade de se fazerem representar socialmente como tal, configurando formas de protagonismo social com linguagens e códigos próprios para se expressarem como sujeitos de si mesmos, para produzirem e manifestarem as suas opiniões e aspirações sobre o mundo. Esses também têm a oportunidade de tomar o corpo como lugar de intervenção social e de protagonismo público, como lugar de exercício da cidadania, no sentido em que sobre o corpo mobiliza-se um conjunto de recursos e procedimentos que expressam reivindicações sociais.

Ainda que a aparição pública de corpos modificados ao extremo tenda a manifestar uma estratégia apolítica em sua intenção, o fato é que o seu valor de choque pode induzir a efeitos de transformação social e cultural no sentido de relativização e alargamento das condições socioculturais de vivência do corpo.

Ao tentar superar as convenções simbólicas que disciplinam a imagem do corpo socialmente, os adeptos às modificações corporais extremas estão a minar as categorias tradicionais, hegemônicas e normativas socialmente reificadas sobre esse modelo de corporeidade, ao mesmo tempo que potencializam a emergência de novos modelos de corporeidade distante da sua forma naturalizada, ao incentivarem a abertura do espaço social para possíveis novas práticas.

Para Ferreira (2008, p. 201), os adeptos podem não confrontar diretamente as ordenações dominantes, mas ao penetrarem no espaço de possibilidades de atuação no corpo desafiam as estruturas simbólicas que, cotidianamente, os tomam. O valor de choque social conferido às modificações corporais por parte de quem as inscreve no seu corpo

torna-se, assim, uma força transformadora, demonstrando como, na experiência da vida diária, ao subverterem-se os lugares cotidianos onde se instalam os mecanismos disciplinares de reprodução e controle corporal, também se pode ameaçar e combater o poder determinista deles.

A reflexividade transformadora está mais direcionada para (por meio do desafio que advém da oposição e confronto) garantir um espaço social para a existência da sua diferença específica – conhecer a diversidade de modelos corporais alternativos e estilos de vida minoritários, desconstruir os estereótipos que sobre esses recaem e, em última instância, tentar o seu reconhecimento social enquanto possibilidade legítima de corpo e de vida.

A capacidade geral de ser limitado por regras morais pode muito bem pertencer ao indivíduo, mas o conjunto particular de regras que o transforma em um ser humano é derivado de requerimentos estabelecidos na organização ritual de interações sociais. E, se uma pessoa ou grupo social em particular parecer ter um caráter único inteiramente próprio, é porque seu conjunto padrão de elementos da natureza humana é instalado e combinado de forma particular. Em vez de muito orgulho, pode haver pouco. Em vez de obedecer a regras, pode haver um grande esforço para quebrá-las com segurança.

Esse pode ser um discurso libertador que enxerga nessas práticas um potencial crítico, mas ao mesmo tempo oprimido pelo olhar social muitas vezes estigmatizante. Não se pode esquecer também das proibições da presença de pessoas modificadas corporalmente em ambiente profissional. Segundo “Japa”,

Há pessoas que não conseguem emprego por conta de uma tatuagem ou piercing. Mesmo se a tatuagem é escondida, quando chega a hora do exame admissional, a pessoa é barrada na contratação, alega-se que o sujeito não tinha o “perfil” da empresa.

Essas situações levam a refletir sobre a forma segundo a qual a sociedade tratou e trata determinados tipos de corpos. A recepção desses corpos alterados indica que uma pessoa que interferiu por vontade própria no corpo perde o caráter e o direito de ser humano. É como se, por ter uma tatuagem ou escarificação, ela estivesse perdendo todos os atributos positivos de um sujeito. São estabelecidas relações entre modificação corporal

extrema e distúrbios mentais e marginalidade, culminando em uma violência que se dá de forma física e psicológica.

A(s) sociedade(s) bane(m) aquilo que é “diferente” ou o que foge a uma regra padrão, muitas vezes de forma violenta e cruel, criando estigmas sociais. Mas quem é igual? O discurso de que somos todos iguais é contraditório. Pode-se ser parecido, mas não igual. Não há um sujeito que seja completamente igual ao outro; são todos diferentes de algum modo, e isso não deveria causar nenhum prejuízo social.

Nas relações entre pais e filhos, também há dificuldades para se aceitar a realização das modificações. Em alguns relatos obtidos durante a pesquisa e citados anteriormente (T. Angel), percebi a não aceitação familiar e os diversos conflitos que as modificações corporais extremas geram dentro do âmbito familiar.

Assim sendo, é necessário que quem faz certas modificações, principalmente as mais visíveis, como os implantes faciais ou a tatuagem no pescoço, mãos e/ou rosto, esteja preparado para fazê-las.

Indubitavelmente, isso exige um amadurecimento de quem as faz. O poder histórico e simbólico de comunicação do corpo e as alterações de paradigmas no tempo e no espaço que ele sofre são grandes. O belo, o feio, a dor e o prazer vão sofrer constantes alterações, e o que é considerado de extrema beleza hoje pode ser repudiado em questão de meses/dias.

Discutir a resistência e o estranhamento causado pela modificação corporal na sociedade contemporânea é, no limite, cair num campo de profunda complexidade, pelo aceleramento das alterações de significados propiciado pela sociedade, e visto o histórico de tentativa de silenciamento e negação dessas práticas, com legitimidade cultural e respeitabilidade como fenômeno social.

Cogitar extinguir ou excluir do convívio social tais pessoas que interferem em seus corpos por vontade própria ou isolá-las é automaticamente querer eliminar um legado histórico que possui validade. O corpo humano é matéria viva em constante transformação e não deveria haver uma hierarquização do que é válido e do que não o é. Por outro lado, representa formas de se relacionar com o sagrado, com o belo e com o próprio *self*.

Da mesma forma, a natureza humana de um conjunto particular de pessoas pode ser especialmente projetada para o tipo especial de empreendimentos de que elas participam, mas ainda assim todas essas pessoas precisam ter dentro delas algo: o equilíbrio de

características necessárias para um participante utilizável em qualquer sistema organizado ritualmente de interação social.

A maneira de enxergar e tentar aceitar o outro ajuda a entender que em nada há uma certeza absoluta, principalmente em termos identitários. Segundo Kemp (2005), o corpo contemporâneo é, igualmente a qualquer outra cultura, construído para e pela sociedade. Vale ressaltar que o meio social recebe ajuda do indivíduo para transformar-se constantemente; é por todos que a sociedade é influenciada e, num processo recíproco, influencia a todos os indivíduos.

Ainda segundo Kemp (2005), o que se controla com as cirurgias eletivas, por exemplo, sejam plásticas de embelezamento ou tendências de um movimento, não é apenas a forma de nosso corpo, mas a experiência dele em relação ao mundo. O ser humano, sem qualquer distinção do meio social em que está inserido, aprofunda suas experiências em relação à percepção acerca do que está ao seu redor. Assim, o corpo passa de simples evidência física da existência do indivíduo para material concreto de seus valores e suas emoções, capaz de produzir sensações e sentimentos.

Desse modo, vale notar que a sociedade está presente nos corpos dos indivíduos, revelando elementos, ora intencionais, ora não, que conduzem às ações. Inserido em um grupo, cada sujeito cria para si um ambiente de segurança e afirmação de sua condição cultural.

CONCLUSÃO

A aversão diante de novas formas de tecnologia é simplesmente o medo, ou o horror, do ignorante, em face do novo, ou é um dos componentes de uma humanidade que nos mantém no limite do nível da civilidade e de decência que ainda existe, e cujo recuo seria um passo a mais para a erradicação da distinção entre o homem e as criaturas inferiores – e, para, além disso, da distinção entre homem e matéria?

Willard Gaylin

Esta tese teve o intuito de apresentar o universo das possibilidades de modificações corporais extremas e de compreender os efeitos das interações sociais entre os adeptos a tais modificações e os demais sujeitos sociais, levantando algumas questões para entender as mudanças e permanências nas representações sociais dos corpos contemporaneamente.

Verifiquei que a atribuição de sentidos ao corpo produzido pelos adeptos às modificações corporais extremas causa estranheza aos outros e à sociedade devido ao poder enérgico desses novos símbolos que produzem impactos nas sociabilidades de ambos (modificados ou não). Por um lado, há uma busca por legitimação amparada no discurso da autenticidade e, por outro, a avaliação repulsiva por meio de estigmas vinculados a estados de loucura – mas ambos apontam para a necessidade de uma reflexão sobre esse novo movimento social de construção e aparição de corpos modificados ao extremo.

