

GABRIEL CATTO REZENDE

**CORPOS EM TRANSMUTAÇÃO: NARRATIVAS ALQUÍMICAS,
EXTREME BODY MODIFICATION E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO**

ASSIS – SP

2022

GABRIEL CATTO REZENDE

**CORPOS EM TRANSMUTAÇÃO: NARRATIVAS ALQUÍMICAS,
EXTREME BODY MODIFICATION E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento Psicologia e Sociedade)

Orientador: Fernando Silva Teixeira Filho

Bolsista: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

ASSIS – SP

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ana Cláudia Inocente Garcia - CRB 8/6887

R467c Rezende, Gabriel Catto
Corpos em transmutação: narrativas alquímicas, *Extreme Body Modification* e modos de subjetivação / Gabriel Catto
Rezende. Assis, 2022.
294 p. : il.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Prof. Dr. Fernando Silva Teixeira Filho

1. Subjetividades. 2. Corporalidade. 3. Pesquisa narrativa. I. Título.

CDD 306.76



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO: CORPOS EM TRANSMUTAÇÃO: NARRATIVAS ALQUÍMICAS, EXTREME BODY MODIFICATION E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

AUTOR: GABRIEL CATTO REZENDE

ORIENTADOR: FERNANDO SILVA TEIXEIRA FILHO

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em PSICOLOGIA, área: Psicologia e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. FERNANDO SILVA TEIXEIRA FILHO (Participação Virtual)
Departamento de Psicologia Clínica / UNESP/FCL-Assis

Prof. Dr. MÁRCIO ALESSANDRO NEMAN DO NASCIMENTO (Participação Virtual)
Universidade Federal de Rondonópolis / UFR/MT

Prof. Dr. CAMILO ALBUQUERQUE DE BRAZ (Participação Virtual)
Universidade Federal de Goiás / UFG/Goiânia

Assis, 03 de dezembro de 2021

AGRADECIMENTOS

O processo de escrita é extremamente solitário, mas jamais individual. Um texto é sempre resultado de muitas autorias, ainda que indiretamente, seja por suas referências a outras obras, seja pelos contatos, conversas e encontros com outros sujeitos que vão dando novos tons ao que se está produzindo. A finalização desta dissertação só foi possível pelo auxílio de muitas mãos que me ajudaram, inspiraram e incentivaram nesse longo percurso.

Assim, partindo do princípio, agradeço à minha família: minha mãe e pai (Selma e Edson), bem como a minha irmã e irmão (Beatriz e Frederico), pelo apoio incondicional e suporte ao meu desejo de iniciar o mestrado. Esta conquista não teria sido possível sem vocês. Também agradeço ao meu namorado, Alan, que não só me ajudou a acreditar em minhas escolhas e capacidades, mas também compreendeu minhas ausências e necessidades de me dedicar ao texto.

Agradeço à T. Angel por todo suporte oferecido ao longo da pesquisa, também por seu trabalho primoroso e empenho na luta por uma sociedade em que corpos de todas as formas e cores possam transitar livremente. Do mesmo modo, tenho uma enorme gratidão por todas as pessoas que se disponibilizaram e compartilharam suas histórias neste estudo.

Ao meu orientador, Fernando Teixeira, pelo auxílio prestado e confiança depositada em mim de que eu teria capacidade e competência para realizar esta pesquisa. Bem como aos professores que compuseram a Banca Examinadora – Márcio Neman Nascimento e Camilo Albuquerque de Braz –, obrigado pelas contribuições potentes, provocações e apontamentos feitos.

Metade do meu mestrado foi vivido em Assis, onde realizei minha graduação e onde ainda morava quando dei início à pós-graduação; o restante dele foi feito na minha terra natal, Sorocaba. Os últimos 6 anos e meio de Assis, que me permitiram construir este caminho pelo mundo acadêmico, não podem ser comprimidos e expressos em algumas poucas sentenças. Seriam necessárias algumas páginas dedicadas somente a isto, ao rememorar dos encontros e trocas feitas nos corredores da UNESP e no R.U, das reuniões, aulas, coletivos e estúdios, das conversas de bar, festas e repúblicas. Meu mestrado foi também um encerramento da minha história nesta terra, na qual eu cheguei recém saído do ensino médio e da qual parti quase mestre.

Logo, há pessoas demais para agradecer, mas desejo ao menos fazer uma saudação a algumas que guardo com muito carinho e força na memória: Helena Rubini, Rafaela Caires, Andreza Ferreira, Lucas Bento, Mateus Bocallini, Ana Júlia Medeiros, Sarah Guandalini, Sabrina Ferro, Naná Boletini, Lucas Bernardi, Maria Eugênia Santos, Marcela Marcondes,

Bárbara Camargo, Giovana Domingos e Heloisa Carli. Eternamente grato, também, às parcerias e amizades inestimáveis dessa jornada na pós-graduação que sempre estiverem disponíveis para aconselhar, ajudar e questionar: Roana Braga, Elisa Gouvêa, Beatriz Porto, Gilson Coelho, Dani Mezzari, Clarck Melindre, Ronaldo Adriano, Amanda Coelho e Leonardo Lemos. As queridas parceiras de luta do Centro Acadêmico que me enchem de admiração: Juliani Damasceno, Cecília Penteado, Laura Gagnani e Vitória Temporini. Preciso também citar o Programa de Educação Tutorial (PET Psicologia), que ao longo dos anos me ajudou a desenvolver o desejo pela pesquisa. E, por fim, as demais pessoas queridas que sempre se mantiveram atentas e me acompanhando apesar da distância: Gabriel Carneiro, Nathalia Faria e Camila Portugal.

Obrigado por tudo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

REZENDE, Gabriel Catto. **Corpos em Transmutação: narrativas alquímicas, *extreme body modification* e modos de subjetivação**. 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2021.

RESUMO

A alteração do corpo é um fenômeno amplamente presente ao longo da história humana. Contudo, percebe-se como a corporalidade é fruto de múltiplos discursos e regimes de verdades oriundos de contextos específicos que, especialmente na modernidade, engessam os contornos corporais a partir de um ideal normativo de “humanidade”, pautado por dinâmicas de poder e por lógicas cisheteronormativas e coloniais. As *body modifications*, por sua vez, podem se estabelecer como vias alternativas ou subversões dos princípios hegemônicos de corpo, onde a radicalização de suas práticas ocupa um espaço privilegiado de possível resistência aos dispositivos de poder, ensejando processos de subjetivação singulares. Assim, busquei investigar e compreender neste trabalho, a partir da construção de um percurso narrativo, as possibilidades, limites e modos de subjetivação envolvidos na feitoria de corpos extremamente alterados por técnicas de modificação corporal, bem como seus efeitos no que tange às experiências dos marcadores sociais de gênero/sexualidade e raça/etnia. Fazendo uso do método de narrativas de histórias de vida como instrumento-processo de pesquisa, foram entrevistadas pessoas que, por meio dessas práticas, experimentam com as formas, funções e sentidos dos seus corpos. Tais pessoas compartilharam suas histórias, explicitando como as *extreme body modifications* permitiram vivências e relações mais fluidas com suas identidades e corporalidades, favorecendo outras sensibilidades e modos de habitar o mundo.

Palavras-chave: Subjetividade; Corporalidade; Pesquisa narrativa.

REZENDE, Gabriel Catto. **Bodies in Transmutation: alchemical narratives, extreme body modification and processes of subjectivation**. 2021. Dissertation (Master's degree in Psychology). – College of Science and Languages, State University of São Paulo, Assis, 2021.

ABSTRACT

The alteration of the body is a phenomenon widely present throughout human history. However, it is noticeable how corporeality is the result of multiple discourses and regimes of truths arising from specific contexts that, especially in modernity, plaster the body contours from a normative ideal of “humanity”, guided by power dynamics and by cisheteronormative and colonial logics. The body modifications, in turn, can establish themselves as alternative ways or subversions of the hegemonic principles of the body, where the radicalization of their practices occupies a privileged space of possible resistance to power devices, giving rise to singular subjectivation processes. Thus, I sought to investigate and understand in this work, based on the construction of a narrative route, the possibilities, limits and modes of subjectivation involved in the creation of bodies extremely altered by body modification techniques, as well as their effects regarding the experiences of social markers of gender/sexuality and race/ethnicity. Using the method of life narratives as a research tool/process were interviewed people who experiment with the forms, functions and meanings of their bodies through these practices. These people shared their stories, explaining how the extreme body modifications allowed more fluid experiences and relationships with their identities and corporeities, favoring other sensibilities and ways of inhabiting the world.

Keywords: Processes of Subjectivation; Corporeality; Life Narratives

LISTA DE ILUSTRAÇÕES¹:

Fig. 1 – As etapas do processo alquímico na <i>Alchymia</i> de Andreas Libarius, 1606	p.11
Fig. 2 – Ilustração das quatro operações/estágios de produção da pedra e os quatro elementos na <i>Philosophia Reformata</i> de Johann Daniel Mylius de 1622	p.20
Fig. 3 – Equipamento alquímico. Ilustração presente no " <i>Traité de Chymie</i> ," [Tratado da Química], França, c. 1700	p.23
Fig. 4 – “ <i>Pvtrefactio</i> ”, a primeira fase da <i>Magnum Opus</i> , na <i>Pretiosissimum Donum Dei</i> de Georges Urach, de 1475	p.40
Fig. 5 – “ <i>Rosa Alba</i> ”, a segunda etapa da <i>Magnum Opus</i> , na <i>Pretiosissimum Donum Dei</i> de Georges Urach, de 1475	p.62
Fig. 6 e 7 – Escarificações: procedimento de <i>cutting</i> sendo realizado (esq.) e uma escarificação cicatrizada (dir.). Fotos retiradas do site BMEzine (bme.com)	p.68
Fig. 8 – Victor Peralta e suas modificações (<i>eyeball</i> , tatuagens faciais, alargadores, piercings e implantes subdermais). Foto retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br)	p.68
Fig. 9 – Alexandre Anami, e suas modificações (<i>eyeball</i> , alargadores, tatuagens e implantes subdermais). Foto por Thiago Lima, retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br)	p.69
Fig. 10 e 11 – Fukin Kate (esq.) e Aneta Von Cyborg (dir.), fotos por Roger Kisby. Imagens retiradas do site CLAUDIA (claudia.abril.com.br)	p.69
Fig. 12 – Wildson Santos, o Dark Vírus. Foto por Vinícius Santa Rosa/Especial para o Metrôpoles. Imagem retirada do site Metrôpoles (metropoles.com)	p.70
Fig. 13 – Karine Guimarães suspensa por Håvve Fjell (Wings of Desire) na Suscon de Oslo. Foto por Helene Fjell, retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br)	p.70
Fig. 14 – Laurence 'Moniasse' Sessou e suas escarificações, foto por Rio Romaine para AFRONOIRE. Reprodução/Facebook	p.71

¹ Uso de imagens com base no Inciso III do Artigo 46 da Lei nº 9.610 de 19 de fevereiro de 1998:

“Art. 46. Não constitui ofensa aos direitos autorais:

III - a citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra;”.

Fig. 15 – T. Angel, foto por Roberto Assem (2017). Retirada do site tang3l.com	p.71
Fig. 16 e 17 – Exemplo de modificações corporais apresentadas pelos povos indígenas que viviam no território da Amazônia (esq.) e pelo povo Kikuyu de Nairóbi (Quênia) (dir.). Imagens retiradas do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br)	p.79
Fig. 18 e 19 – Fakir Musafar e seus jogos corporais (esq.); foto retirada do site DAZED (dazeddigital.com). Fakir e Jim Ward fazendo a “dança do sol” (dir.) para o documentário “ <i>Dances Sacred and Profane</i> ”, Wyoming, 1982; foto por Charles Gatewood e retirada do site The Point (thepointjournal.org)	p.82
Fig. 20 – Cartaz de divulgação da categoria Diáspora, a primeira voltada para a tatuagem em pele negra em um evento brasileiro, do Tattoo Place Festival de 2019. Foto: reprodução/Facebook, retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br)	p.90
Fig. 21 – “ <i>Essentia Exaltata</i> ” na <i>Pretiosissimum Donum Dei</i> de Georges Urach, de 1475	p.96
Fig. 22 – Marcelo Bboy, foto por Marcelo Souza Ribeiro/Arquivo Pessoal, disponível no site G1(g1.globo.com)	p.98
Fig. 23 – Anthony Loffredo, o “Black Alien Project”, foto de arquivo pessoal, disponível no site índia.com	p.100
Fig. 24 – Maria José Cristerna, a Mulher Vampiro, na “Primera Convención Nacional de Tatuajes – Mitad del Mundo” em 2016. Foto por Micaela Ayala V./Agência Andes	p.106
Fig. 25 – “ <i>Rosa Rvbea</i> ” a última etapa da <i>Magnum Opus</i> , na <i>Pretiosissimum Donum Dei</i> de Georges Urach, de 1475	p.108
Fig. 26 – “O Dragão da Pedra”, representando o processo alquímico no <i>Theatrum Chemicum Britannicum</i> , de 1652	p.185

SUMÁRIO:

Introdução: A Jornada do Alquimista	p.13
1. Metodologia da alcova	p.24
1.1. Atribuições	p.24
1.2. Histórias de vida, “narrativas menores”	p.27
1.3. Aberturas	p.36
2. NIGREDO — Corpo feito matéria-prima	p.41
2.1. Um breve percurso	p.41
2.2. Os processos de subjetivação	p.44
2.3. Os dispositivos, os corpos abjetos e as perspectivas decoloniais	p.50
2.4. Experimentos corporais e apostas fronteiriças	p.58
3. ALBEDO — <i>Body Modification</i>: contextualizando e problematizando os processos de transmutação corporal	p.63
3.1. Um corpo que se modifica	p.63
3.2. As (<i>Extreme</i>) <i>Body Modifications</i>	p.79
3.3. Corpos em transmutação? – Limites e possibilidades	p.88
4. CITRINITAS — Anormalidades fronteiriças e a Panaceia monstruosa	p.97
5. RUBEDO — Narrativas alquímicas	p.109
5.1. Corpo de Monstra	p.109
5.2. Corpo de Nômade	p.137
5.3. Corpo de Freak	p.162
6. A Obra ou uma reflexão sobre a Jornada	p.186
7. Referências	p.194
8. Anexos	p.204