As modificações extremas foram vistas e avaliadas socialmente pelos entrevistados, nas duas fases da pesquisa, como procedimentos ofensivos ao corpo, reveladores, muitas vezes, de um comportamento violento contra si mesmo e patológico, associado à autoflagelação, à barbárie, à bizarrice e a um ato profanador do templo corporal, até relativamente há pouco tempo tido como sagrado (imagem e semelhança de Deus) e impenetrável no contexto das sociedades ocidentais.

Mas marcar extensivamente o corpo, para os adeptos, trata-se de uma forma de resistência aos modelos tidos por eles como disseminados socialmente, que se mobilizam

com propósitos de construção pessoal e reivindicação social de um espaço autônomo e emancipado de subjetividade, gesto que simboliza a aspiração do adepto à conquista de um absoluto sentido de individuação e liberdade de ação.

O corpo torna-se, assim, terreno aberto ao investimento expressivo de imaginários que não se pretendem ser coletivos ou aceitos socialmente, mas que tomam contornos que pretendem evidenciar a profundidade de uma biografia individual singular. Imaginários de corpos que se pretendem diferenciados, em meio às práticas sociais, com seus respectivos valores, não apenas com relação à estética desse corpo, mas em um estatuto ético à medida que expressam metaforicamente uma maneira particular, socialmente distintiva, de querer ser e estar no mundo.

Não acostumados à normalidade social, as pessoas adeptas às modificações corporais extremas fazem parte de um processo transgressivo que perturba as normas sociais pela opção pelo repulsivo ao olhar do outro e da sociedade. Esse olhar, que não é neutro, tampouco de indiferença, e muitas vezes avaliativo, apresentou-se nas interações face a face, especialmente em Brasília, de forma estigmatizante, com qualificações depreciativas aos adeptos às modificações corporais extremas, por ser um corpo diferente do que habitualmente se depara na cidade.

Apesar do discurso que envolveu as falas dos adeptos entrevistados, é ingênuo afirmar que as modificações corporais são realizadas apenas para si, formuladas e apreciadas na solidão dos indivíduos que as transporta, pois o corpo individual deve a sua existência à realidade do corpo social. É o olhar do outro e o olhar social que o cria, à medida que o corpo individual não existe se não em relação ao outro e à sociedade. O corpo modificado também sente a necessidade do outro na confirmação e legitimação do valor diferencial do seu projeto.

A proposta desta tese não foi a de apresentar o estudo sobre as modificações corporais extremas defendendo a validade dessas práticas, ou retirando o seu valor simbólico e social, ou, ainda, criando embates com as ideologias de outras práticas como a cirurgia plástica, ou, também, com a aceitação dos padrões estabelecidos. Considero que todas essas práticas têm a sua validade e que são práticas postas na contemporaneidade e que, quando levadas ao exagero, poderão receber olhares de estranhamento e até de rejeição pelo outro e pela sociedade.

Como se observou, socialmente já há práticas de modificações corporais que não são vistas com estranhamento, é o caso das tatuagens que não cobrem todo o corpo ou partes por completo e o *piercing* na face, no umbigo e no pescoço. Assim, essas práticas não são consideradas extremas tanto pelos adeptos quanto pelo outro e pela sociedade por não levarem a avaliações negativas da imagem corporal ostentada. Compreendo que há um movimento contínuo de avaliação para classificação das práticas de modificações corporais como extremas pelos adeptos e pela sociedade.

O maior de todos os órgãos do corpo, a epiderme, não é apenas a fronteira do indivíduo, mas também a sua primeira zona de contato com o mundo, sujeita ao olhar do outro pela visibilidade que inevitavelmente obtém na transitoriedade com o mundo. Na sua produção, existe imanente uma vontade de se dar a ver, de apelar ao olhar do outro em um movimento de reconhecimento e confirmação de pertença social.

As modificações, em sua maioria, são ostentadas pelos seus adeptos num misto de orgulho e provocação, tornando-se uma forma de encenação identitária utilizada para escapar e combater a indiferença e o anonimato impressos na convivência corporal em ambientes sociais; conferindo-lhes uma espetacularidade que faz evidenciar e singularizar o indivíduo marcado. Olhar e ser olhado torna-se o modo mais eficaz de se fazer presente socialmente para eles.

O mito do corpo inovador que reclama por outros modos de se ver, se apresentar e dar sentido ao mundo desprende-se das leis constantes e vigentes socialmente, exteriorizando-se para o outro e para a sociedade com sensações ligadas ao estranho, ao sobrenatural, à loucura e a traços narcisistas com a busca constante pela satisfação pessoal.

Socialmente, cada indivíduo enfrenta diariamente o desafio de estar no mundo, de construir seu próprio lugar nesse mundo e, inclusive, de construir seus próprios valores. No entanto, avalio que os adeptos às modificações corporais extremas, a partir das observações realizadas durante a pesquisa, constroem seus próprios valores, se inserem no mundo e não são mais vistos apenas em guetos ou lugares exclusivos para ações e perfis específicos.

Eles fazem parte do cotidiano, sugerindo novas imagens corporais, novas posturas diante do diferente e da diversidade, criando novas necessidades a partir da construção de um corpo material, desvalorizando sua condição exclusivamente natural e desafiando a lógica estética aceita universalmente: corpo belo e visivelmente harmônico. Esse é o efeito que o corpo modificado ao extremo traz à sociedade.

O diferente é considerado como tal pelo outro porque cria o novo, porque rompe com a ordem, desconstruindo para construir. Essa construção, no caso do corpo modificado ao extremo, é feita na exterioridade, em uma problematização do próprio corpo, em que a subjetividade investe e é investida por uma série de discursos em torno da aparência, da imagem, da *performance*, da apresentação estética e da identidade carregados de valores individuais e sociais.

É um movimento de contracultura para (res)significar o corpo belo, ideal, propondo novas sociabilidades. Diferentes tipos de corpos e contestação colocam em xeque os valores dominantes. São atos de resistência por meio da construção de um projeto corporal e identitário com intencionalidade que procura romper com as relações de poder que delas podem advir (ruptura com a ordem corporal vigente).

Concluo afirmando que os indivíduos não estão mais submetidos, totalmente, à sociedade disciplinar, mas ainda há um controle social no corpo profundamente regulador. Por mais que a experiência de individuação e originalidade seja incentivada e valorizada, esse processo não se dará fora das normas e padrões estabelecidos, seja por convergência, seja por dissidência.

O indivíduo, ao modificar o seu corpo ao extremo, está inevitavelmente criando novos elos simbólicos entre si, o outro e a sociedade, em uma luta corpo a corpo entre o individual e o social. Assim, a necessidade existente de criar uma identidade diferenciada das demais faz desse corpo um *outdoor* de si mesmo, em que as interferências aplicadas à pele constituem um registro da história do indivíduo, marcam momentos e situações e contam a sua história.

Para os adeptos, as modificações, muitas vezes, não apresentam resultados físicos ligados apenas à estética, mas também ligados ao prazer e à satisfação na dor que advém da realização de ter superado os limites e de estar de posse de um corpo diferenciado. E essa satisfação está vinculada ao olhar do outro.

Não se pode negar que, de fato, nesse contexto, a sociedade ocidental engendrou dispositivos disciplinares e de controle que produziram modos de subjetivar e modos de produzir prazer e estéticas corporais por um período histórico. No entanto, também é fato que, ao longo da história, muitas mudanças no campo social ocorreram, muitas vezes, sendo causadas por movimentos de resistência de ditas populações minoritárias.

Considerando as interações sociais entre as pessoas modificadas ao extremo com os demais sujeitos sociais, ressalto que o modo de combater os pilares possivelmente existentes da discriminação que emergiram dessas interações caminha progressivamente, uma vez que os acontecimentos sociais possuem uma multiplicidade de conexões que produzem continuidades e rupturas.

Diante desse fato, o que se pode problematizar, a partir da proposta de Foucault (2005, p. 91), seria: “[...] lá onde há poder, há resistência [...]”, ou seja, há possibilidade da expansão dos fluxos de desejos e da ética das corporalidades. A figura de T. Angel, um dos entrevistados desta pesquisa, anjo caído segundo ele, sem sexo e gênero definido, propõe resistência potente e criativa ao modelo de corpo ideal disseminado.

Se o corpo socialmente é eleito como instância maior de individuação, é porque opera como principal vetor de distinção: através do fechamento material do sujeito que configura o corpo, estabelece-se a fronteira precisa do indivíduo no tempo e no espaço, configurando os limites carnis, identificadores e separadores do eu e do outro. As fronteiras materiais que oferece, na sua indecomponível unicidade e irreduzível individuação, estão socialmente investidas como suporte de representação e apresentação social do *self* e, simultaneamente, lugar de (de)marcação da diferença social e pessoal.