Corpos em Transmutação

Narrativas alquímicas, extreme body modification e modos de subjetivação

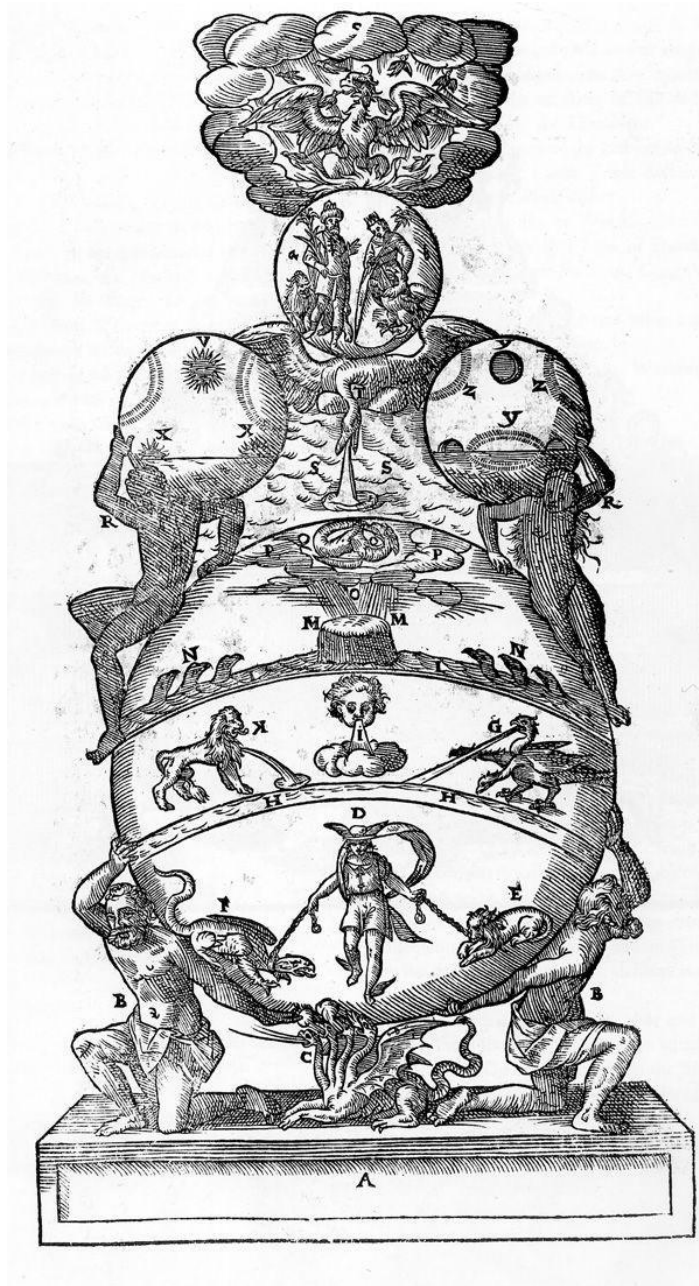


Fig. 1 – As etapas do processo alquímico na *Alchymia* de Andreas Libavius, 1606.

Solve et Coagula

A Jornada do Alquimista

O presente trabalho intenta construir uma pesquisa narrativa por meio de histórias de vida de pessoas cujos corpos foram (re)construídos e transmutados por técnicas de modificação corporal pouco usuais (*extreme body modification*). Os processos de subjetivação oportunizados por tais práticas as aproximam dos marcadores de gênero/sexualidade e raça/etnia enquanto elementos de produção ontológica e normativa dos corpos. A atenção dada a esses marcadores não foi por acaso, pois ao se trabalhar com ações que alteram profundamente os contornos, matizes e inteligibilidades corporais, invariavelmente esbarra-se nos modos pelos quais a generificação e racialização formatam as corporalidades em seus usos, estéticas e subjetividades. Desse modo, buscou-se observar nas histórias compartilhadas como e se essas técnicas afetaram as relações sociais nas quais estas pessoas se inserem. Teriam as transmutações corporais afetado as relações de gênero, sexualidade, raça e etnia? Se sim, como isto ocorre? Teriam estas transmutações, agregadas a estes marcadores, sido capazes de tensionar, questionar e/ou resistir aos efeitos dos discursos dominantes a ponto de compor outras ficções de mundo? Quais os impactos da classe social na produção desses corpos? Paralelamente, a partir da perspectiva dessas pessoas, deu-se destaque aos atravessamentos, vivências e demais reflexões suscitadas por estas modificações.

Meu interesse por corpos dissidentes é algo que me acompanha desde muito jovem. Lembro-me de ser fascinado por desenhos e programas de fantasia, além de filmes de ficção científica e terror nos quais, na maioria das vezes, os antagonistas eram seres monstruosos ou de formas cambiantes, ao passo que os heróis eram “demasiadamente humanos”, moral e fisicamente incorruptíveis. Na época, não me questionava dos porquês da excessiva “solidez” vinculada a este senso de humanidade, apenas achava tudo aquilo tedioso. A permanente manutenção de um mesmo modo de existir, a defesa unívoca, higienizada e maniqueísta dos valores “civilizatórios” (de qual civilização?), nada disso ressoava em mim. Somente anos mais tarde fui começar a entender que a identificação com as figuras monstruosas advinha, também, dos sentidos criptografados das experiências de alteridade que lhe eram imputados. Eram os monstros no armário dos quais fala Benschhoff (1996) em um trabalho interessantíssimo de como as aberrações morais e físicas nos filmes constituíam alegorias das vivências de minorias sociais, destacadamente de sexualidade e gênero. Os heróis, portanto, serviam de paladinos da

cisheteronormatividade², mantenedores da normalidade, enquanto os seres vilanescos e disformes buscavam efetuar alguma subversão desse mundo forçosamente pacificado.

Por sua vez, as modificações corporais se apresentaram para mim de maneira muito orgânica: meu irmão gostava de bandas de rock e metal, tendo diversos posters no seu quarto, nos quais seus integrantes apareciam todos tatuados, sendo algo que me cativava enormemente. Conforme cresço e me aprofundo nos movimentos musicais de subcultura e contracultura, não demora a vir o primeiro brinco, depois o primeiro piercing, então o alargador e um pouco depois as tatuagens, num movimento progressivo que ainda se mantém.

Além dos meus próprios processos corporais, a temática do corpo, especialmente daquele que foge da normalidade, conjuntamente aos estudos de gênero e raça, foram algo que marcaram a minha graduação, de modo que quando chegou o momento de elaboração da pesquisa me foi imediato eleger como tema outros tipos de corporeidades, outras maneiras de habitar o mundo e nele tecer sentidos. Mais do que isso, era também dizer de corpos com os quais eu me identificava, e que percebia serem sumariamente ocultados ou patologizados nas discussões acadêmicas.

Mas a quem interessa ouvir/falar destas corporalidades? Que olhares e discursos a Psicologia têm direcionado aos corpos que escapam? O campo psicológico ainda tem se debruçado pouco qualitativamente sobre a temática do gênero e sexualidade, apesar de tê-las como centrais em muitas de suas discussões. Suas leituras pouco debatem seu papel na reificação do binarismo ou na defesa da diversidade, sem tomar consciência dos regimes de verdade normativos que emprega em sua práxis ou mesmo criticando conceitos basilares de sua atuação (ANJOS e LIMA, 2016). Assim, mantém-se arraigada a aportes teóricos que se apresentam a serviço da manutenção dos sistemas dominantes de fabricação de sujeitos docilizados e binarizados, proferindo discursos sobre anormalidade, perversão e transtornos quando o assunto versa sobre pessoas que, em suas expressões de gêneros, usos dos prazeres e corpos, são discordantes da norma cisheterossexual em seus critérios comportamentais e estéticos (NASCIMENTO, 2015).

Se ela pouco debate sobre essas questões, menos ainda faz quanto às relações étnico-raciais e o racismo, escancarando uma grande lacuna discursiva. Um silêncio que reverbera na dificuldade de compreensão por seus profissionais dos processos de racialização, sujeição e

² A transformação da heterossexualidade e cisgeneridade (“cisheterossexualidade”) em norma, em um padrão identitário e comportamental imposto compulsoriamente, o que implica em divisões altamente binárias entre feminino-masculino, homem-mulher e na discriminação, preconceito e/ou violência a todo sujeito que não se enquadre em seus ideais de existência (SOUSA, 2018).

práticas racistas no contexto brasileiro, bem como os sofrimentos a eles atrelados (SAMPAIO, 2018), efetivando uma cumplicidade sistêmica com o projeto político da branquitude³ e colonialidade⁴.

Semelhantemente, tem-se estudado pouquíssimo sobre a emergência dos corpos modificados e seus processos de subjetivação na contemporaneidade, e mesmo dentre estes estudos podemos citar poucos (PIRES, 2005; KEMP, 2005; BRAZ, 2006; ABREU e SOARES, 2010; NASCIMENTO, 2015; SOARES, 2015) que se atentam ao movimento de radicalização das corporalidades por intermédio das *extreme body modifications*. Corpos com capacidade de produzir resistências e subversões políticas e estéticas, ao ensejarem para si processos subjetivos singulares. Estes, ainda, são alvos de profunda estigmatização e, apesar de sua riqueza enquanto um campo fértil de modos de existência potencialmente emancipatórios, o olhar “psi” permanece fixo na busca por sinais da somatização.

Logo, falar/escrever de corpos não convencionais, corpos ditos monstruosos e *extremos*, é também falar do que torna os outros o seu oposto; é levar ao escrutínio as maquinações e artificialidades engenhosas que permitem à maioria dos corpos serem tomados mais ou menos como adequados ou em conformidade com uma lógica antropocêntrica/humanista pautada na produção da alteridade. Assim, desejo desnaturalizar qualquer realidade tomada por regra, explicitando-as como constructos discursivos sobre o conjunto complexo de células, histórias e afetos que chamamos de corpo. Para tanto, também farei deste texto um trabalho de ficção, à moda de como Donna Haraway (2009; 2016) e Rosi Braidotti (2002; 2013) procuram em outros referenciais novas maneiras de ficcionalizar a existência, transpor os limites entre saberes e subverter as narrativas que se estabelecem como únicas, universais e verdadeiras.

Diante disso, sendo psicólogo, pesquisador em psicologia, homem cis, branco, gay, de classe média e possuidor de um corpo também alterado por técnicas de modificação corporal, este assunto me é caro, devendo ser tratado com o cuidado e comprometimento que exige para não compactuar com estes silêncios e repetições que esquadrinham e limitam a vida. Também, para não ser seduzido pelo deslumbramento advindo da possibilidade de criação de outras vias existenciais. Assim, deixo claro meu posicionamento e local de onde falo em consonância aos saberes localizados, que não se mascaram sob o falso mote da neutralidade (HARAWAY, 1995). É de suma importância enfatizar essa transparência, visto que este texto se constitui de

³ Local simbólico e social ocupado por sujeitos brancos, devido a condições históricas e políticas. É um espaço privilegiado de acesso aos recursos materiais e simbólicos no interior de uma sociedade racialmente dividida, divisão esta que se origina nos processos de colonização (SCHUCMAN, 2014).

⁴ “O lado obscuro da Modernidade”. Lógica de manutenção dos discursos e efeitos da colonização, refletidas no domínio e controle dos recursos materiais, da mão-de-obra, saberes e produção de sujeitos (BALLESTRIN, 2013)

um encontro de histórias pertencentes a outras vidas, atravessadas e marcadas por outras experiências. Portanto, será enunciado em uma primeira pessoa que discorre, mediante a sua localidade crítica no mundo e dos encontros realizados no percurso da pesquisa.

Para gerar um imaginário que dê forma e organicidade ao que escrevo, isto é, algo a partir do qual tematizarei e desenharei os contornos da obra, vasculhei em minhas memórias referências capazes de ofertar uma fonte suficiente de paralelos e similitudes com o tema. Tratar de *body modifications* é ocupar-se de um tópico demasiado laborioso, quimérico, feito de muitos hibridismos. Atento a isso, acredito ter encontrado na alegoria da Grande Obra da alquimia uma força propulsora satisfatória ao meu intento.

No meu processo de examinar lembranças, recordei-me que quando adolescente passei a nutrir grande interesse por história, mitologia e religiões pagãs. Me era curioso como os antigos mitos e místicas sugeriam cosmovisões tão discrepantes ao meio cristão em que cresci. Via nesses escritos um imaginário riquíssimo que ressuscitava modos de vida e olhares outros sobre a natureza. Havia lições filosóficas de grande poder a respeito das relações do sujeito consigo mesmo e com os demais seres não-humanos e não-orgânicos. Dessas leituras, aquelas que mais me marcaram e me recordo vividamente são sobre a alquimia, destacadamente sobre sua ideia de “transmutação”.

No imaginário popular e em uma leitura superficial, ela pouco difere de “transformação” ou “modificação” de algum elemento, porém não são sinônimos. No universo alquímico, a transmutação descreve uma alteração qualitativamente diferenciada, um processo de elevação da substância para assumir irreversivelmente um estado outro. Essa mudança não diz somente das características físicas, mas das qualidades do material. Uma ilustração eficiente desse processo seria a “alquimia culinária”, onde ao juntar certos ingredientes podemos obter um alimento absolutamente diferente daqueles que lhe deram origem. Diferente em forma, em textura e em sabor. Opera-se uma mudança que não é uma simples transformação, mas sim o resultado de um processo de *criação*.

Mas se pode indagar: afinal, que proximidade tem um conjunto de preceitos metafísicos há séculos abandonados com o fenômeno de corpos extremamente modificados na atualidade? De imediato, é possível tratar a modificação dos corpos como mais que “modificação” e passar a pensá-las, oportunamente, como transmutações. Couy (2011), por exemplo, já fez tal associação, somando-a à poesia e ao pensamento surreal, traçando um percurso transdisciplinar onde estes elementos buscam “[...] remontar à matéria original do mundo e da linguagem, transformar as substâncias do universo e do verbo e realizar um trabalho de interpretação através de analogias” (p. 227).

Quanto às técnicas de modificação corporal, pode-se defini-las como um conjunto de tecnologias⁵ que advém dos primórdios da história e que se apresentam nas mais diversas sociedades e povos, mesclando referências e leituras de mundo, tendo sentidos e significados coletivos, individuais e singulares (SOARES, 2015). Elas são ações que objetivam produzir uma marca e/ou alteração da imagem corporal, no próprio corpo, opondo-se ou mesmo questionando a forma corpórea e suas funções estabelecidas (FRANÇA, 2008; SOARES, 2015). Alguns exemplos são: a tatuagem, o piercing, os alargadores, a bifurcação de língua, a tatuagem ocular, os implantes subdermais e transdermais, a escarificação, etc.

Neste amplo conjunto de variações, existem aquelas que pouco alteram os contornos corporais e a possibilidade de aceitação social de quem as porta, sendo modificações consideradas brandas, mais alinhadas à lógica de mercado. Já aquelas menos usuais, que promovem mudanças substanciais no corpo e limitam o trânsito social, são definidas como extremas/radicais (*extreme body modification*) (KEMP, 2005). As modificações extremas tomam o corpo como um campo de enfrentamentos às normas sociais ao voluntariamente transgredirem o que se espera como apresentação e estética do corpo, tensionando os limites de suas inteligibilidades e os transpondo, adquirindo estigmas de práticas desviantes (THOMAS, 2012), sendo, portanto, o foco da pesquisa. Dessa maneira, ao tomar o corpo como matéria-prima de operações que visam alterar sua dimensão material, o que se observa, seja em ações pontuais, seja em projetos de construção corporal, é a emergência de processos de subjetivação e atualizações de identidades (BRAZ, 2006; NASCIMENTO, 2015).