Embora seja redutor circunscrever o sentido de *self* à realidade corporal, o fato é que, enquanto material intangível, inalienável e intermutável característico a qualquer ser humano, marcador da sua presença e demarcador da sua diferença no mundo, o corpo providencia atualmente um valioso patrimônio a partir do qual o sujeito social pode construir um sentido de unicidade, de consciência e de continuidade individual, bem como produzir e gerir a expressão social de sua singularidade.

O imaginário contemporâneo do corpo concebe-o como um artefato submetido à vontade de ser sujeito e já não apenas como parte da condição humana, submetida à discricção e ao silêncio, à imaterialização pela religião ou pela ciência, de modo a livrar o homem das amarras perversas ou enganosas de seu enraizamento carnal. Mesmo quando o corpo é tratado como adversário, como se do pior inimigo se tratasse, porque a carne não se apresenta da forma pretendida, há a possibilidade de se reconciliar com ele contemporaneamente e transformar-se no que se quer ser.

Se muitos indivíduos se limitam hoje a ser o corpo que se tem ou se limitam a seguir os padrões estabelecidos socialmente, muitos outros têm o corpo para ser o que dele

se pode fazer. Nos trâmites dessa apropriação, invertem-se os termos da equação entre ter e ser corpo, apostando na modificação dos corpos que se sentem proprietários, para ser outro, no futuro, que não o próprio corpo presente.

Sem deixar de constituir um símbolo privilegiado do *self*, o corpo torna-se assim matéria-prima que o sujeito mobiliza para ser si próprio, com um outro para transformar-se em alguém que se quer ser. O corpo funciona como outro em si mesmo, reflexo de um ser que (se) projeta (ou pelo menos que tenta projetar-se) num querer ser. Como formula Le Breton (2003), todo corpo contém a virtualidade de inúmeros outros corpos que o indivíduo é susceptível de fazer despontar, tornando-se o *bricoleur* de sua aparência e de seus afetos.

Já não é um valor nobre ou intocável, sequer encarnação irreduzível do sujeito, mas matéria-prima transitória e manipulável, disponível à construção e metamorfose do *self*. Um recurso à mão de qualquer um susceptível de ser capitalizado sob as mais diversas formas. Um patrimônio pessoal que cabe a cada um modelar, explorar e gerir da melhor forma, conforme os próprios interesses, gostos, valores e limites.

Nesse sentido, emerge a imagem de um sujeito dinâmico, reflexivo e intencional, com capacidade de decisão sobre a sua escolha e que procura atingir uma finalidade, a sua finalidade, característica de uma sociedade de indivíduos em que os coletivos de pertença não fornecem, senão de maneira alusiva, modelos ou referentes de ação. O sujeito sente ser ele próprio o mestre de obras que decide a orientação e a significação da sua existência, e não a decorrência de uma evidência cultural ou social.

Trata-se da formação de um sujeito socialmente responsável pelo autocontrole, autovigilância e autogoverno do próprio corpo, em que a liberdade concedida ao indivíduo o transforma também no único responsável por seu fracasso.

A pressão no sentido da adequação do sujeito aos signos corporais valorizados na sua época não deixou de se intensificar com o processo de individuação do corpo, pois o interesse que existe pelo corpo não é, de modo algum, espontâneo e livre. Ao contrário, obedece a imperativos sociais e, quanto mais afirma os ideais das identidades e da autenticidade, mais técnica voluntarista se torna a cultura do corpo; quanto mais se impõe o ideal da autonomia individual, maior é a exigência de estar conforme os modelos exigidos ao físico corporal.

Nessa perspectiva das modificações corporais extremas, há um deslocamento do sentido político da ação dessas pessoas, da esfera social para o campo simbólico, no sentido de conquistar um espaço de legitimidade, dignidade e respeito para o desenvolvimento de estilos de vida que se pretendem escapatórios aos dominantes, que tentam fugir aos gostos esteticamente padronizados, às experiências sociais mais normativas e rotineiras.

A matriz ideológica das ações dessas pessoas passa então a ser dominada por exigências de ordem moral, que visam ao reconhecimento cotidiano de determinadas estéticas, éticas e pragmáticas de vida, ou seja, ao reconhecimento social de determinadas formas de existência.

É, portanto, uma cultura política contra a humilhação, a injúria e o insulto mundano, contra todas as ações discriminatórias e menos corteses que, de uma forma ou de outra, afetam cotidianamente a dignidade das pessoas modificadas ao extremo. A exigência delas é por reconhecimento e por uma sociedade menos prescritiva e normativa, sem critérios de normalidade cuja rigidez e grau de institucionalização seja susceptível de transformar toda e qualquer diferença radical em estigma. Requerem respeito à individuação e são contra a estigmatização e marginalização social do ser modificado corporalmente ao extremo.

A dignidade de um adepto às modificações corporais extremas passa por ver a sua diferença pessoal firmada e reconhecida na esfera pública, na qual supõe ser apreciado por sua diferença radical, ser reconhecido na distintividade pessoal, exigindo simultaneamente igual tratamento social.

Fica evidente, portanto, que o conjunto de posturas e movimentos corporais representa valores e princípios culturais. Consequentemente, atuar no corpo implica atuar sobre a sociedade na qual esse corpo está inserido. O corpo se forma conforme os saberes, os valores e os efeitos desse novo corpo para a sociedade, tornando-o uma forma de poder.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO Theodor W. HORKHEIM, Max. *Temas Básicos de Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1978.

AMARAL, Lígia. *Espelho Convexo: o corpo desviante no imaginário coletivo, pela voz da literatura infanto-juvenil*. Tese Doutorado - Universidade de São Paulo, 1992.

ANDRADE, Gilberto Martins. *Metodologia da Investigação Científica para Ciências Sociais Aplicadas*. São Paulo: Atlas, 2007.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR 14724: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação*. Rio de Janeiro, 2002.

AURÉLIO, Buarque de Holanda. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*. 1995.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BECK, Ulrich. *Liberdade ou Capitalismo*. São Paulo: Unesp, 2003.

BECKER, Howard. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp, 2007.
- CHURCHILL, G. *Marketing research: methodological foundations*. New York: The Dryden Press, 1998.
- CLIFFORD, Geertz. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- DAÓLIO, Jocimar. *Da cultura do Corpo*. Campinas, SP: Papyrus, 2005.
- DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ELIA, Luciano. *Corpo e Sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê, 1995.
- FERREIRA, VITOR S. *Itinerários: A Investigação nos 25 anos do ICS*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
- _____. *Marcas que Demarcam*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.
- FREIDSON, Eliot. Celebrating Erving Goffman. *Contemporary Sociology*, v. 12, n. 4, p. 359-362, 1983.
- FREUD, Sigmund. *Sobre a Introdução do Conceito de Narcisismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.
- GIDDENS, Antony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993.

_____. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 2002.

_____. *Ritual de interação: ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GOLDENBERG, Mirian. *A arte de pesquisar*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GONÇALVES, Andréia Santos. *O Corpo na Educação Física Escolar: significados e possibilidades de (re)construção*. Dissertação (Mestrado em ?)—Universidade de Brasília, 2009.

GONÇALVES, Maria Augusta Salim. *Sentir, Pensar, Agir – Corporeidade e Educação*. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *A Teoria da Ação Comunicativa*. Boston: Polity, 1987.

HALL, S. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1992.

_____. Cultural Identity and Dispora. In: RUTHERFORD, J. (Org.). *Identity*. Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

_____. Minimal Selves. In: *IDENTITY: the Real Me*. ICA Document 6. Londres: Institute for Contemporary Arts, 1987.

HERTZ, R. *A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa*. [S.l.]: CER/Iser, 1980.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: [s.n.], 2003.

HOWSON, A.; INGLIS, D. *Between (body) Talk and a Hard Place: Interrogating the Corporeal Paradigm in Sociology*. In: Congresso Britânico de Sociologia, 1999.

INIGUEZ, Lupcinio. *Identidad: de lo personal a lo social. Um recorrido conceptual*. In: CRESPO. *La constitución social de la subjetividade*. Madri: Catarata, 2001. p. 209-225.

KEMP, Kenia. *Corpo Modificado, Corpo Livre?* São Paulo: Paulus, 2005.

LASCH, Christopher. *O mínimo Eu*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LE BRETON David. *Adeus ao Corpo – Antropologia e Sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.