A alquimia, por sua vez, é definida como uma espécie de ciência rudimentar, uma amálgama de raciocínio dedutivo, experimentação, mitologia, ocultismo/magia e filosofia. Ela condensa em si preceitos sobre a natureza da matéria e da existência em comunhão com forças incorpóreas que permitem todo tipo de procedimento e, por fim, a elevação de seu praticamente a patamares outros de desenvolvimento (VARGAS, 2017). É difícil afirmar com exatidão onde ela teve início, mas parece ter surgido proeminentemente no Antigo Egito, sendo utilizada para questões e rituais que envolviam o cuidado dos seus mortos. Adquire outros matizes ao estabelecer-se na Grécia, espalhando-se pela Europa enquanto também se desenvolvia no Oriente Médio e na Ásia, principalmente na China e na Índia (ALVARENGA, 2012; JUNG, 1990; SOUZA, RIBEIRO, XAVIER, 2019; VARGAS, 2017).

⁵ Num amplo e difuso ideário foucaultiano, é “[...] uma tendência ou ímpeto estratégico na organização social como um todo” (VILLADSEN, 2014, p.648). São técnicas e práticas heterogêneas que podem se intensificar, proliferar e interconectar até passarem a afetar o meio social, consolidando-se como uma “tecnologia de poder”. Pode ser compreendida, ainda, como mecanismos, aparatos, estratégias e dispositivos, todos atrelados a noção de “poder”.

Ela exprime um processo químico-mágico (e subjetivo), imbuído do desejo por compreender a relação cósmica entre o ser humano e natureza (matéria) que o rodeia, focando-se nos trabalhos com a tintura, o embalsamamento, a farmácia, a joalheria, e principalmente nas experimentações com os metais. Parte do princípio de que a matéria é um Uno fragmentado, um todo primordial do qual toda coisa deriva (a “prima matéria”), sendo dotada de um espírito adormecido que reflete seu desejo de enobrecimento, de aprimoramento. A Grande Obra (*Magnum Opus*), o objetivo final da alquimia, visava obter uma substância perfeita, catalisadora de transmutações de toda matéria, elevando-a a sua máxima potência: a pedra filosofal. A pedra não teria uma forma fixa, sendo um elemento rubro capaz de transmutar os metais em ouro (tanto físico quanto num “ouro filosófico”, que se traduz no próprio sujeito enobrecido espiritual, intelectual e existencialmente). A pedra também seria em outras versões a Panaceia capaz de curar qualquer doença e superar a morte por meio de um elixir da vida eterna.

A Obra se estabelecia, ela própria, como metáfora para a áurea transmutação do sujeito. Enquanto intentavam modificar os metais, alquimistas faziam uso de si próprios como material vivo. Ao buscar pela pedra, num árduo e contínuo processo de reflexão e estudo sobre a natureza da matéria e do mundo, realizavam uma transmutação de si próprios. O sujeito ignorante emergia, agora em radiante sabedoria, alterado em suas faculdades do espírito e intelecto, convertido num grande sábio, conhecedor dos segredos da existência.

Estou a falar de sujeitos que se aprimoravam em um extenuante e singular exercício criativo, visando a transposição daquilo que limita a vida a estados de empobrecimento. “Alquimia, uma profissão de marginais; aqueles dos extremos. Aqueles que vivem de seu próprio fogo, suando-o, autossustentando suas próprias temperaturas que podem diferir do clima coletivo” (HILLMAN, 2011, p.36). Os sujeitos adeptos das práticas de modificação corporal também são agentes ativos das transformações da matéria viva enquanto estão em busca de resultados extremamente particulares, por isso denomino os/as participantes deste estudo de alquimistas; serão aquelas/aqueles que nos apresentarão suas jornadas e experimentos com a matéria orgânica e subjetiva dos seus corpos.

Partindo do princípio de que nossa corporalidade é profundamente limitada por jogos de poder e regimes de verdades que nos (re)produzem dentro dos sistemas ontológicos dominantes, as práticas e tecnologias disciplinares restringem os usos, funções e formas que os corpos podem assumir se desejam serem lidos como humanos. Desse modo, elejo como aspecto central dessa alegoria a conceituação de um processo de “transmutação corporal”, isto é, o “aprimoramento” libertário do corpo pelas vias da alteração dos contornos da carne. Seria um processo em que são fomentados tensionamentos, atualizações e rupturas nos dispositivos

corporais (racial e da sexualidade), caracterizados por seus efeitos produtivos e formatadores da vida (CARNEIRO, 2005; FOUCAULT, 1979; BUTLER, 2019). Conseqüentemente, seriam favorecidas rearticulações das categorias de “humano” e (re)invenções de si e da realidade, e a emergência de modos de subjetivação.

Além disso, a alquimia construiu para si uma “literatura fantástica” (JUNG, 1990), pois ainda que fossem astros orbitando uma mesma estrela e partilhassem objetivos similares, cada alquimista produziu um conhecimento próprio, uma fórmula pessoal para seus procedimentos. Os adeptos eram sujeitos solitários, ermitões em suas alcovas, debruçados sobre livros e frascos com substâncias coloridas. Não é surpreendente constatar que seus escritos eram altamente personalizados, crípticos, visando dificultar o roubo de seus conhecimentos, em conformidade com a máxima “o obscuro pelo mais obscuro, o desconhecido pelo mais desconhecido” (*obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*). Assim, vejo na alquimia um conjunto de saberes e práticas multiformes, criativas e híbridas, que envolvem um fazer técnico, processual e reflexivo sobre si e sobre o mundo, em dimensões materiais e profundamente subjetivas. Visto que: “Ao conduzir as operações alquímicas, o operador possibilita esta transformação ao transformar-se a si próprio concomitantemente, acessando o conhecimento adormecido em ambos, resgatando suas potencialidades inertes” (ALVARENGA, 2012, pág. 359).

É, dessa maneira, uma alegoria adequada a um conjunto de práticas que apresentam intencionalidades próximas e que também têm se desenvolvido mediante a operações experimentais. Resgatar o caráter permanentemente experimental da alquimia é de grande valor. Observo que a experimentalidade foi há muito escamoteada na solidificação do corpo normatizado, assim, torço para que de alguma forma as discussões aqui presentes sejam capazes de solver uma pouca dessa dureza e permitam que retornemos ao corpo não como um dado monolítico, mas como um experimento em construção.

Em consonância, procuro em Hillman (2011) inspiração para a produção de um trabalho que é, ele próprio, alquímico em sua forma. Mais do que isso, “[...] o quero dizer é, primeiro vamos falar como alquimistas, como se estivéssemos falando alquimicamente. [...] Assim, não é um retorno literal para a alquimia o que é necessário, mas uma restauração do modo alquímico de imaginar” (HILLMAN, 2011, p. 31). Isto é, articular um trabalho imaginativo, imagético, alegórico e ficcional. Logo, faço desta obra uma “literatura alquímica”, um meio de apresentar e compartilhar saberes sobre outras tecnologias, experimentações e modos de existência que sujeitos têm desenvolvido por intermédio da forja dos seus corpos.

Buscou-se fazer isto a partir do método de narrativas de histórias de vida, cuja base é uma produção colaborativa, resultante do encontro entre quem pesquisa e quem narra,

construindo um relato singular que expressa uma reflexão do sujeito sobre sua vida, ressignificando sua história pessoal (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009). Ao narrar, desnudam-se elementos identitários e constitutivos, exprimindo o contexto cultural de quem fala (CASTRO e MAYORGA, 2019), permitindo que o sujeito se modifique conforme submerge em sua própria história, nela se ressignificando (SANTOS, 2019). Similar aos processos transmutativos, quem narra transforma a si próprio mediante a contação de histórias, tecendo outras leituras de mundo. As narrativas são, ainda, um instrumento potente de escuta para sujeitos marginalizados ou que fazem parte de grupos minoritários, apresentando um intrínseco caráter político, favorecendo que relatem suas vivências de maneira autoral e empoderada (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009).

Dessa forma, busquei nas histórias de pessoas adeptas de práticas de modificação corporal pouco usuais ou extremas relatos dos seus experimentos com seus corpos. Suas narrativas traçam percursos de como tiveram contato com essas técnicas, de que maneira elas impactaram suas relações sociais, pessoais, sobre suas identidades de gênero e raça, bem como os impactos gerais que os processos de transmutação corporal, mediante a radicalização do corpo proporcionam em suas existências e leituras de mundo.

Para organizar um movimento progressivo que nos leve a tais narrativas, voltei-me para a Obra, onde a transmutação alquímica se daria, num dado consenso entre seus escritos, em três ou quatro operações/estágios representados por cores (JUNG, 1990; HILLMAN, 2011):

1. Preto (*nigredo*): a putrefação ou a morte (*putrefactio*; *mortifactio*). Estágio em que a matéria, já despertada de sua alienação, compreende que precisa “morrer”; ser quebrada, dissolvida e/ou decomposta (*solve et coagula*) para abrir caminho para sua elevação.
2. Branco (*albedo*): a purificação ou fase da prata/lua. A matéria em movimento transmutativo é “lavada” e purificada. Após decompor-se (morrer), a alma se reagrupa a matéria, podendo renascer mais pura e dotada de consciência.
3. Amarelo (*citrinitas* ou *xanthosis*): o despertar. Fase transitória em que o branco passa a converter-se em vermelho, amarelando-se. Diversos alquimistas a suprimiram de seus textos em prol de uma trindade alquímica, em detrimento do tetrâmero originário (4 operações, 4 elementos primordiais).
4. Vermelho (*rubedo*): a iluminação ou fase do ouro/sol. O enrubescimento resulta na superação de toda e qualquer oposição, alcançando a perfeição. É o estágio

final da transmutação da matéria que resultaria na imortalidade, no ouro, na pedra ou na panaceia.

Assim, este “corpo-texto”, passa ele próprio pelo processo transmutativo, sendo dividido em operações, que marcam o avanço na Obra. Enquanto operações, têm funções e características específicas, agindo como microcosmos teóricos que indicam a localização em que nos encontramos.

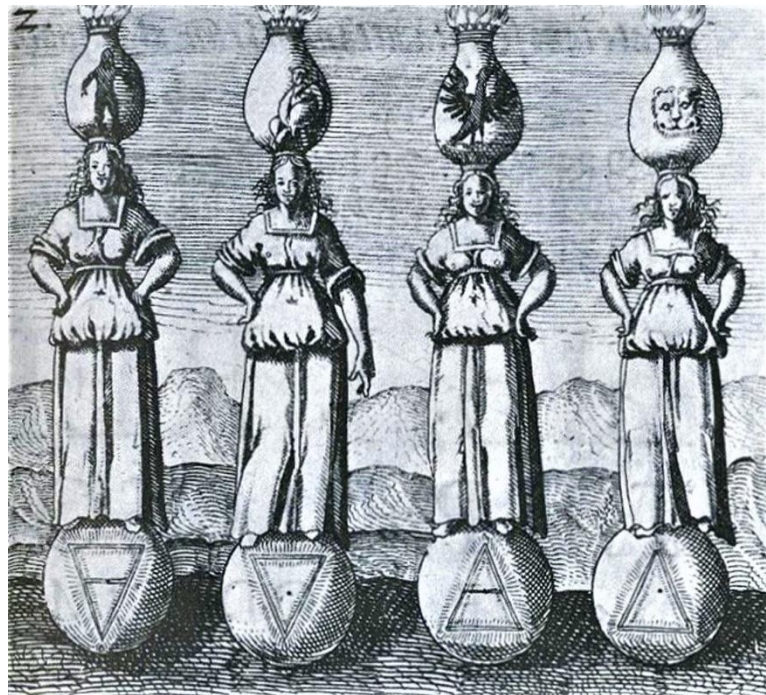


Fig. 2 — Ilustração das quatro operações/estágios de produção da pedra e os quatro elementos na Philosophia Reformata de Johann Daniel Mylius de 1622.

O ponto de partida é a apresentação do método. Uma contextualização inicial necessária para “organizar o laboratório” e preparar a sequência operacional. “Metodologia da alcova” apresenta as discussões referentes ao método empregado, as adaptações pelas quais a pesquisa passou dado o contexto pandêmico e a apresentação das narrativas de vida como ferramenta de criação do texto.

Dando início às operações diretamente baseadas nos quatro principais estágios alquímicos, temos na sequência “*NIGREDO* — Corpo feito matéria-prima”, onde apresento as discussões sobre o ingrediente central para a transmutação aqui tematizada: o corpo. Compreendendo que os corpos são massivamente produzidos por efeitos de poderes, saberes e prazeres que os conformam a normas, comportamentos e usos determinados (FOUCAULT,

1979; 1985; 1988) dentro da modernidade capitalista e colonial (LUGONES, 2014; MIGNOLO, 2017). Dessa maneira, tem-se um sistema que hierarquiza sujeitos por meio de marcadores sociais da diferença enquanto produz excedentes ontológicos: seres que falham em serem lidos como humanos por serem incapazes de se enquadrar, devido a própria construção da alteridade ou por sua revolta com as forças que buscam subjugar-los (CARNEIRO, 2005; BUTLER, 2019).

A terceira operação é “*ALBEDO – Body modification: contextualizando e problematizando os processos de alquimia corporal*”, onde a matéria passa por uma miríade de transformações. É onde apresento as práticas de modificação corporal, suas histórias e problemáticas (PIRES, 2005; ABREU e SOARES, 2010; NASCIMENTO, 2015; SOARES, 2015), incorrendo nas turbulências e limites dessas técnicas para a produção de corporalidades e subjetividades dissidentes (KEMP, 2005; BRAZ, 2006).

Como já dito, as *citrinitas* são uma etapa que foi subsumida na totalidade da Obra em suas últimas abordagens, contudo, vejo nela uma necessidade de destaque enquanto o momento em que a reação apresenta um “aprofundamento de consciência”. É um desdobramento das questões apresentadas na *albedo* sobre os corpos transmutados após mergulharem nas águas turvas da zona de abjeção, convertendo-se em existências monstruosas e aberrantes. A quarta operação “*CITRINITAS — Aberrações fronteiriças e a Panaceia monstruosa*”, então, trata-se de vislumbres e ponderações ontológicas.

Após um longo percurso de operações teóricas que são necessárias para a leitura das narrativas, o último estágio, “*RUBEDO — Narrativas alquímicas*”, é onde as/os alquimistas explanam suas histórias, seus experimentos corporais, suas visões da *opus* e seus resultados. É o objetivo final da jornada desenvolvida sobre/por este texto.

Por fim, na última operação “A Obra ou uma reflexão sobre a Jornada”, debruço-me sobre a totalidade do processo e suas aberturas para novos movimentos criativos.