_____. *La Sociologie du Corps*. Paris: [s.n.], 2006.

LESSA, S. *A Ontologia de Lukács*. Maceió: Edufal, 1997.

LIMA, Maria Manuel. *Considerações em Torno do Conceito de Estereótipo: uma dupla abordagem*. *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, Publicação do Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, p. 169-181, 1997.

LOCKE, J. *Pensamientos sobre la Educación*. Madri: Akal, 1986.

MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. (Edição com base em textos de Michel Foucault).

MARTINS, Maria Helena Peres. *Filosofando: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1990.

MATTA, Roberto da. *Vendendo totens*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais*. São Paulo: [s.n.], 1974.

_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Casac & Naify, 2003.

MEARLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Barros, 2006.

OLIVEIRA, Marcus Aurélio de. *Educação do corpo na escola brasileira*. São Paulo: Autores Associados, 2006.

PEREIRA, Carlos Alberto M. *O que é contracultura*. São Paulo: Brasiliense: 1986.

PIRES, Beatriz. *O corpo como suporte da arte*. São Paulo: SENAC, 2005.

QUEIROZ, Renato da Silva. *O corpo do brasileiro*. São Paulo: SENAC, 2000.

RAMOS, Célia Maria Antonacci. *Teorias da tatuagem*. Santa Catarina: Udesc, 2001.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. *Políticas do corpo, elementos para uma história das práticas corporais*. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.

SILVEIRA, F. A.; FURLAN, R. *Corpo e alma em Foucault – Postulados para uma Metodologia da Psicologia*. São Paulo: Edusp, 2003.

SIMMEL, Georg. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

SOARES, Carmen. *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2006.

VAZ, A. F. *Treinar o corpo, dominar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal*. São Paulo: Cadernos Cedes, 1999.

VELHO, G. *Observando o familiar: A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Bibliográfica consultada

FREIRE, Jurandir Costa. *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis: Na Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper and Row, 1974.

GOLDENBERG, Mirian. *Nu e vestido*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. *O corpo como capital*. São Paulo: Estação das Letras, 2007.

LASCH, Christopher. *The Culture of Narcissism*. Great Britain: Abacus, 1980.

LOURO, Guacira Lopes. *Corpo, gênero e sexualidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

LYRA, Bernadette. *Corpo e cultura*. São Paulo: Xamã, 2001.

MEDINA, João Paulo S. *O Brasileiro e seu Corpo*. Campinas: Papirus, 1990.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VIGARELLO, Georges. *História do corpo – as mutações do olhar, o século XX*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. *História do corpo – da revolução à grande guerra*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

ANEXO I

1- Tatuagem realizada no olho.



2- Preparação para Escarificação.



3- Escarificação pronta.



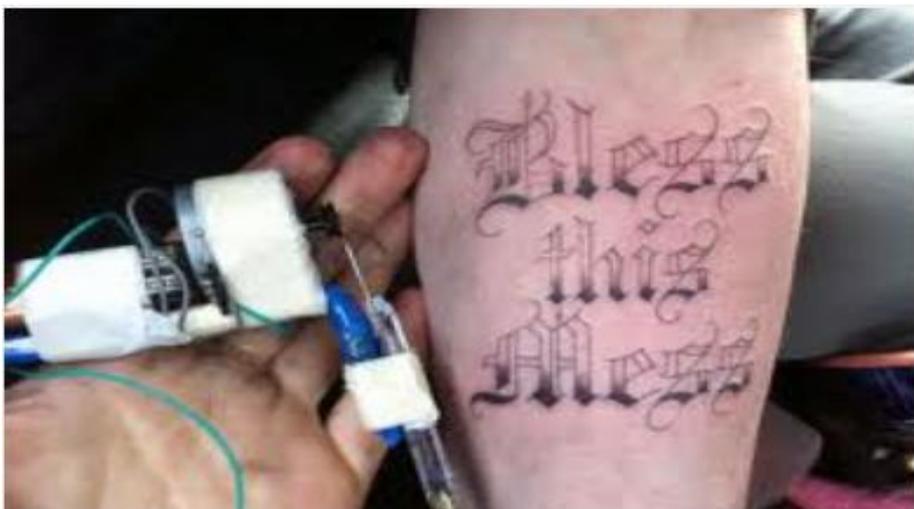
4- Escarificação *Branding*



7- Escarificação *cold branding* em animais



8- Escarificação *tatto gun*



9- Escarificação *skin removal*



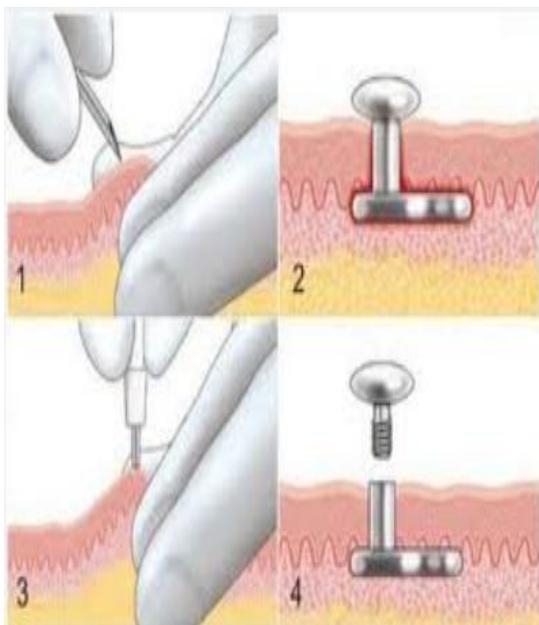
10- Escarificação *ash rubbing*



11- *Piercing no rosto e nuca*



12- *Piercing microdermal*



13- Implante trasndérmico moicano.



14- Implante subdermal



15- Língua bifurcada



16- *Ear pointing*



17- Nulificação



18- Suspensão feminina feita pelas costas e braços



ANEXO II

QUESTIONÁRIO

Com o objetivo de pesquisar as representações sociais do corpo, solicito a gentileza de preencher logo abaixo a opção que melhor corresponde a sua opinião quanto às afirmações a seguir:

1- O corpo é um elemento que marca a presença da pessoa o distinguindo das demais e sofrendo influência inegável do meio social no qual se está inserido.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

2- Há um modelo de corpo ideal disseminado na sociedade.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

3- O modelo de corpo é apresentado às pessoas pela mídia, pela família, pelos amigos, pela sociedade como sendo um corpo magro, esbelto, alto, malhado, de pele clara, com cabelos lisos, em síntese com uma boa forma.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

4- A maioria das pessoas aceita o modelo descrito acima como verdadeiro .

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

5- É importante seguir esse modelo disseminado socialmente.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

6- O intuito de seguir tal modelo é ser bem aceito pelo grupo social onde se está inserido.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

7- As pessoas que assumem um estilo corporal diferente do ideal (os punks, góticos, emos, ripes, etc.) são discriminadas e vistas com estranheza pela maioria das pessoas que não estão acostumadas em visualizarem o diferente.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

8- Assumir um estilo corporal diferente como os citados acima é ser autor da própria história, ou seja, é ser autêntico.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

9- É comum assumir um estilo corporal diferenciado do padrão tido como ideal devido à liberdade que as pessoas tem hoje de construir o corpo como se quer.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

10- As pessoas hoje apresentam um estilo corporal próprio e não precisam de modelos para nortear suas escolhas.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

11- A maioria das pessoas apresenta o modelo de corpo disseminado socialmente.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

12- A identidade corporal (diferencia as pessoas uma das outras) assumida pelas pessoas muda constantemente, não é fixa e dá a oportunidade das pessoas construírem diversos “eus” assumindo diversas identidades corporais.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

13- As pessoas em sociedade não sabem conviver com os estilos corporais diferentes apresentados pelo outro.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

14- As pessoas tidas como desviantes, ou seja, que se recusam a aceitar o modelo de corpo tido como ideal apresentando um estilo corporal próprio tem dificuldades de interação social com outras pessoas e passam a interagir em grupos restritos.

- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

15- As pessoas sofrem uma pressão da sociedade para adequar seus corpos aos modelos valorizados socialmente.

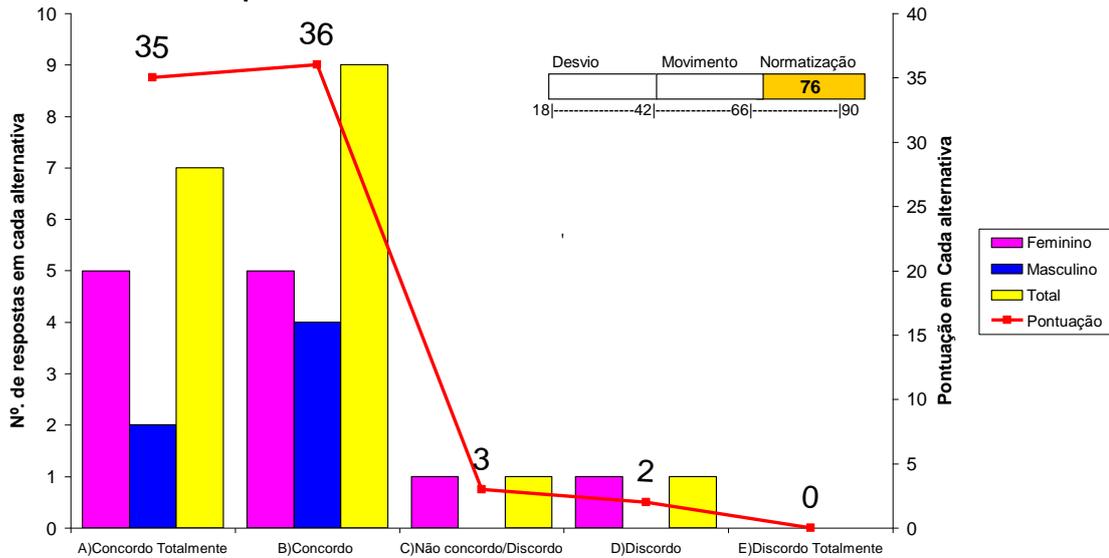
- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

16- Eu assumiria um estilo corporal diferente do padrão tido como ideal mesmo sabendo que correria o risco de ser discriminado socialmente.

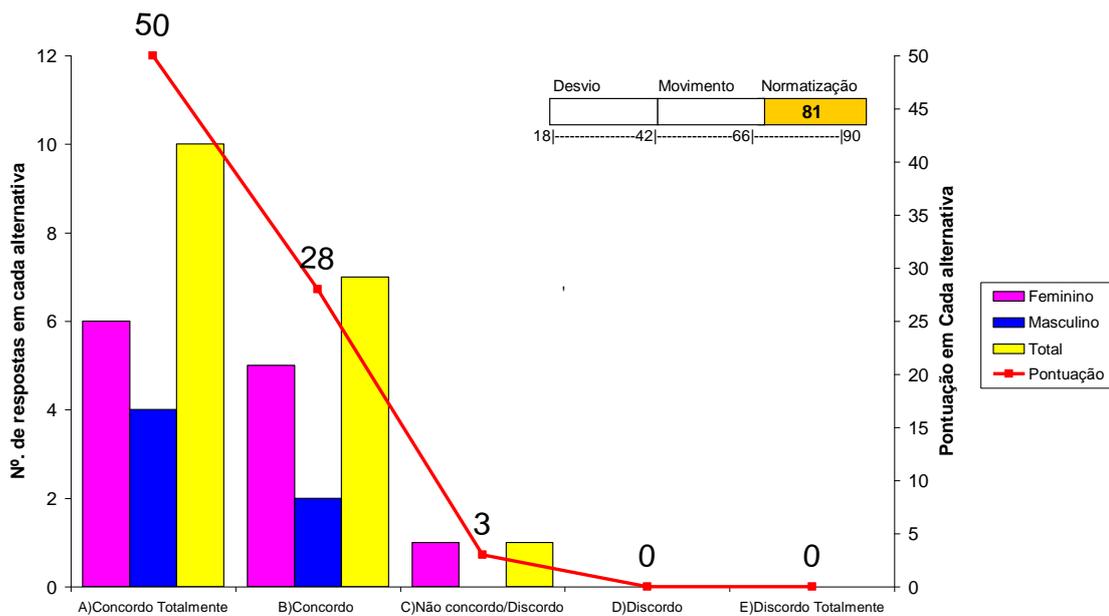
- Concordo totalmente
- Concordo
- Não concordo nem discordo
- Discordo
- Discordo totalmente

ANEXO III

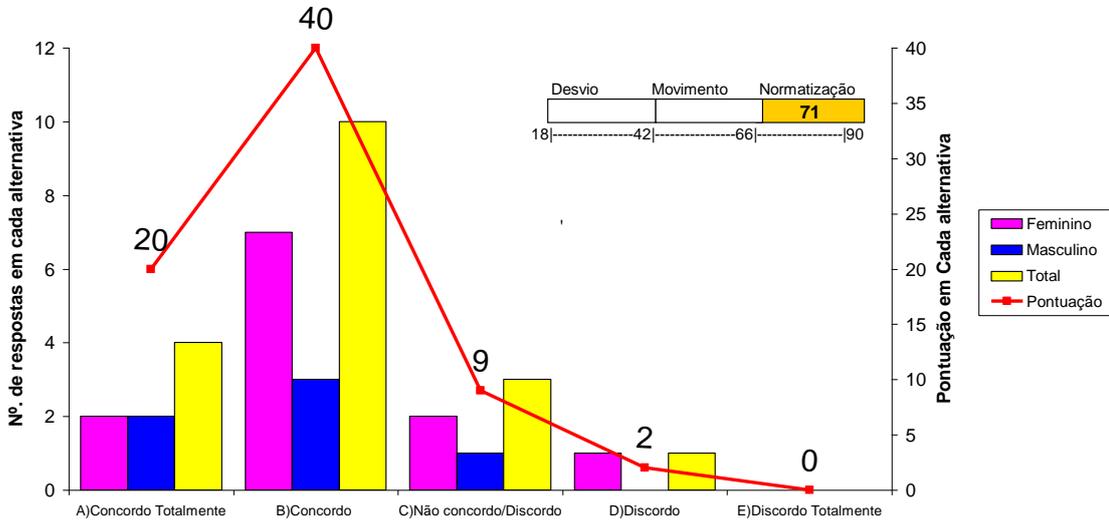
O corpo é um elemento que marca a presença da pessoa, o distinguindo das demais e tendo em sua constituição uma influência inegável do meio social no qual está inserido.



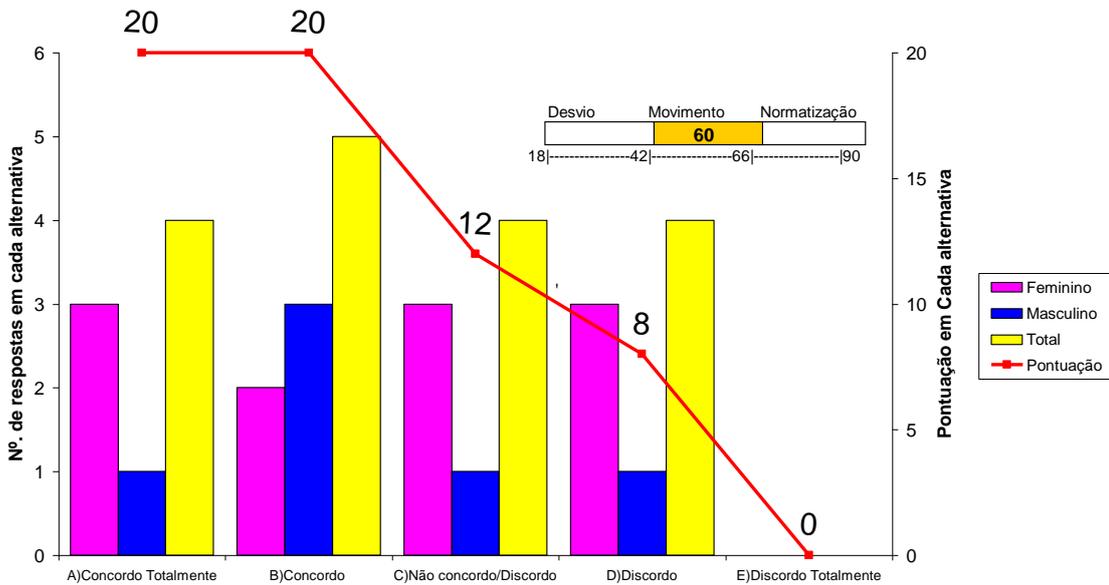
Há um modelo de corpo ideal disseminado na sociedade