Faz-se necessário, ainda, explicitar que a meta desta pesquisa é, assim, como apresenta Hillman (2011), a de realizar uma proposição. De apresentar uma jornada pelas fronteiras do mundo, trilhando um caminho aberto pelas vivências das/dos alquimistas participantes que nos levem a “imaginação alquímica”, que nos auxiliem a lembrarmos de que somos existências corporais incrustadas de minérios e preciosidades inestimáveis a serem experienciadas. Pois: “Uma visão inflada de beleza suprema é uma ficção necessária para a *opus* do cultivo da alma que chamamos de nossa vida” (*Idem*, p.354).

Portanto, a aposta que faço neste estudo é, assim como os antigos alquimistas buscavam em seus alambiques produzir um aprimoramento da matéria e, conseqüentemente, a

emancipação de si, que as técnicas de modificação corporal pouco usuais ou extremas, ao produzirem corpos radicalmente alterados, podem ensejar singularizações, subvertendo e viabilizando rotas de fuga ou resistência frente a captura exercida pelos discursos hegemônicos e pelos dispositivos que conferem ao corpo inteligibilidades limitantes. Dirigindo-me a espaços fronteirços, nos quais as possibilidades de outros modos de existência e usos do corpóreo estão, não intento alcançar resultados precisos, mas sim acompanhar alquimistas do contemporâneo em suas feitorias inacabadas, em seus intentos de fuga, em suas ficções.

Metodologia da alcova

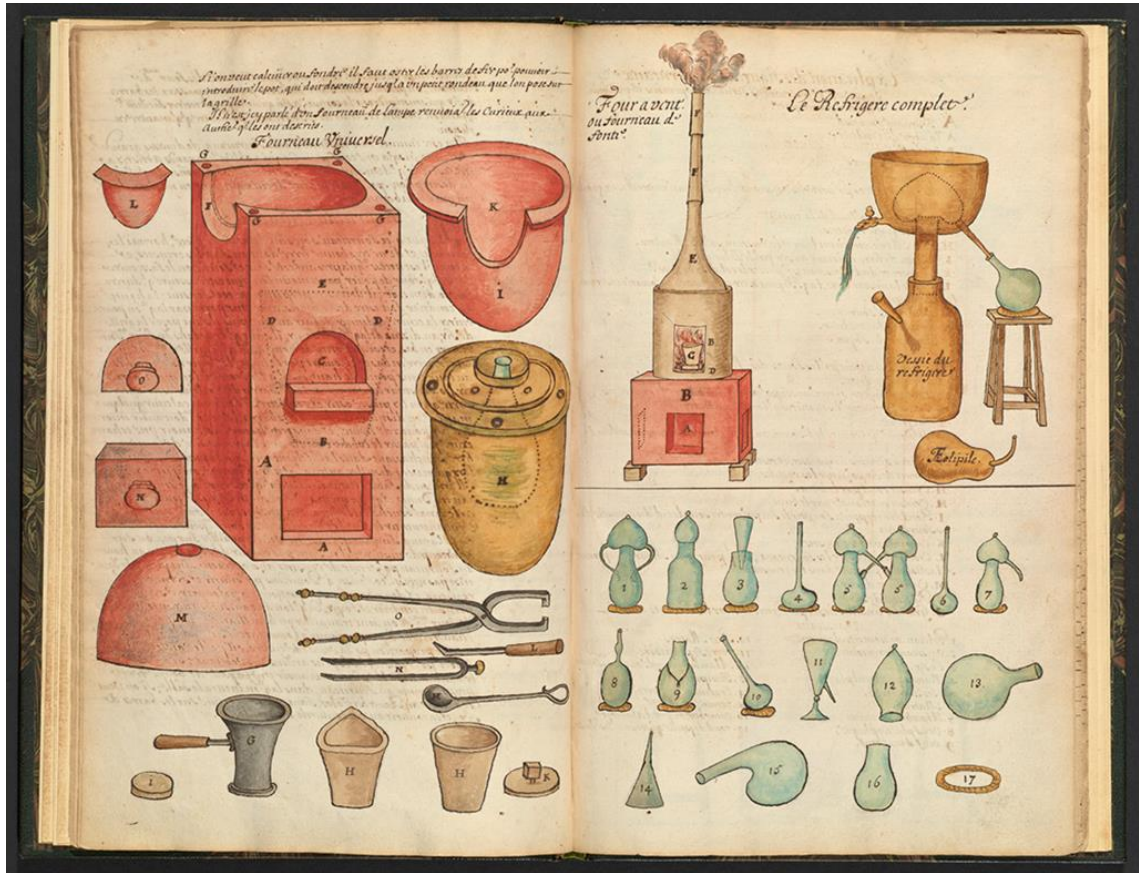


Fig. 3 – Equipamento alquímico. Ilustração presente no "Traité de Chymie," [Tratado da Química], França, circa 1700.

Atribuições

Quando dei início a idealização deste trabalho, tomei por base minhas muitas percepções sobre o que era fazer uma pesquisa sobre o corpo. A mim sempre pareceu imperativo possibilitar que o corpo do pesquisador se colocasse em movimento e em contato com outros. Falar de corpos de maneira tão visceral e física implicava numa pactuação metodológica em prol do encontro, da experiência concreta, do uso dos sentidos, do deslocamento pelo espaço. Pesquisar *com* o corpo; *corporificar* a pesquisa.

Estava em consonância com o que diz Mignolo (2017) ao discorrer sobre a noção de “visão de mundo”, de como a visão é uma concepção privilegiada na produção epistemológica ocidental em detrimento de outras sensibilidades e afetos que perpassam a produção de saberes, bloqueando uma infinidade de modos de *sentir* o mundo. Integrar o corpo ao percurso epistemológico enquanto também o estudar me parecia uma via necessária para permitir que dimensões intersubjetivas aflorassem, fazendo um contraponto às metodologias que tornam o

corpo uma abstração conceitual ou reforçam uma dicotomia que reduz a dimensão corpórea a um recipiente orgânico da subjetividade ou consciência. Pesquisar sobre corpos, fazendo uso do corpo e suas potências, seria permitir a exploração de outros sentidos e sensações para além da visão, deixando fruir um campo de afetações e afecções que tem o encontro como disparador (YONEZAWA, 2015).

Eu pensava em uma ética necessária para me aproximar dos/das alquimistas, mas para além disso, ao se falar com uma população estigmatizada há chances de se instalar um imediato senso de desconfiança com as intenções de quem faz a abordagem (e com razão, dadas as estereótipias e desserviços que o campo “psi” muitas vezes promove). Eu esperava desarmar suspeitas iniciais – caso houvesse alguma – com minha corporalidade, partilhando de códigos visuais que facilitariam a aproximação e permitiriam mais tranquilidade no momento da narração. Para além disso, sentia-me confiante em captar elementos específicos e codificações que surgissem em minhas andanças pelo território.

Todavia, o contexto pandêmico impôs uma outra lógica: falar do corpo de outro modo. A pesquisa previa, a princípio, uma imersão etnográfica na Grande São Paulo, em estúdios de modificação corporal, espaços onde esperava encontrar as pessoas adeptas dessas práticas e observá-las sendo feitas. A escolha do local se dava ao fato da comunidade de modificações ser bastante reduzida (especialmente de pessoas que portam modificações pouco usuais), sendo historicamente concentrada em grandes centros urbanos ou regiões de intenso fluxo populacional (MARQUES, 1997; BRAZ, 2006; SOARES, 2015).

A etnografia, segundo Lage (2009) e López (1999), constitui-se de uma observação, descrição e análise detalhada e minuciosa dos fatos sociais a partir do convívio e acompanhamento de determinado grupo ou comunidade, de modo a garantir sua contextualização espaço-temporal. Destacadamente, permite o entendimento das estruturas e condutas sociais que permeiam o grupo em estudo, revelando seus códigos, significações e sentidos em torno do cotidiano. Logo, pretendia me aventurar na comunidade local, me territorializar no circuito de profissionais de modificação e vivenciar uma experiência sensorial mais rica que fosse refletida na construção deste texto.

Com a pandemia, a lógica de habitar e sobreviver no mundo teve que ser repensada, especialmente com a alta virulência da necropolítica⁶ brasileira. Qualquer decisão precisava

⁶ São políticas que “[...] subjagam a vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2016, p. 146). Acreditando que o conceito de biopoder é insuficiente para compreender as modalidades contemporâneas de morticínio, Achille Mbembe cria esta noção que envolve dinâmicas de “resistência, sacrifício e terror”, do assassinato da própria população ou a produção de estados de “vida e morte” simultâneos.

partir do senso de realidade de que a morte era uma biopolítica e que engajar-se em práticas de risco como o deslocamento que visa o contato físico seria pura insensatez. Ir para outra cidade para frequentar locais altamente balizados por premissas de biossegurança, onde há exposição a sangue e outros fluídos corporais era inviável. A pandemia, por sua vez, se prolongou sem sinais de retrocesso, então se tornou impossível não recorrer à virtualidade.

Mas como falar apropriadamente de corpos que passam por experiências físicas intensas e profundas sem sequer deixar minha casa? Como evocar a humanização que permeia a relação presencial recorrendo à tela do computador? Qual a potência de uma pesquisa sobre a transmutação da matéria viva feita sem “encontrar” corpo algum? Que qualidade este trabalho teria? Todas essas questões me preocupavam excessivamente e buscar soluções que nada comprometessem me fazia de abutre, voando em círculos ao redor de um animal moribundo, apenas aguardando o fim iminente.

Apesar disso, refletir sobre a Obra e sobre o método me levou a algumas proposições. Mizoguchi (2015), tomando por base Foucault, aponta para uma construção de saberes mais voltada ao processo, de como o método deve ser criado concomitante ao desenvolvimento do trabalho, de modo que ele se mantenha sempre singularizado e específico. A epistemologia se converte em campo de criação, de vários modos de produção que não demandam ou implicam replicabilidade. Visto que “[...] criar, validar e divulgar uma tática singular de investigação parece ser uma das importantes tarefas políticas direcionadas aos pesquisadores os quais se inquietam com os modos de subjetividade engendrados na atualidade” (*Idem*, p. 201). É tomar o ato de pesquisar como um exercício qualquer, como *mais uma aposta*. É compreender que não há experiência ou pesquisa sem relação, pois ela diz de existências que se alteram pelos encontros que promovem. É apostar em fissuras e espaços de criação de mundos outros, tão frágeis que lhes é esperado desmoronar para dar lugar a outros. São processualidades atravessadas por elementos que alteram suas trajetórias e qualidades (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009).

Assim, uma pesquisa feita em primeira pessoa, em uma pessoa que questiona a si própria e ao mundo, estaria mais interessada em produzir fissuras ou novas interrogações do que em alcançar uma suposta verdade. O estudo, então, articula-se mais como um experimento inconclusivo, mais como processo inacabado e aberto a novas visitas e desdobramentos futuros. É uma perspectiva e prática contrária aos modos de produção epistemológica dominantes que prezam pelo caráter definitivo, mecânico e impessoal dos saberes e a criação de verdades monolíticas e/ou universais.

Experimento. Se me consumia não cumprir com uma ritualística idealizada, projetada sobre a pesquisa, seria também a ritualística que me ofereceria saídas. “O método alquímico, ao contrário, trata cada problema de acordo tanto com a natureza do problema quanto com a natureza do alquimista. Esta é a razão pela qual nenhum sistema de fato abrangente possa ser retirado dos textos alquímicos [...]” (HILLMAN, 2011, p.132). A alquimia apresenta um compilado de conteúdos heterogêneos e personalizados em que um mesmo elemento ou problemática pode apresentar sentidos diferentes (como mil e um nomes para o mercúrio ou modos de utilização do enxofre, por exemplo). O que ficava evidente era o comprometimento criativo com o método e experimentação, pois enquanto os antigos sábios tropeçavam em alambiques e livros empoeirados em seus cubículos imersos em penumbra, suas sucessivas tentativas, erros, e bricolagens engendraram quimeras, forjaram literaturas herméticas riquíssimas. No fim das contas o cobre nunca virou ouro, mas virou *outra coisa*.

Ganhava forma uma pesquisa inspirada pela jornada da *opus*, tomando o método com flexibilidade e criatividade, sendo capaz de se adaptar ao breu de adversidades do presente momento. Fazendo uso de uma ferramenta metodológica extremamente versátil — como veremos adiante —, decidi apostar em encontros de outra qualidade e a confiar que a virtualidade poderia ofertar algo novo para mim, gemas de outras cores e valores que ainda me permitissem confeccionar um corpo-texto reluzente; estruturando um trabalho feito virtualmente a partir de corpos de carne, sangue, afetos e histórias, também imersos no mesmo pesaroso momento histórico.

Assim, a pesquisa passou a ser adaptada para ser feita remotamente, suprimindo a ida ao campo, flexibilizando outras premissas e expectativas. Simultaneamente, convertendo meus aposentos como um espaço ampliado de onde, em minha permanência, alcançaria lugares muito mais distantes.

Histórias de vida, “narrativas menores”

Para Souza Santos (1988), a revolução científica do século XVI inaugurou um modelo de racionalidade eleito como protótipo da ciência moderna em seus aspectos mais basilares. Ela seria descrente de qualquer evidência apresentada por nossa experiência imediata, fazendo-se necessário o uso da observação sistemática e rigorosa para sua averiguação, bem como de experimentações comprobatórias. Tendo por base filosófica o positivismo, estava profundamente pautada pela lógica disciplinar e matemática, além do modelo mecanicista adotado pelas ciências naturais.

A ciência positivista ocidental, segundo Biglia e Bonet-Martí (2009), teria como premissa uma realidade única, unidimensional, que é passível de ser apreendida e explorada por uma metodologia capaz de expor suas leis de funcionamento. Dessa maneira, a ciência se estabeleceu como oráculo dos fenômenos futuros com suas porcentagens e fórmulas. O preço dessa clarividência foi a tentativa de desvincular a pessoa que realiza a pesquisa do seu processo em prol da objetividade e neutralidade máximas, de modo que as inconstâncias do sujeito não maculassem a realidade com um caráter pessoal. Todo o processo, então, deveria se centrar no objeto de estudo, excluindo dele quem o estuda – como se isso fosse possível. Posteriormente, tal abordagem foi transposta para as ciências humanas.

Nas décadas de 1950 e 1960 do século XX, há o reconhecimento dos limites dessa metodologia, bem como o advento do chamado período da crise das representações, onde emergem epistemologias associadas a grupos outrora silenciados, focando-se em narrativas locais e de pequena escala (REY, 2005). A crise desse paradigma científico destacou a urgência de construir uma pesquisa em Psicologia que reconheça seus “objetos” como existências, vidas marcadas por produções discursivas, por suas localidades, temporalidades e demais especificidades. Assim, todo conhecimento é apenas um vislumbre, um fragmento do mundo. Um paradigma voltado aos sistemas de normatização da vida é incapaz de sustentar a pluralidade dos fenômenos em suas dimensões sociais e subjetivas (SANTOS, 2019). Romper com esse modelo epistemológico obriga o abandono da noção de sujeito universal, viabilizando o uso de outros procedimentos para abordar as dinâmicas relacionais complexas que permeiam a realidade (NEVES, 2012).

Passou-se a valorizar a pesquisa qualitativa que, para Treviños (2011), caracteriza-se por seu caráter descritivo e preocupação equitativa com seus processos e resultados, objetivando a busca de significados e sentidos. É uma prática de construção coletiva, onde os sujeitos que dela participam recebem de volta suas produções de forma crítica (ARAÚJO e colaboradores, 2016). Logo, intenta-se aprofundar no âmbito do particular, do íntimo das relações sociais, do que não pode ser quantificado.

O uso da abordagem qualitativa na Psicologia se estabelece como paradigma ao pactuar o conhecimento como produto de uma relação construtivo-interpretativa, do caráter processual interativo (relação entre os sujeitos da pesquisa) e do reconhecimento da singularidade como expressão legítima do conhecimento. Ainda sobre isso, Rey (2005) diz que a “[...] ciência como atividade supra-individual, que supõe a não-participação do pesquisador e o controle da sua subjetividade, ignora o caráter interativo e subjetivo do nosso objeto, o qual é condição de sua expressão comprometida na pesquisa” (p.28). É, portanto, uma forma de atender as demandas

presentes no estudo do sujeito e sua subjetividade, direcionando-o para a superação das dicotomias artificialmente produzidas no bojo científico (social-individual, interno-externo, pesquisador-objeto, etc.).

Removendo o apagamento de quem faz a pesquisa, retoma-se a noção de que todo saber é sempre localizado, como bem pontua Haraway (1995), não porque ele é atravessado pelos marcadores da diferença que formam as identidades dos sujeitos da pesquisa, mas por sua posição crítica. Para a autora, um conhecimento oriundo do sujeito não pode ser tomado imediatamente como localizado, pois as identidades não são automaticamente objetivas, no extremo elas podem, inclusive, servir para fortalecer movimentos de normalização por meio de saberes subjugados, vinculados a políticas assimilacionistas. Semelhantemente, não se pode nunca tomar os saberes como individuais, pois os sujeitos sempre estão localizados no espaço, no território, realizando trocas com o meio em que vivem.

De todo modo, o saber produzido não pode ser apartado das vivências e “*sensações de mundo*” constitutivas desses seres. Justamente, então, os saberes são sempre parciais, estando próximos dos contextos habitados, de modo que a objetividade da pesquisa se apresenta pelo reconhecimento da inviabilidade de generalizações, neutralidade ou impessoalidade. Assim, a metodologia se firma como premissa e produto, resultado e ferramenta, produtor de efeitos e causas em uma relação entre sujeitos. Relação esta que pressupõe a existência de um outro, dado seu caráter inexoravelmente social.

Com a crise paradigmática na segunda metade do século XX, perspectivas (auto)biográficas começam a ganhar força como contraponto, engendrando novos meios de acesso às subjetividades. Elas oferecem recursos para uma metodologia centrada em histórias individuais, mas que permitem localizar experiências singulares e coletivas, bem como elementos culturais e históricos (NEVES, 2012). Essas histórias estão incrustadas nas práticas narrativas e podem ser contadas de diferentes maneiras, uma vez que quem conta pode produzir variações ou atualizações do mesmo relato, conforme servir melhor a situação (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009). Elas não são elementos isolados do contexto sociocultural, estando vinculadas a signos específicos e modos de existência, permitindo que enxerguemos com clareza a dinâmica de negociações e trocas contínuas entre sujeito, sociedade e história (CASTRO e MAYORGA, 2019). A pessoa que narra articula um ponto de encontro de temporalidades, estando no presente, mas se referindo ao passado, incluindo, também, perspectivas futuras (NEVES, 2012).

Essa metodologia não procura criar explicações ou significados, mas desnudar os meios pelos quais as significações do mundo são feitas envolvendo critérios interpretativos,

ideológicos e regimes de controle. Ela remete mais à criação de histórias sobre modos de existência e suas implicações nas produções subjetivas (TEIXEIRA-FILHO 2013). Firmando-se, portanto, como um “método-processo” de pesquisa, no qual ela própria produz seus objetos e resultados, neste caso a compreensão e reflexão sobre o vivido enquanto gera sentidos mediante a ação de narrar (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009; SANTOS, 2019). Um método-processo me parece, ainda, apresentar grande sinergia com a ideia de um corpo-texto que é, em si próprio, um processo de criação.

As narrativas são um meio de trazer a dimensão intersubjetiva criada pelo encontro entre quem pesquisa e demais participantes, sendo a subjetividade acessada na escuta das memórias convertidas em histórias – narrações que são convocadas pela ferramenta disparadora escolhida por quem as escuta. Dessa maneira, o método narrativo pode empregar uma pluralidade de recursos para obter seus resultados como: entrevistas, autobiografias, textos escritos, diários, grupos focais, observação participante, gravações de áudio, dentre muitas outras (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009; NEVES, 2012; SANTOS, 2019).

Todavia, para Santos (2019), as entrevistas se apresentam como um procedimento especialmente efetivo por viabilizar o encontro direto entre os sujeitos da pesquisa e, conseqüentemente, suas trocas. Ela configura um processo de negociação e construção embebido de significados que advêm da interação dialógica no contexto específico do encontro. Estabelecem, dessa maneira, um cenário investigativo familiar, facilitador do vínculo, onde os marcadores sociais não são apagados, pelo contrário, as subjetividades e aspectos identitários são parte da matéria-prima narrativa e de seus sentidos, dando forma ao discurso. A familiaridade presente na aplicação da entrevista é resultante do senso de confiança exigido para a produção do vínculo, permitindo que a narrativa seja tecida ao longo do encontro mediado pelas perguntas (NEVES, 2012).

Portanto, reconhece-se que, ao ser realizada uma narrativa individual, tanto as perguntas da entrevista quanto a escrita do texto não são à toa e contribuem para o fazer narrativo em si, (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009). Sendo, pois, um processo cooperativo, fruto do encontro intersubjetivo (NEVES, 2012). Isto destaca o aspecto fundamental desse método que é sua dimensão relacional e vincular. Conforme afirma Mizoguchi (2015), a narrativa tematiza algo que nunca poderá ser atestado, medido ou quantificado; ela é sempre um processo singularizado, de movimento de forças, de desterritorializações e coletivizações.

Segundo Neves (2012), a partir da parceria firmada entre quem pesquisa e quem narra, funda-se um comprometimento com a transformação da realidade social e a emancipação de sujeitos. Logo, tudo que compõe a pesquisa narrativa é político, visto que mesmo as situações

individuais habitam um plano sobreposto à vida coletiva, de modo que elas se mesclam ao ponto de serem inseparáveis (SANTOS, 2019). Sua politicidade resulta do reconhecimento de sua parcialidade (seu caráter pessoal e situacional) e temporalidade (ela se modifica ao longo do tempo) (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009). Assim, ela seria um percurso alternativo às vias dominantes de produção de saberes que enquadram as subjetividades em esquemas, recortes e tentativas de quantificação (CASTRO e MAYORGA, 2019). Neste aspecto, o método narrativo também está em consonância aos saberes localizados de Haraway (1995) ao romper com um lócus hegemônico da produção epistemológica, deslocando-o enquanto reivindica uma ruptura profunda.

As histórias nunca estão prontas de imediato, não são passadas para outra pessoa de modo mecânico e repetitivo. Ao contar, o sujeito se preenche e transborda dessas histórias, fazendo quem as escuta o mesmo, incorporando a elas suas próprias vivências, e ao recontá-las faz com que não sejam mais as mesmas (SANTOS, 2019).

Quando o sujeito é chamado a responder algo em uma entrevista e se vê obrigado, o esquecimento é um recurso comum, todavia, no método narrativo não há respostas únicas ou obrigatoriedades com algum tipo de “aprovação” por parte de quem pesquisa, interessando-se somente que quem narra possa encontrar uma escuta imersiva (PERAZZO, 2015). A própria experiência nunca é verdadeira ou falsa, mas mais uma ficção produzida no movimento de apropriação do vivido (FERREIRA, 2010). Neste método, a memória é o estoque do qual quem narra pode recorrer para produzir uma teia de sentidos, ela própria sendo ressignificada conforme a narração ocorre. Se a pessoa que narra se esquece de algo, procura outros meios de preencher as lacunas de modo criativo, escolhendo os recursos que deseja utilizar para tecer seu conto. No movimento de negociação das lembranças, cria-se espaço para que a pessoa que pesquisa fomente o retorno de histórias esquecidas ou que nunca foram contadas. O texto, portanto, se modifica enquanto é contado, sendo vivo e maleável, pois “[...] a memória não é a história, a memória não é o vivido. A memória é o meio pelo qual nos relacionamos com o passado” (PERAZZO, 2015, p. 128). Assim, ressaltam-se operações que dão sentido à experiência e também à própria existência.

Ao se apropriar de sua história “[...] o sujeito produz um conhecimento sobre si mesmo, sobre os outros e o cotidiano, o qual se revela por intermédio da subjetividade, da singularidade, das experiências e dos saberes, ao narrar com profundidade” (SOUZA, 2007 p.15). Ainda sobre isso, Santos (1998) nos diz que por meio do depoimento são revelados inúmeros nuances, inclusive, descontinuidades que apresentam as diferenças históricas entre indivíduos e experiências, mesmo dentro de uma mesma comunidade. Isso se explica porque os sujeitos e

suas identidades são frutos de experiências singulares, ainda que pertençam a contextos históricos, culturais e econômicos muito similares.

Quando comparadas a História, as narrativas são igualmente verdadeiras e ficcionais. Nelas, não se pretende encontrar a verdade, pois o sujeito narra por intermédio de sua subjetividade, de sua posição no mundo, de sua visão de si, elegendo os pontos que deseja ressaltar (PERAZZO, 2015). Narrar, então, não seria descrever um ocorrido passado a partir do tempo presente de maneira objetiva, mas sim reescrever, subjetivando o passado ao contar uma história, deslocando-a para abrir vetores em direção ao futuro (SANTOS, 2019). Analogamente ao seu caráter fictício-verdadeiro, as narrativas não precisam se adequar a modelos de coerência, havendo espaço para contradições e paradoxos inerentes à complexidade do experienciado, de modo que um texto não é incoerente por apresentar pontos de vista discrepantes ou mesmo contraditórios simultaneamente (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009).

Para Castro e Mayorga (2019), a pessoa que narra se torna autora e intérprete de si mesma. Tal constatação faz com que a narrativa não seja algo que possa ser completamente controlado: é um fazer criador e imprevisível, por isso também, alquímico. A narrativa, portanto, não se limita à representação do sujeito, sendo produtora dele. Por estar “contaminada” de pessoalidade são efêmeras, visto continuarem a se alterar no avançar dos processos e vivências de quem narra. São sempre contos inacabados, aguardando serem revisitados, reinterpretados e recontados.

Isso significa reconhecer que os “resultados” não representam uma propriedade privada e inacessível, são produções que as coletividades têm o poder de apreender e analisar, independentemente de quem as investiga. Não se busca revelar situações de efeito-causa, mas sim, numa perspectiva genealógica, compreender o sujeito como um movimento complexo e singular, composto de atravessamentos e encontros (CASTRO e MAYORGA, 2019). Perspectiva frequentemente negada dada a ordem da autoria e o mandato da individualidade nos processos de escrita acadêmica. Os resultados e considerações podem ser, aqui, coletivizados, são produtos de muitas mãos, muitas vozes e vidas. Há que se destacar, também, que a pesquisa narrativa não busca reconstruir histórias na sua totalidade ou como elemento definitivo de suas vidas, novamente destacando seu aspecto processual, mas sim narrar um fragmento, um retalho dentre muitos contos possíveis de serem compartilhados (SANTOS, 2019).

Congruentemente, Biglia e Bonet-Martí (2009) propõem contar contos e destacar o movimento de montagem da pesquisa como considerações finais do processo investigativo, pois as narrativas são elas próprias resultados desse fazer conjunto, que continuam a se atualizar

ao serem recontados de novo e de novo. Logo, a montagem desses contos não se resume a transcrições literais dos conteúdos relatados, mas sim uma nova narração na qual quem pesquisa influi na história narrada suas percepções. Seria como se você contasse a uma terceira pessoa algo que ficou sabendo de uma primeira, modificando o relato conforme mescla ao texto outros elementos. A narrativa se transmuta em quimera textual, adquirindo novos membros e formas conforme é passada adiante, desdobrando-se continuamente do seu ponto de partida, angariando novos sentidos.

Pesquisas que trabalham com biografias têm permitido criar modos de escuta para sujeitos subalternizados e grupos minoritários, rompendo com o silêncio desumanizador que age como mecanismo de manutenção dos sistemas coloniais, patriarcais e capitalistas (CASTRO e MAYORGA, 2019). Como aponta Neves (2012), o ato de se dispor a escutar uma história permite que experiências silenciadas sejam ouvidas e, indo além, as narrativas podem ser empoderadoras para quem as lê, produzindo identificações com elas a partir de suas próprias vivências.

Ao considerarmos a dimensão coletiva, contar uma história de vida remeteria sempre contar a história de um povo, de um grupo ou forma societária. Dessa maneira,

[...] Falar a partir de um lugar não se restringiria ao ato de emitir palavras, mas, sobretudo, de poder existir e ser reconhecido pela linguagem do mundo e pelas regras do jogo que permitem ou não que esses grupos possam exercer a sua cidadania. Trata-se, portanto, de tornar visíveis os mecanismos pelos quais certos discursos parecem essencialmente embebidos em autoridade, enquanto outros permanecem relegados ao descrédito e à desvalorização de suas vozes/demandas/propostas no campo democrático (CASTRO e MAYORGA, 2019, p. 11).

Isso levanta a problemática da postura paternalista de “dar voz” ou de forçar um senso de representatividade sobre essas histórias para adquirir uma maior relevância dentro da pesquisa (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009). Não é o que busco aqui. As noções de “visibilizar” ou “dar voz” estão assentadas em lógicas coloniais salvacionistas muito presentes no discurso acadêmico como bem aponta Santos (2019). As vidas aqui narradas têm vozes potentes por si só, seus corpos e identidades produzem efeitos, afetos e dinâmicas de poder por onde transitam; suas existências enquanto seres dissidentes são indissociáveis de sua politicidade, uma vez que estão inseridas em embates de forças e sistemas de exclusão. Este trabalho é senão uma ferramenta para que essa polifonia penetre outros espaços; um amplificador, um eco, um instrumento para construir novos locais de escuta de vivências minoritárias que são deslegitimadas dentro das hierarquias sociais e acadêmicas.