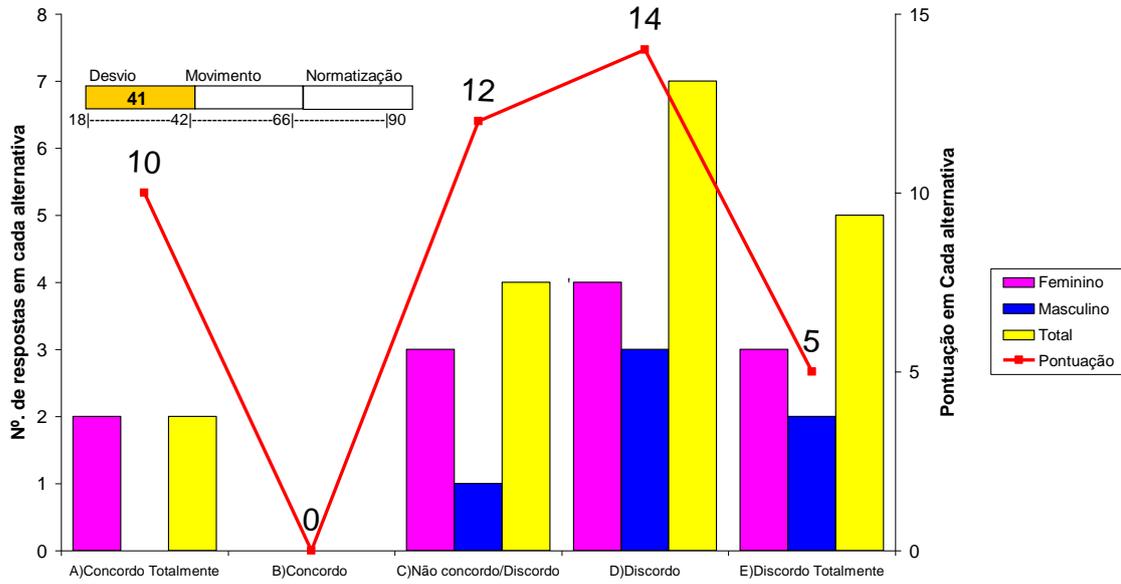
O modelo de corpo ideal é apresentado às pessoas pela mídia, pela família, pelos amigos, pela sociedade como sendo um corpo magro, esbelto, alto, malhado, de pele clara, com cabelos lisos, em síntese com uma boa aparência



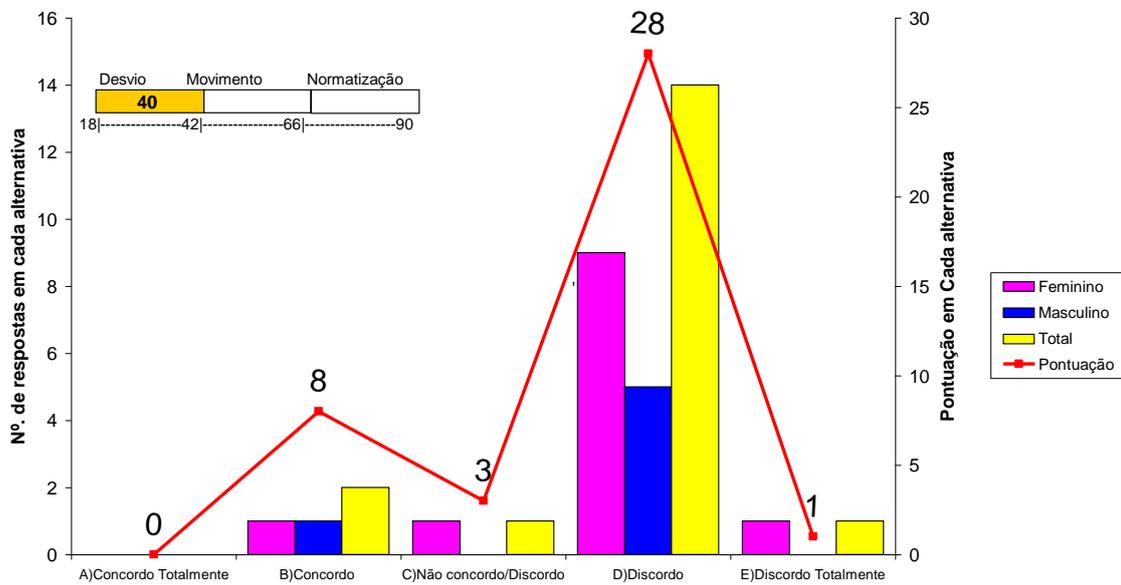
A maioria das pessoas aceita o modelo descrito acima como verdadeiro



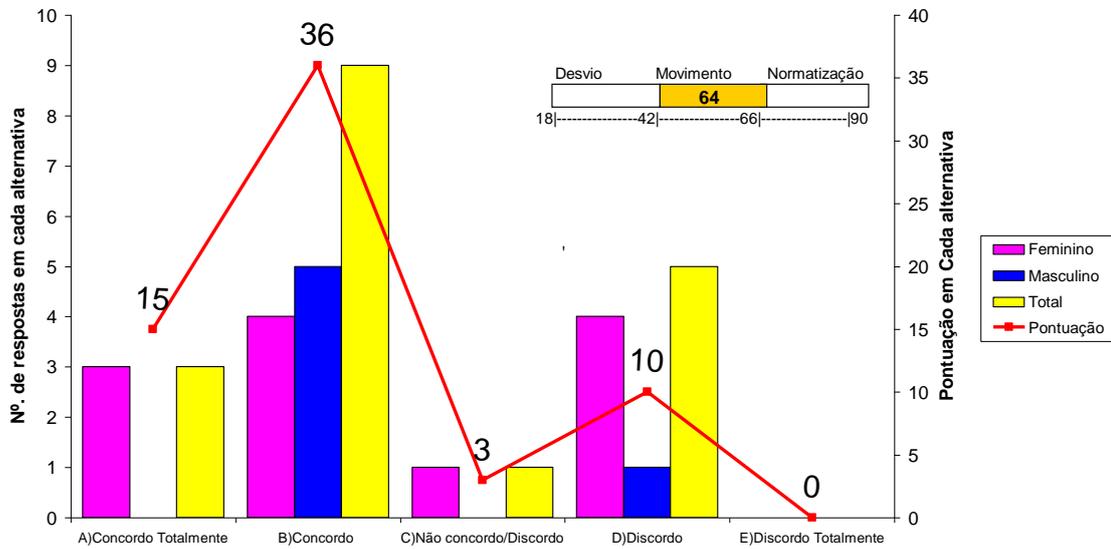
A maioria das pessoas apresenta o modelo de corpo disseminado socialmente



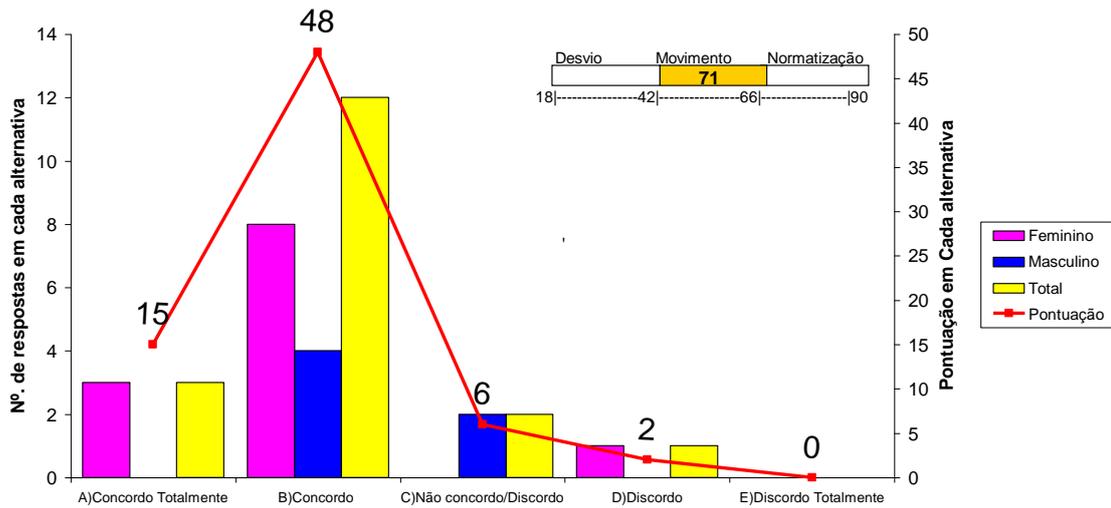
É importante seguir esse modelo disseminado socialmente



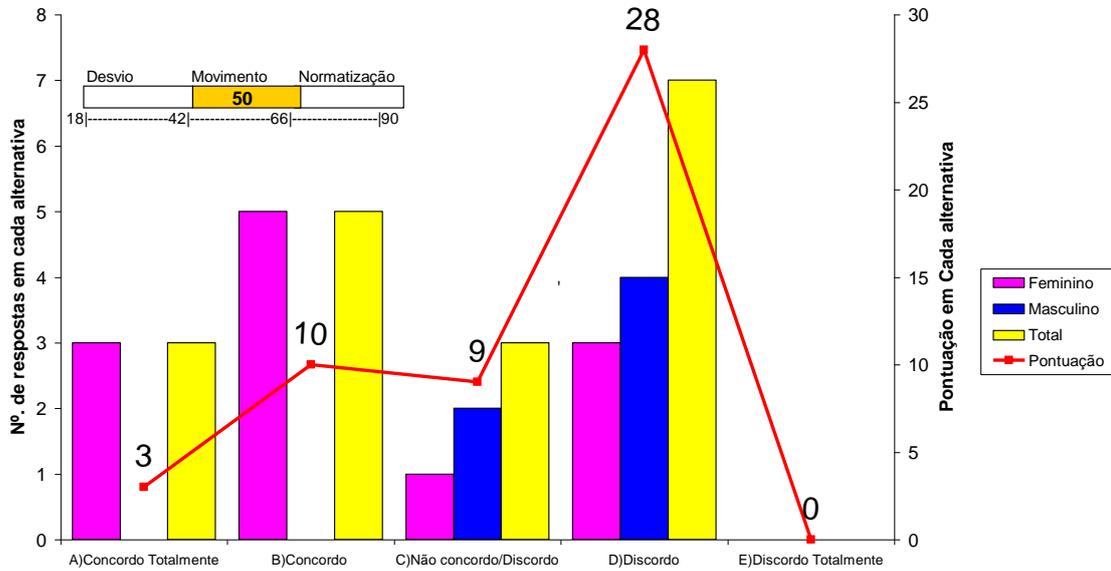
O intuito de seguir tal modelo é ser bem aceito pelo grupo social onde se está inserido



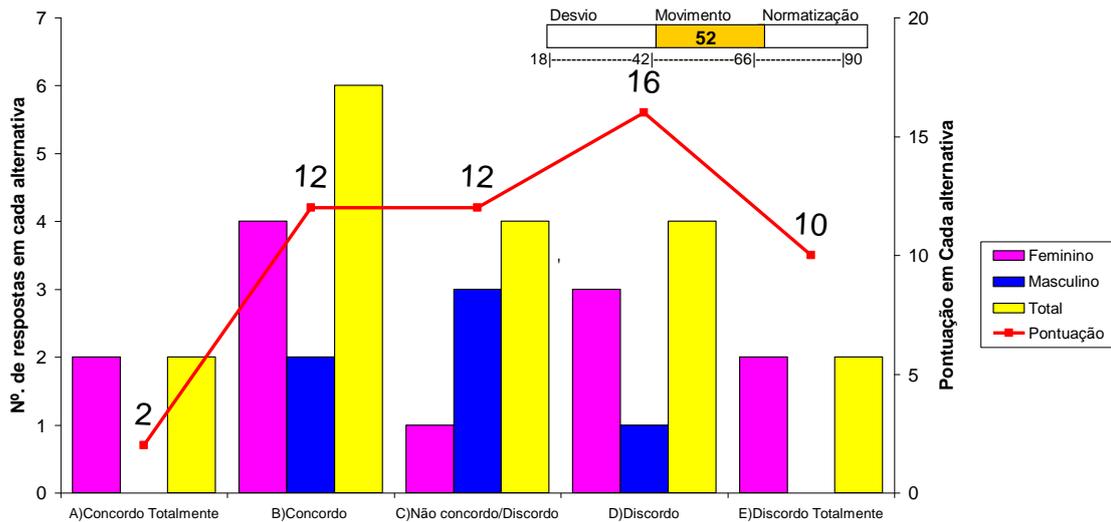
As pessoas que assumem um estilo corporal diferente do ideal (punks, góticos, "emos", hippes, etc.) são discriminadas e vistas com estranheza pela maioria das pessoas que não estão acostumadas em conviver com o diferente



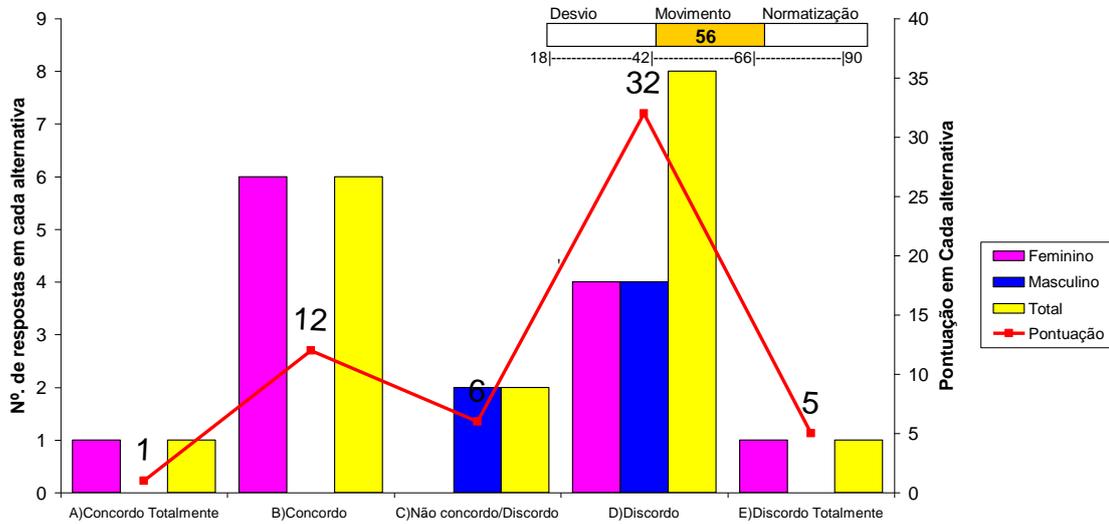
Assumir um estilo corporal diferente como os citados acima é ser autor da própria história, ou seja, é ser autêntico



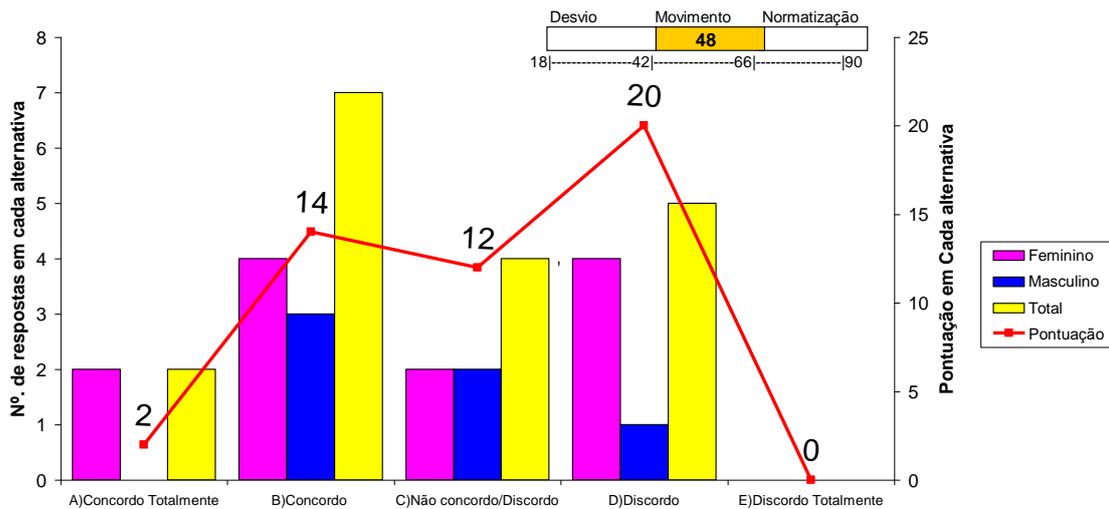
É comum assumir um estilo corporal diferenciado do padrão tido como ideal devido à liberdade que as pessoas tem hoje de construir o corpo como se quer ter