Em consonância, Paul B. Preciado⁷ (2006) evoca a figura do vampiro a partir da ideia de saberes localizados para pensar epistemologias que “vampirizam” a produção científica, que alteram a sua geopolítica da enunciação ao habitar as fronteiras, pois são elas o não-lugar da geração de conhecimento, onde estão os sujeitos subalternizados da colonialidade. O vampiro realiza trocas e contaminações no território fronteiriço, causando fricções virulentas onde as categorias são transformadas. É um movimento legionário onde os subalternizados se apropriam dos saberes que os produziram, tornando-se agentes em um campo rizomático⁸ de descontinuidades discursivas, onde são feitas alianças por posicionamentos diferenciados e autoproduções de saberes sobre suas existências.

Es la noche de los muertos-vivientes del conocimiento. Aquellos que habían sido producidos hasta ahora como objetos de la pericia médica, psiquiátrica, antropológica o colonial, los subalternos, los anormales, van progresivamente a reclamar la producción de un saber local, un saber, sobre ellos mismos, que interroga el saber hegemónico (PRECIADO, 2006, p. 7).

As pessoas adeptas das modificações corporais pouco usuais e suas histórias, aqui, não são tratadas numa objetividade moderna que desumaniza a experiência e individualiza o trabalho na figura hermética do autor, ao contrário, tomo essas/esses participantes como membros deste corpo-texto, como autorias, produtoras(es) e agentes de saberes sobre si e a realidade a sua volta.

Tal processo de dispersão do silêncio sobre as vozes e a produção de narrativas remete a temática literária quando abordada pela perspectiva deleuzo-guattariana e suas ideias de “literatura menor” (SANTOS, 2019). A literatura seria capaz de produzir um tipo de língua estrangeira, um senso de estrangeirismo que se manifesta num devir do idioma, onde não se entende o que se diz mesmo partilhando da mesma linguagem, como um processo de minoração que escapa das forças dominantes, estabelecendo dialetos (DELEUZE, 1997). Mas “[...] como arrancar de sua própria língua uma literatura menor, capaz de escavar a linguagem e de fazê-la seguir por uma linha revolucionária sóbria? Como tornar-se o nômade e o imigrado e o cigano de sua própria língua?” (DELEUZE e GUATTARI, 1977, p.30).

⁷ Devido a transição de gênero do autor, alguns textos mais antigos de sua autoria ainda se encontram referenciados com seu nome anterior “B. Preciado”.

⁸ Referente a rizoma. Deleuze e Guattari (2000) emprestam a noção de rizoma da Biologia para pensar uma organização complexa, uma trama de fluxos sem ordenamento linear, estrutura ou ponto central, mas feita de redes que se propagam em múltiplas direções enquanto estabelecem conexões. Ausente de limites definidos, o rizoma está para um movimento que constantemente se atualiza, sem estabelecer hierarquias ou se fechando em um sistema fixo.

Deleuze e Guattari (1977) falam de uma literatura menor, porém “menor” não no seu sentido literal, mas como sinônimo de singularidade, de pertencente ao minoritário que existe internamente ao “maior”, majoritário e dominante (ou mesmo em suas vizinhanças). A literatura menor é o uso que uma minoria faz da língua do dominador, modificando-a, desterritorializando-a, convertendo-a numa comunicação singularizada, entalhada no discurso compartilhado. Nela, tudo é político, pois os casos dos indivíduos ganham outras proporções ao se ligarem a histórias que se enveredam pelos espaços sociais. Por conseguinte, ela é uma enunciação que evoca a coletividade de um povo apresentado no discurso do indivíduo. Nesse sentido, entendo a literatura menor como um narrar de “histórias menores”. Eu as denomino como “narrativas menores” não por uma pequenez ou senso de inferioridade, visto serem gigantescas e potentes – o próprio texto mal dá conta de encarnar toda a força que delas provêm –, mas justamente por sua singularidade e aspecto dissidente.

Se os saberes dominantes impõem um monolinguismo com seu idioma, faz-se necessário instaurar uma polifonia ruidosa, uma minoração que se sobreponha ao movimento de codificação de todos os idiomas, dialetos e vozes sob um elemento discursivo unitário (PRECIADO, 2006).

Porém, a dialogia demanda a existência de um outro que escuta e a qualidade dessa escuta é responsável direta pelo modo que a história será contada. Visto que escutar não é tarefa simples e automática e, para além de elementos subjetivos e inconscientes que se apresentam como obstáculos da escuta, há aqueles de natureza interpessoal como as relações de poder e outros marcadores identitários (raça, gênero, idade, sexualidade, etc.). Desse modo, uma escuta ética, atenta e que minimize as hierarquias sociais para tirar melhor proveito da interação exige reconhecer o outro simultaneamente como semelhante a si, diferente de si e singularizado (até mesmo dentre um mesmo grupo social) (CASTAÑEDA, 2011).

Se podemos pensar em uma contação de “histórias menores” e de se tornar estrangeiro na própria língua, segundo Santos e Teixeira Filho (2020), também podemos pensar numa “escuta menor”, uma escuta que leva em consideração os modos de subjetivação e interseccionalidades que nos constituem. Essa zona, conceituada como local de escuta, é onde conseguem ser ouvidas as singularidades e ruídos, removendo a penumbra silenciosa que encobre outras discursividades. O local de escuta se torna viável conforme quem escuta distancia-se da sua própria identidade, da sua língua, fazendo de si estrangeiro.

Cabe, então, a quem ocupa um espaço de autoria, fazer o agenciamento das vozes que dão forma a pesquisa e ser por elas atravessado (ROSA, 2016), construindo uma língua menor

no seio do discurso acadêmico, promovendo resistências ao trabalhar com sujeitos dissidentes (SANTOS, 2019).

Resumidamente, este instrumento versátil e multiforme que é a pesquisa narrativa se efetiva por meio do encontro, permitindo ressignificações da história pessoal e autoprodução do sujeito, carregando consigo um forte caráter político e coletivo. Essas histórias são contadas a alguém que escuta atentamente (quem realiza a pesquisa) e esta pessoa, por sua vez, reconta-as novamente, inserindo outros componentes que a desenvolvem ainda mais numa trama narrativa. É um método-processo que se distancia dos modelos epistemológicos hegemônicos, estabelecendo compromissos com a parcialidade e localidade dos saberes produzidos, integrando a pessoa que pesquisa e quem narra como agentes primordiais do saber. É algo próximo do que Deleuze e Parnet (1998) definiram como conversa, isto é, a realização de um encontro que gera espaços de intermediação e troca com potencial criador, onde não se tem por foco delimitar exatamente passado, presente e futuro numa peregrinação sequencial pela memória. Podem ser feitas curvas, retornos, (re)visitando-se o mesmo ponto diversas vezes, modificando a entonação e o gênero do conto, havendo, pois, uma fluidez e descompromisso com alguma métrica que restrinja a troca.

Aberturas

Partindo para a montagem deste trabalho, mantive como direcionamento o desejo de promover uma experimentação com o processo de escrita, fazendo uma alegoria da sequência do método alquímico e, simultaneamente, valorizando a riqueza e força das histórias de cada alquimista. O que se seguiu ao longo da confecção do texto foram, acima de tudo, apostas. As mesmas acompanhadas de muitas angústias, fosse pelo profundo abismo que afundamos enquanto sociedade e a sensação funesta imposta pela pandemia, fosse pela virtualização quase insustentável da vida. Dito isto, sinto que concluir esse trabalho por si só, nas condições em que foi realizado, é uma vitória pessoal.

Por mais inseguro que estivesse, foi possível. Por mais que não tenha conseguido realizar a imersão etnográfica como desejado, fiz uma espécie de etnografia virtual, com um movimento de familiarização e uso das possibilidades, tecnologias e ferramentas disponíveis na internet. Conforme diz Carolina Parreiras (2015), o ambiente virtual tensiona os limites do método ao permitir que a etnografia passe por experimentos e inovações. A autora também discorre sobre a linha tênue que separa o estar ou não online, pois hoje seria muito difícil determinar quando estaríamos (des)conectados dadas as nossas relações com a tecnologia – algo ainda mais agudo em tempos de pandemia e isolamento social, eu diria – de modo que é

mais eficiente seguir os fluxos e conexões que estão sendo estabelecidos. Logicamente, não é a mesma coisa. A autora destaca a presença de outros personagens, mediadores e paisagens nos trajetos percorridos (os aparelhos tecnológicos, suas limitações, os usos de redes sociais, os avatares e outras imagens), porém haveria a permanência de questões básicas da etnografia (como iniciar a entrada no campo, quais as percepções dos sujeitos sobre quem pesquisa, quais colaborações estabelecer para facilitar o percurso, etc.).

Enquanto aguardava a melhora do contexto pandêmico, comecei a mapear perfis de profissionais da modificação corporal de São Paulo pelo Instagram, elegendo possíveis estúdios onde poderia realizar a pesquisa. Pensando na possibilidade de que a pandemia pudesse se estender, a partir desses perfis e outras páginas brasileiras voltadas ao tema, passei a avaliar clientes destas/destes profissionais que pudessem se encaixar na pesquisa. Todavia, no fim, este material acabou sendo utilizado somente mais tarde, pois na imersão virtual me deparei com um curso online sobre a história das modificações corporais no Brasil oferecido por Monstra (a primeira alquimista entrevistada, cuja narrativa se encontra bem mais adiante neste trabalho), alguém que se converteu em uma guia para a coleta das narrativas subsequentes. Estes dados mapeados acabaram sendo úteis para a realização da terceira entrevista devido a uma grande dificuldade de encontrar pessoas interessadas mesmo com o auxílio de Monstra.

Muitos trajetos me foram apresentados por meio dos usos do virtual, e devo dizer que fui surpreendido com uma série de praticidades que a tecnologia oferecia para o tratamento das narrativas como gravação em boa qualidade dos encontros, extração e transcrição dos áudios, o uso de grupos virtuais no Facebook e WhatsApp ou páginas no Instagram para encontrar alquimistas, ou mesmo a viabilidade de abandonar a delimitação territorial para entrevistar pessoas de todo o país em uma eventualidade – que acabou sendo o caso por conta da terceira entrevista. O estranhamento que esperava sentir nos encontros com os/as alquimistas, dada a formatação virtual, parecia-me ser compartilhado e, aos poucos, se diluía com o seu andamento de modo que não senti maiores prejuízos na produção das narrativas.

Sobre os critérios que orientaram a busca de alquimistas, eles tomavam por base os marcadores de diferença de gênero e raça alinhados a uma perspectiva interseccional, isto é, levando-se em conta que tais fatores não podem ser tomados isoladamente, produzindo experiências de opressão e privilégio específicas, atreladas a uma constituição identitária complexa (HENNING, 2015; HIRATA, 2014). Os chamados marcadores sociais da diferença são elementos que englobam múltiplos aspectos da formação identitária, relações discursivas e de poder conferidas às “marcas sociais” (CASTRO, 2011). Assim, esperava-se que as/os participantes pudessem se enquadrar em múltiplos marcadores, evidenciando as dinâmicas de

poder que compõe suas histórias de vida e explicitando os modos pelos quais as pessoas portadoras de corpos modificados poderiam subverter tais relações.

Todavia, a utilização da interseccionalidade foi feita de maneira crítica, conforme propõe Akotirene (2018), tomando-a como uma metodologia vinculada a uma posição combativa às abordagens ocidentais de produção de saberes, consciente dos efeitos do racismo, cisheteropatriarcado e do capitalismo. É uma desobediência epistêmica feita no encontro das “avenidas identitárias”, não uma ótica acessória que pontualmente serve à análise, mas um meio de luta frente aos apagamentos promovidos pelas epistemologias ocidentais. Isso fomentou minha busca por abordagens decoloniais, especialmente para pensar as dimensões de gênero e raça como indissociáveis e constituintes de corporalidades localizadas em um sistema-mundo colonial (LUGONES, 2014).

Voltando a seleção de participantes, inicialmente, pretendia-se entrevistar quatro pessoas: dois homens (cis ou trans), sendo um não-branco e um branco, um jovem-adulto (de 18 a 30 anos) e outro adulto (com mais de 30 anos); duas mulheres (cis ou trans), sendo uma não-branca e uma branca, uma jovem-adulta (de 18 a 30 anos) e outra adulta (com mais de 30 anos). No fim, para melhor conduzir a pesquisa e devido às dificuldades apresentadas, dei-me por satisfeito com três pessoas entrevistadas.

Posteriormente, abandonei essa divisão tão rígida, pois com a impossibilidade de ir ao campo e as dificuldades impostas pelo movimento de busca – uma vez que a comunidade de modificações corporais é bastante reduzida – passei a considerar uma abordagem menos engessada e aberta à pluralidade que as novas dinâmicas do campo apresentariam. No que tange ao gênero, a abordagem binária visava uma observação mais simplista e comparativa de como as construções de gênero seriam tensionadas com a modificação do corpo, prerrogativa que logo descartei. No aspecto geracional, abdiquei do recorte etário e no racial mantive uma exigência de que dentre as quatro pessoas entrevistadas, ao menos uma se autoidentificasse como branca e outra como não-branca, mesmo que não houvesse uma divisão equitativa. Para além disso, a maior flexibilização da dimensão racial se deu em muito pela dificuldade de encontrar pessoas não-brancas com essas modificações – o que por si só é um dado importantíssimo de análise. Ademais, mesmo a prevalência de pessoas brancas não é impeditiva para a promoção de uma discussão sobre raça, pois racializar a branquitude significa marca-la, problematizá-la e a arrastar para o debate, removendo o silêncio que a oculta no tecido social como norma. Conforme diz Grada Kilomba (*apud* Santos, 2018, p.9):

Há esta anedota: uma mulher Negra diz que ela é uma mulher Negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa.

Branquitude, como outras identidades no poder, permanecem sem nome. É um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas tal centralidade não é reconhecida como relevante, porque é apresentada como sinônimo de humano. Em geral, pessoas brancas não se veem como brancas, mas sim como pessoas. A branquitude é sentida como a condição humana. No entanto, é justamente esta equação que assegura que a branquitude continue sendo uma identidade que marca outras, permanecendo não marcada.

Em acréscimo, não menos importante, mantive a exigência de que as/os participantes tivessem modificações corporais pouco usuais, promovendo rupturas com os contornos corporais hegemônicos e/ou tendo engajado num projeto corporal próprio. Utilizei como critério que apresentassem ao menos uma das seguintes modificações: bifurcação de língua, escarificações, tatuagens oculares, tatuagens faciais, nulificação, implantes subdermais ou transdermais. Demais características como escolaridade, classe social e religião, por exemplo, não foram determinantes na escolha, mas se apresentam como elementos componentes das narrativas.

Num caráter mais técnico, as entrevistas foram realizadas por meio da plataforma de encontros online *Google Meeting*, tendo os horários combinados com base na disponibilidade das/dos participantes. Logo no início, foram apresentados os objetivos da pesquisa e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), integralmente lido e, posteriormente, enviado por e-mail para que fosse assinado. O TCLE, cuja proposta cumpria com todas as normativas quanto à realização de pesquisas com seres humanos, foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da FCL UNESP/Assis, seguindo todos os passos demandados pela Plataforma Brasil.