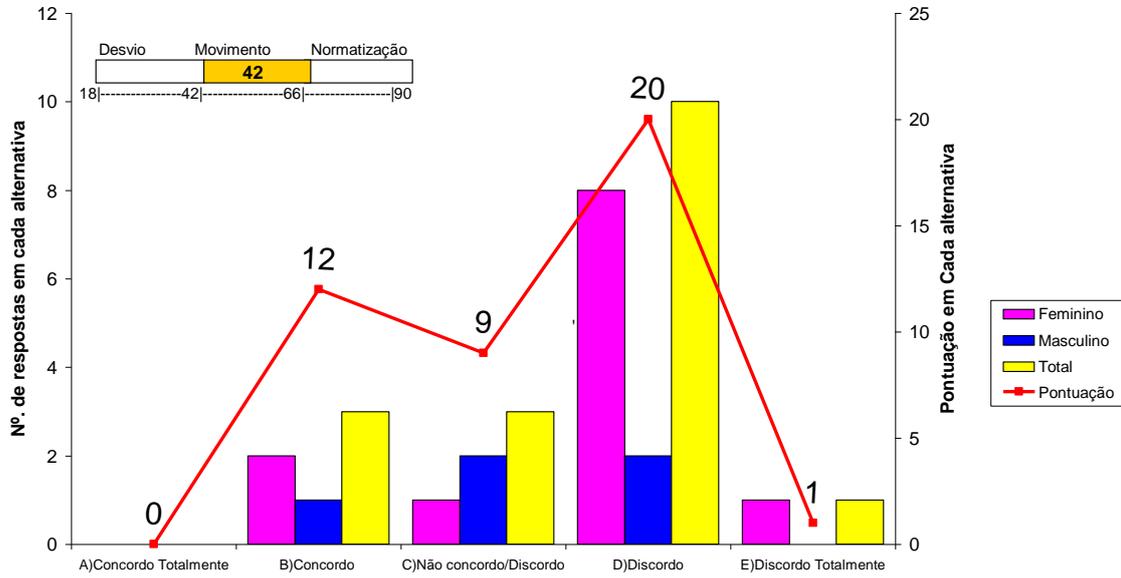
As pessoas hoje apresentam um estípo corporal próprio e não precisam de modelos para nortear suas escolhas



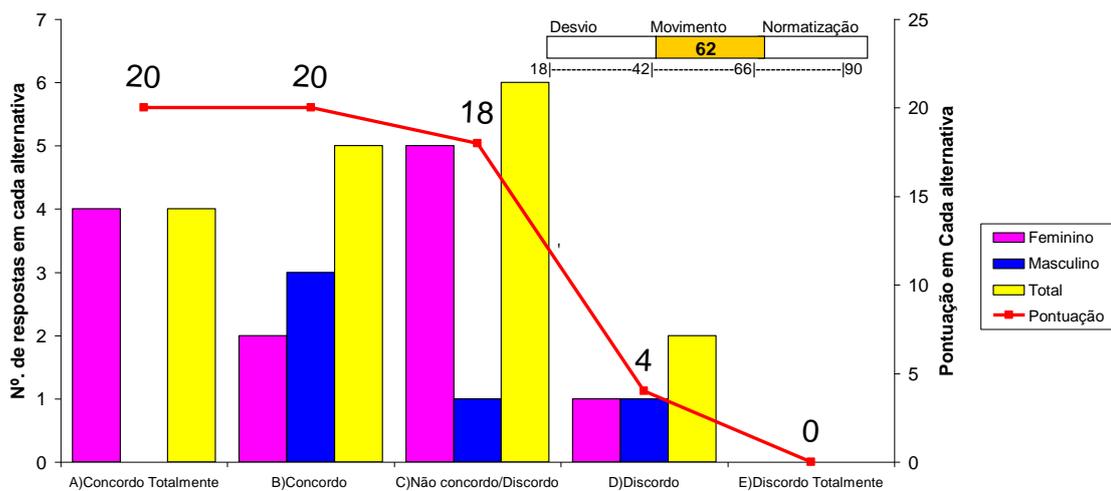
A identidade corporal (ou seja, o que diferencia as pessoas uma das outras) assumida pelas pessoas muda constantemente, não é fixa e dá a oportunidade das pessoas construírem diversos "eus" assumindo diversas identidades corporais



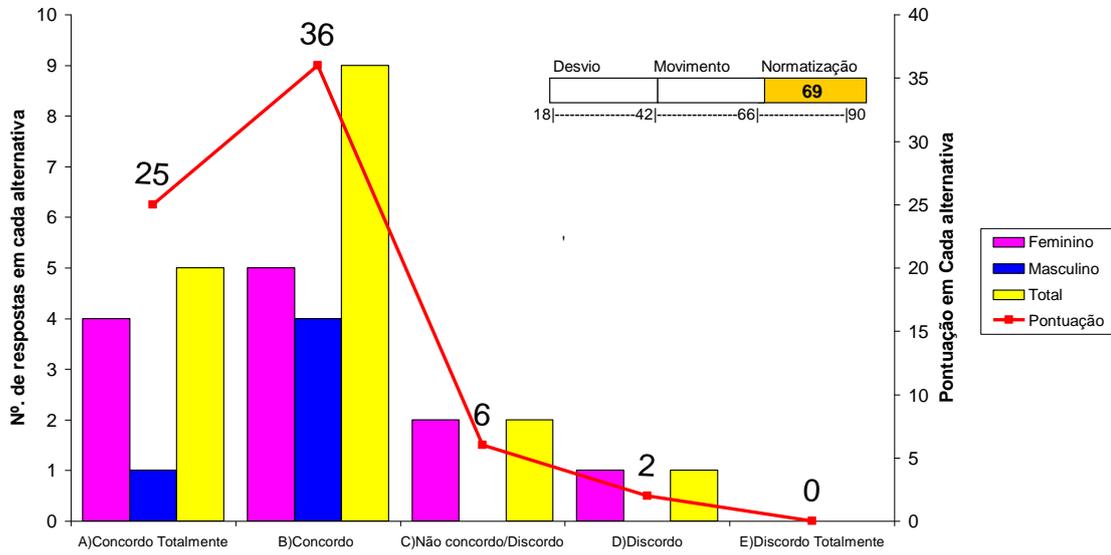
As pessoas em sociedade não sabem conviver com os estilos corporais diferentes apresentados pelo outro



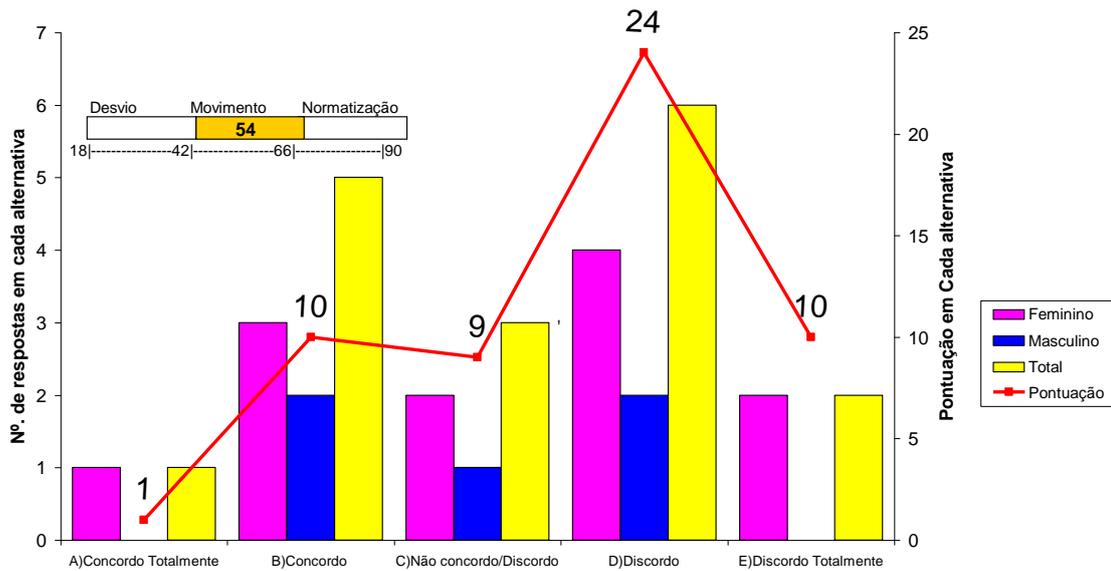
As pessoas tidas como desviantes, ou seja, que se recusam a aceitar o modelo de corpo tido como ideal apresentando, um estilo corporal próprio, tem dificuldades de interação social com outras pessoas e passam a interagir em grupos restritos



As pessoas são incentivadas pela sociedade para adequar os seus corpos aos modelos tidos como ideais



Eu assumiria um estilo corporal diferente do padrão tido como ideal mesmo sabendo que correria o risco de ser discriminado socialmente



Distribuição da Pontuação do Grupo