De maneira complementar, pensando nos possíveis efeitos negativos e de sofrimento subjetivo que a rememoração de histórias de vida pudesse acarretar, disponibilizei-me enquanto psicólogo a ofertar acolhimento caso necessário. Devido ao contexto da pandemia, o atendimento ofertado ocorreria na modalidade *online* no momento e horário que fosse mais propício a quem o solicitasse.

Após a explicação da pesquisa, a leitura do termo e de que modo os arquivos gravados seriam utilizados, iniciava-se a entrevista. Para realizá-la fiz uso de um roteiro semiestruturado que me garantisse um direcionamento enquanto, simultaneamente, permitisse que a entrevista fosse bastante aberta e flexível. Ao final delas questioneei como a pessoa gostaria de ser nomeada na narrativa, de modo que escolhesse alguma nomenclatura com o qual se identificasse (desde que não fosse o próprio nome).

Todas as entrevistas foram gravadas pelo *Meeting* e, então, baixadas em arquivo de vídeo. Do arquivo de vídeo foi extraído o seu áudio para a transcrição, inicialmente sem uso de aplicativos de transcrição e em um segundo momento por meio da ferramenta *Transcribe*. Após

serem convertidas em texto, as entrevistas foram relidas algumas vezes, tendo trechos principais destacados para que eu começasse a pensar na sua (re)construção. Dessa maneira, as narrativas foram confeccionadas combinando o material obtido com os elementos teóricos e conceituais que apresentarei nas três operações que se seguem (*nigredo*, *albedo* e *citrinitas*).

Ademais, vale destacar que tomei a decisão de omitir minha própria narrativa, pois por mais que possua modificações corporais e me considere parte de sua comunidade, partilhando muitos pontos das histórias narradas, minhas modificações não podem ser consideradas pouco usuais e não apresentam grandes impeditivos de sociabilidade ou de forte estigmatização. Desse modo, mantenho-me como mais um ouvinte/leitor ávido pelas experiências alternativas dos usos dos corpos.

NIGREDO — Corpo feito matéria-prima

A MORTE

“A putrefação, chamada de fase *nigredo*, é um objetivo primeiro dos procedimentos alquímicos, pois sinaliza que a matéria foi despertada e entrou em processo de transformação” (ALVARENGA, 2012, p. 361).



Fig. 4 — “Pvtrefactio”, a primeira fase da *Magnum Opus*, na *Pretiosissimum Donum Dei* de Georges Urach, de 1475.

Um breve percurso

Se estamos a falar de uma transmutação corporal, não há outra “substância” a ser trabalhada senão o corpo-subjetividade. Para a alquimia, os metais desejam ser enobrecidos e retornados aos seus estados áureos originários, pois foram despojados de sua grandeza (HILLMAN, 2011). Em nosso caso, qual refinamento poderia desejar o corpo? Ora, o fazer alquímico busca romper com a configuração solidificada dos materiais que os impedem de ser qualquer outra coisa. O que mais poderia ser o corpo? Que outras configurações lhe são possíveis? O percurso experimental se inicia, então, com a familiarização da nossa matéria-

prima e a constatação de que esta pesquisa é, inexoravelmente, um estudo sobre os corpos e suas (im)possibilidades.

A matéria está alienada de sua própria natureza decadente, daquilo que a faz “ser”, sabendo somente que deveria ser algo mais. Ao ser levada ao fogo, a coesão que mantém firme sua resistência interna a mudança passa a se dissolver. O calor a desperta e derrete a tal ponto que se torna inviável o retorno ao seu estado inicial, e quando for “[...] verdadeiramente separada de seu modo de ser histórico e habitual, pode-se dizer que uma alteração foi alcançada” (HILLMAN, 2011, p.58).

A matéria precisa ser apodrecida, calcinada, quebrada para assumir outros estágios em um processo difícil e lento que é a *nigredo*. Esta etapa não pode ser confundida com a matéria-prima, ela própria é uma realização. Podemos dizer que é a primeira conquista alcançada, onde a matéria despertada consegue romper com seu estado de estagnação e mudar. “O preto quebra o paradigma; ele dissolve o que quer que reconhecemos confiantemente como real e caro.” (*Idem*, p.136).

Nesse sentido, este estágio versa sobre as condições históricas, culturais, econômicas e políticas sob as quais os corpos se encontram, bem como sobre as forças que buscam incessantemente capturá-los, explorá-los e padronizá-los, limitando seus usos e absurdo potencial inventivo. No processo alquímico, me debruçarei em reflexões acerca das corporalidades, das suas (de)formações, da produção de sujeitos e subjetividades, até atingir o fronteiro ponto de não retorno e os seres que buscam cruzá-lo. Vale destacar que as operações não ocorrem num plano cartesiano em que uma sucede a outra sem deixar rastros, assim, ao remover o literalismo sequencial temos processos que se sobrepõem incessantemente ao longo de toda a Obra.

Entretanto, falar sobre “corpo” é uma tarefa hercúlea, pois, como afirma Sant’Anna (2001b), é o mesmo que falar sobre cultura, sobre a humanidade, o que confere ao tópico uma complexidade própria que se ramifica interminavelmente. A história dos corpos é, em síntese, uma história das civilizações humanas, visto que cada sociedade e cultura detêm mecanismos próprios que viabilizam processos de construção corporal, atribuindo sentidos e particularidades as formas da carne que se modificam discursivamente ao longo do tempo (BARBOSA, MATOS, COSTA, 2011).

Para o antropólogo David Le Breton (2012), temos uma existência corporal que nada tem de natural, uma vez que todas as manifestações do corpo são significadas no interior de uma sociedade por seus integrantes, de modo que só adquirem sentido mediante a uma dimensão relacional. Ele seria uma estrutura simbólica onde se encontram múltiplos aspectos

culturais constitutivos, de modo tal que discursos de uma existência puramente naturalista, aqui, perdem sentido. Braz (2006) indica, ainda, que o corpo precisa ser pensado simultaneamente enquanto ferramenta que produz o mundo e a matéria-prima a partir do qual o mundo é produzido.

Entretanto, antes mesmo do aparecimento de Descartes e da filosofia mecanicista, os anatomistas promoveram o dualismo e a cisão entre corpo e sujeito de tal maneira que o corpo foi destituído de uma singularidade, sendo reduzido a um organismo classificável, um objeto que poderia ser saudável, doente, (dis)funcional, etc. Eles instauram as bases para a formulação cartesiana no século XVII: um corpo modelado a partir da máquina, um ser de engrenagens orgânicas, ordenado por mecanismos previsíveis e repetitivos. Descartes, por fim, desconecta o intelecto da corporalidade, localizando a essência humana no *cogito*⁹, limitando o corpo a um avatar dessa consciência (LE BRETON, 2013).

O corpo passou a ser um instrumento de uma racionalidade científica que o estudou e dissecou minuciosamente em busca de verdades, inserindo-o num mundo previsível e mecânico enquanto um sistema biológico de células, tecidos e órgãos. Tal ótica promoveu, ao longo do século XIX, o surgimento do conceito de indivíduo, um ser totalizado, dotado de um corpo cada vez mais racional, a-histórico e desvinculado de suas conexões com o mundo natural.

Após o fim da 2ª Guerra Mundial, a política colonial viu no corpo a “última fronteira” a ser conquistada, o último espaço não explorado, onde residem segredos de espécie outra, ensejando uma corrida biotecnológica e de investimentos do mercado sobre as corporalidades. Todavia, o corpo nunca é plenamente exposto, ele sempre escapa de alguma maneira, sendo redescoberto múltiplas vezes (SANT’ANNA, 2001a; 2001b). Apesar disso, a radicalização da modernidade sob a égide do capitalismo imprime uma profunda crise das relações com o corpo e sua representação.

Para Le Breton (2012), carregados dessa energia, os anos de 1960 foram marcados pelas lutas de minorias de gênero e de sexualidade (movimento feminista e LGBT), pela arte corporal, pela propaganda e mercado. O mote de libertar o corpo se torna um atrativo: a ideia de que o sujeito não possui posse de seu corpo, devendo, portanto, liberá-lo ou, então, assumir suas rédeas. Nesse contexto de crise generalizada em relação ao mundo, o sujeito busca em si mesmo respostas, pois: “Já que o corpo é o lugar do rompimento, da diferenciação individual, supõe-se que possua a prerrogativa da possível reconciliação” (LE BRETON, 2012, p.11).

⁹ “Penso, logo existo”.

Contudo, é uma premissa falsa, conforme aponta Sant'Anna (2001b), pois quanto mais o corpo é explorado, menos dele escapa aos interesses do mercado. Ademais, seu entendimento de posse, da última zona de liberdade e autonomia coincide com as demandas sociais e capitalistas de que a aparência deve explicitar os desejos do sujeito, expondo sua subjetividade. A hipereposição coloca o corpo sob uma vigilância permanente em que nada de si deve ser ocultado, toda a realidade corporal deve ser bela, agradável e, principalmente, fotogênica e imagética, camuflando outros estados do corpo (o corpo adoecido, as suas excretas, tudo aquilo que seria considerado desagradável e/ou pouco atrativo).

Nesse sentido, a década de 1980 apresenta um movimento de controle dos corpos pela via da estimulação, intermediado pelas estratégias midiáticas e mercadológicas, apresentando um cenário de culto ao corpo no Ocidente. Sob as promessas de liberdade, aumento da qualidade de vida, dos prazeres e aceitação, a discussão se voltou para os corpos jovens, corpos *fashion*, para que se apropriem das novidades tecnológicas e cosméticas de modo massivo. Assim, como na Antiga Grécia, houve uma primazia de corporeidades esculturais, além de uma valorização da juventude, somadas a espetacularização e midiatização irrestritas. O corpo adquire uma nova importância que sobrepõem a valoração da alma (NASCIMENTO, 2015).

Na contemporaneidade, a alma é substituída pela lógica de um corpo-consumo ou de um corpo passível de refletir a objetificação (LE BRETON, 2013). Desse modo, ao longo de todo o século XX, observa-se uma tentativa de desvinculá-lo de suas dimensões culturais, históricas e genéticas, mediante a promessas de longevidade e mutabilidade oferecidas pelos avanços tecnológicos (SANT'ANNA, 2001b). É deste local que observamos o corpo no presente, num cenário que suscita ora sua obsolescência frente ao futuro maquinizado que se desenha, ora como um elemento essencial de expressão da subjetividade. Ele tornou-se a principal marca identitária, um corpo-Eu que expressa as individualidades, gostos, desejos e particularidades de um ser.

Os processos de subjetivação

A leitura do corpo moderno e contemporâneo está costurada ao pano de fundo de um sistema moderno-colonial, de um modelo de existência oriundo da modernidade, forçosamente instalado mediante ao massacre e escravização de povos, da mutilação de suas culturas e territórios, da dominação político-econômica, além do extenso emprego da violência material e simbólica. Desde o século XVI, o projeto colonial europeu tem feito a manutenção de uma ontologia diretamente responsável pela feitoria dos corpos, organizando-os em “categorias homogêneas, atômicas, separáveis” (LUGONES, 2014, p.935).

Para Donini (2019), estamos falando de um sistema assegurado por marcações feitas sobre/pelos corpos que empobrecem as experiências de vida, reduzindo, também, o que pode ser considerado enquanto “vida”. Lugones (2014) afirma que a marcação central da modernidade colonial foi a de distinguir o humano do não-humano em relações dicotômicas que viriam acompanhadas de marcas subsequentes (de gênero, raça, classe, etc.).

Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão (*Idem*, 2014, p.936).

A dinâmica desumanizante estabelecida com a colonização acarretou em duros golpes que deixaram sulcos e fraturas na experiência dos sujeitos colonizados, feridas diretamente responsáveis por formas específicas de ser e habitar o mundo (DONINI, 2019).

Como efeito das marcações, a noção de corpo se constituiu historicamente servindo à reiteração das lógicas de dominação, de maneira que as corporalidades se transfiguraram em territórios disputados por poderes e saberes, por guerrilhas, cercos e trincheiras onde o sujeito pode resistir às forças que buscam capturá-lo e produzi-lo. Assim, para dar continuidade a compreensão do que é a corporeidade, preciso primeiro explorar a ideia do “poder”.

O poder foi um elemento profundamente analisado por Foucault (1979; 1987; 1988) e conceituado como toda relação de forças presentes nas práticas sociais, sendo sempre relacional e existindo generalizadamente dentro de toda estrutura societária. Logo, o poder está “pulverizado” em todos os segmentos e aspectos constitutivos do tecido social, numa modalidade “microfísica”. Ele só pode ser percebido mediante as técnicas, tecnologias e efeitos que engendra. Todavia, não é algo exercido unilateralmente, visto que todo poder promove um contrapoder, uma força contrária, tendo, pois, um caráter positivado (criador, produtivo) e que pode ser acessado tanto pelas classes dominantes quanto subalternizadas, ainda que de forma desigual. O poder estaria, também, articulado com saberes e prazeres em regimes discursivos complexos.

Sendo o discurso uma prática social que surge a partir do poder, caracteriza-se por um caráter de verdade, compondo um campo de validação do poder (CARNEIRO, 2005). Ou ainda, seriam “[...] um conjunto de regras anônimas, históricas sempre determinadas no tempo espaço, que definiram em uma dada época, e para uma área social, econômica, geográfica, ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 1960, p. 43 apud

AZEVEDO, 2013 p. 158). As formas corporais são, nesse sentido, uma área de incidência dos discursos para efetivação e perpetuação do poder.

As modalidades do poder de cada período histórico e as tecnologias que acionam sempre privilegiaram o corpo como alvo, estando diretamente vinculadas aos tipos de sujeitos que desejavam produzir. Com a mudança do perfil societário e a ascensão da burguesia, as estratégias de submissão dos corpos se alteraram, pautando-se majoritariamente na vigilância e disciplinarização. Passou-se a mirar a “alma” pela via do corpo, atingindo uma dimensão abstrata e incorpórea, mais determinante da identidade dos sujeitos e os seus desvios de conduta (FOUCAULT, 1987).

A vigilância pode ser definida como uma tecnologia de controle do cotidiano, supervisionando as ações dos sujeitos por meio da regulação imposta por normas. Aqueles que não se adequam às normativas (de gênero, de sexualidade, de raça, de comportamento, de classe etc.) ou contra elas se rebelam são rotulados como seres desviantes, cujas existências fomentam e justificam a produção de uma discursividade médico-clínica sobre as “patologias da mente” e suas possibilidades de cura, bem como o emprego de técnicas de disciplinarização. Criou-se, conseqüentemente, um conjunto de sujeitos categorizados como anormais e/ou não-humanos.

As políticas de normalização foram estruturadas para legitimar a posição de determinados grupos: indivíduos de sexo masculino, cor branca, heterossexuais e europeus. É interessante observar que os anormais eram aqueles que se aproximavam de figuras do tipo monstro (“anormalidades” físicas, como, por exemplo, gêmeos xifópagos, índios com adereços faciais “exóticos”; ou atitudes consideradas desviantes, como o homossexualismo; ou mulheres com atitudes pouco “femininas”), figuras que tinham apetite sexual exagerado (era um perigo que mulheres e crianças não podiam correr) e as que transgrediam as regras “socialmente” colocadas, ou seja: a indisciplinada (MENDES, 2006, p. 172-173)

Na sociedade disciplinar, o poder direciona-se de modo mais intenso e explícito sobre os sujeitos desviantes ou que não empregam seus corpos de maneira apropriada, forçando-os a uma adequação coercitiva sob a ameaça de serem relegados às margens sociais. Estabeleceu-se uma hierarquia da normalidade, onde os indivíduos passam a ser estratificados, cristalizando suas marcas identitárias (NASCIMENTO, 2015).

De acordo com Foucault (1979), no transcorrer do século XVIII, temos um retorno ao pensamento biologizante e o advento da ideia de espécie humana nas sociedades ocidentais. Tal noção gera uma nova modalidade de poder que foi nomeada de biopoder. O biopoder amplia o foco de controle e docilização, aumentando sua escala para englobar toda a população, sendo sistematizado em biopolíticas voltadas ao “fazer viver e deixar morrer” da comunidade a qual

se refere. Ativando, pois, dispositivos focados na manutenção da vida e nas questões de saúde/doença, tentando controlar os aspectos vitais do corpo-espécie.

Tais relações de poder estão diretamente interligadas à produção de saberes, uma vez que a presença de um implica a do outro, de um campo de intersecção entre ambos, criando o binômio saber-poder. Todo poder demanda saberes correlatos, assim como todo exercício do conhecimento ou das possibilidades de produzi-lo implicam no emprego de jogos de poder. Os saberes compõem e ordenam, conjuntamente a outros elementos, um dispositivo de poder (SOUSA, MENESES, 2010).

Por sua vez, o dispositivo é um aglomerado heterogêneo composto por discursos, instituições, organizações, instâncias de regulamentação legislativa e administrativa, enunciados de múltiplas ordens, dentre muitos outros elementos. Resumidamente, seria uma rede que aglutina o linguístico e o não-linguístico. É uma formação que surge historicamente para responder a algo, a uma urgência do contexto, atuando como uma estratégia de dominação. Quando não é mais capaz de oferecer uma resposta satisfatória às demandas sociais que lhe são cobradas, é rearticulado e ocupado por outros saberes que lhe darão uma nova lógica, atualizando-o (FOUCAULT, 1979; 1999). O dispositivo opera sempre sobre uma determinada área ou tópico, conferindo-lhe uma inteligibilidade, enquanto produz uma série de elementos associados, promovendo um efeito ontológico.

Assim, podemos compreender o corpo como:

[...] Ao mesmo tempo uma massa, um invólucro, uma superfície que se mantém ao longo da história. Sintetizando, pode-se dizer que, para Foucault, o corpo é um ente, composto por carne, ossos, órgãos e membros, isto é, matéria, literalmente um *locus* físico e concreto. Essa matéria física não é inerte, sem vida, mas sim uma superfície moldável, transformável, remodelável por técnicas disciplinares e de biopolítica. Com isso, o corpo é um ente – com sua propriedade de "ser" –, que sofre a ação das relações de poder que compõem tecnologias políticas específicas e históricas (MENDES, 2006, p.168).

O corpo existe numa dimensão biopolítica, historicamente localizada, sendo forjado no embate de forças que o marcam, dirigem e sujeitam-no mediante a uma articulação de dispositivos e suas tecnologias produtoras, dando-lhe seus contornos humanamente discerníveis (MENDES, 2006). Estes últimos estão vinculados a noções hegemônicas que tomam um tipo específico de sujeito marcado e sua identidade como modelo ideal e normativo a partir da qual todos os corpos — sob o risco de serem desumanizados e patologizados — devem seguir. O corpo é, dessa maneira, o espaço no qual os processos de subjetivação se dão como efeitos do poder, constituindo modos de existência.

Segundo Donini (2019), os processos de subjetivação associados à fabricação do corpo são originários de um sistema organizado por mecanismos de racialização e gendramento de populações e seus territórios. Um sistema que efetiva uma distribuição geopolítica e hierárquica dos saberes, enraizando-se no imaginário de modo a comprimir outras formas de conexão com nossa dimensão subjetiva e enfatizando processos que reduzam a humanidade do sujeito colonizado, estabelecendo-o como alteridade. “O situar de um corpo no mundo é todo ele atravessado pelo direcionamento específico de marcadores estabelecidos para operarem no que se definiu como ‘Outro’” (*Idem*, p.52).

Foucault, por sua vez, toma os processos de constituição subjetiva a partir de dois vieses: processos de assujeitamento e processos de subjetivação (ou libertação). A primeira visão é caracterizada por um momento de sua obra em que observa o sujeito como fruto da atuação do poder disciplinar, que objetiva produzir um conhecimento sobre o indivíduo e extrair a sua verdade, verdade esta que será explicitada no ato da confissão onde faz-se sujeito. A segunda advém de um movimento de resistência do ser as forças que buscam esquadrihá-lo; uma crítica sobre o ordenamento que intenta forçar a adequação. Essa posição outra não implicaria em uma recusa absoluta da norma imposta, mas de uma apropriação ou uso autônomo e singular da mesma pelo ser (FERREIRA-NETO, 2017).

Traçando um paralelo enquanto buscava na cultura grega modos pelos quais os sujeitos modernos podem se subjetivar, Foucault (1985) resgata a noção do cuidado ou governo de si, que se caracteriza por um conjunto vasto de técnicas, práticas e saberes que voltam o sujeito para si mesmo em uma permanente relação com o meio social. Para conhecer a si mesmo e suas verdades, seria necessária uma ética de si que objetiva a liberdade e autonomia. Este autocuidado implica em um esforço, um trabalho constante, visando a transformação da vida; fazer dela algo belo, viver como uma “obra de arte”. Fazer-se sujeito como uma permanente arte da (re)existência, como uma posição ética, estética e política sobre a vida.

A subjetividade seria, portanto, a maneira pela qual nos relacionamos conosco, transformando a experiência pessoal em jogos de verdades. As constituições subjetivas ocorreriam simultaneamente entre assujeitamento e resistência, enquanto práticas de si, emergindo o sujeito como resultado desse jogo de forças (FOUCAULT, 1985).

De modo semelhante, para Guattari e Rolnik (1996) a subjetividade não pode ser entendida como uma totalização do indivíduo ou uma simples posse de si, mas uma autoprodução contínua mediante aos encontros com o “outro”, isto é, com a sociedade, o território ou qualquer coisa que produza efeitos sobre o corpo e a vida. Ela é fruto da dinâmica

social, e está para além do individual ou do coletivo somente, mas é assumida e vivida pelo indivíduo em sua particularidade.

Essa relação pode ser de duas naturezas: por opressão ou alienação, onde a subjetividade é simplesmente aceita e consumida, ou por expressão e criação, no qual se toma para si os conteúdos subjetivos, promovendo um processo de singularização onde se fazem empréstimos, associações e desvios com um intercruzamento de dimensões. Uma sociedade capitalística terá por foco estruturar processos de individuação alienante, visando a massificação subjetiva e evitando os processos de singularização. “Democraticamente, ela amassa os processos de vida social, em sua riqueza e diferenciação e, com isso, produz, a cada fornada, indivíduos iguais e processos empobrecidos” (GUATTARRI e ROLNIK, 1996, p. 39).

Sendo a subjetividade uma processualidade que se utiliza de uma infinidade de elementos discursivos, de encontros, de afetos, de aspectos culturais, geográficos e políticos localizados como ingredientes, o sujeito é sempre provisório, havendo um caráter de processo construtivo permanente. Assim, podemos tecer paralelos entre a dinâmica de assujeitamento/subjetivação e de alienação/criação, na medida em que os sujeitos se constituem em perpétuo conflito com as forças que buscam suprimi-los e colonizá-los, podendo realizar trocas e apropriações com o meio social, mas adquirindo aspectos singulares em seus usos.

Na sanha normatizante e colonial, todo cuidado para com as fronteiras da carne converge na construção do ideal corporal dominante: clínicas estéticas, cirurgias plásticas, cosméticos, medicamentos, anabolizantes, dietas, dentre outras formas de alteração que aproximem o corpo da normalidade. A adequação do corpo às demandas estéticas e comportamentais permitirá que ocupe lugares de maior poder e posições de prestígio ou, ao menos, reduzirá o penoso flagelo da inadequação (RIBEIRO, 2007). Logo, “[...] quando a subjetivação se efetiva, resta, então, aos ditos ‘diferentes’ guiarem-se pelas normas produzidas, a fim de buscarem a modificação de si mesmos – para serem aceitos e/ou aproveitados pelos demais” (CAMOZZATO, 2011, p.116).

As normativas capitalistas intentam amedrontar aqueles que buscam promover rupturas porque elas aproximam o sujeito de um campo desejante inventivo e insubmisso, que oportuniza outras formas de existência. Essas corporalidades promotoras de enfrentamentos e desvios dos discursos hegemônicos e dos dispositivos de poder se veem diante de processos de estigmatização e marginalização intensos (NASCIMENTO, 2015), caindo nas categorias de anormal ou desviante (FOUCAULT, 1979), adquirindo um status de não-humanidade (LUGONES, 2014).

Portanto, o corpo seria inerente e indissociável do campo da própria subjetividade, sendo produzido pelos mecanismos sociais, composto de enunciados e narrativas e investido

pelas tecnologias de controle, assimilando ritmos de produção e consumo (ÁVILA; FERLA, 2017). Por conseguinte, a corporeidade não é um dado monolítico, passivo e inerte, mas uma produção contínua, dinâmica e complexa, inserida em sistemas de poderes de escala global que objetivam a manutenção de regimes políticos de subalternização.

Os dispositivos, os corpos abjetos e as perspectivas decoloniais

De acordo com Monteiro (2017), os Estados se estabeleceram em um cenário conflituoso onde, inicialmente, buscava-se destronar o poder soberano dos monarcas. Eles se constituíram alicerçados pelo biopoder, tendo o racismo como um de seus elementos integrantes, ativo na manutenção do funcionamento societário. O racismo se caracteriza, aqui, como um elemento de distinção dentro do domínio biológico, seccionando em raças hierarquizadas o que antes era uma espécie única, formando agrupamentos dotados de qualidades específicas. Entre esses grupos, estabelece-se uma relação de dominação e sujeição, permitindo que o biopoder execute suas políticas de controle eficientemente. Não demorou para que se elaborasse um contexto de combate das ameaças à vida, sejam elas externas ou internas, de um extermínio aos seres “racialmente inferiores” ou que oferecem riscos à saúde do setor populacional dominante. “Fazer viver e deixar morrer”. Contudo, essa leitura se limita aos movimentos estatais internos, ignorando a historicidade e as dinâmicas de maior escala envolvidas nesse processo.

Apesar de suas diferenças, tanto a filosofia pós-moderna quanto os Estudos Culturais¹⁰ apontam para o caráter dualista, desumanizante e excludente nas relações de poder como uma das grandes problemáticas da modernidade. O trabalho de Castro-Gómez (2008), por sua vez, indica-me que a genealogia do saber-poder necessita ser realocada e ampliada para compor uma dimensão geopolítica global. O autor propõe uma interpretação complementar dos conceitos propostos por Foucault, pois a formação de um Estado-nação, bem como o desenvolvimento do seu aparato disciplinar foram viabilizados pelo colonialismo, relação esta frequentemente invisibilizada. É uma ótica que insere o Estado em um sistema-mundo moderno/colonial.

Para uma perspectiva decolonial, o sistema-mundo seria resultante de um dispositivo que age estruturando as nações com base na configuração do projeto civilizatório e exploratório europeu. A decolonialidade, segundo Mignolo (2017), apresenta-se como uma via terceiro-

¹⁰ Com a queda dos impérios coloniais e as novas dinâmicas culturais inseridas pelo capitalismo contemporâneo, os Estudos Culturais se apresentam como um “giro” nos estudos da cultura ao serem encabeçados por sujeitos historicamente subalternizados e suas leituras de mundo. Rompem com uma perspectiva estética para aprofundar as dinâmicas de poder, política e sentidos que permeiam as formações culturais e as sociedades em que se apresentam (COSTA e colaboradores, 2003)

mundista, buscando desprender-se das narrativas ocidentais hegemônicas que têm a modernidade ou a pós-modernidade como opções majoritárias. Ela se configura num outro paradigma que propõe a produção de epistemologias e cronologias advindas das fronteiras desse sistema-mundo. Assim, para auxiliar na compreensão das dinâmicas corporais na contemporaneidade, busco nos aportes teóricos do pensamento decolonial uma atualização da tríade saber-poder-prazer, embasada nos acréscimos dos conceitos de colonialidade do poder, do saber e de gênero.

A colonialidade do poder, conforme concebida por Aníbal Quijano (2005), caracteriza-se por ser uma modalidade de poder estabelecida com a colonização das Américas, estendendo-se pelo restante do mundo conforme o projeto civilizatório europeu se desenvolveu. Ela atuou (e ainda atua) na sedimentação das dinâmicas de classe, raça, gênero e sexualidade dentro e fora das colônias, subjugando os territórios ocupados pela via econômica e bélica enquanto, simultaneamente, apaga suas historicidades e culturas, substituindo-as pelas do colonizador. Desse modo, a noção de raça nasce fruto da colonização, estando intrinsecamente vinculada a reprodução do modelo produtivo capitalista, diferenciando os corpos e gerando os demais aspectos da vida colonial, sejam eles individuais ou coletivos.

Já Lugones (2008; 2014) observa problemáticas na conceituação de gênero em Quijano, uma vez que, além de ter uma base essencialista e biológica, ele naturalizaria a sua centralidade (especialmente dos modelos heterossexuais e patriarcais europeus) como se fosse um elemento estruturador de todas as sociedades pré-coloniais. A colonialidade de gênero é, para a autora, uma perspectiva interseccionalizada de gênero, sexualidade, raça e classe, onde o gênero constitui um sistema hierárquico racializado. Nela, a racialização efetuará uma negação da humanização dos corpos e, por consequência, do próprio gênero, de maneira que nenhum macho ou fêmea colonizados seriam “nem homens, nem mulheres”. Os objetivos da missão civilizatória não visavam uma humanização, sendo o gendramento dos corpos uma estratificação subsequente e colateral. Logo, o gênero, juntamente da raça, teriam sido os elementos centrais de estruturação da colônia e do desenvolvimento do maquinário de produção de corpos não-humanizáveis. Tal noção explicita a maneira pela qual os sujeitos colonizados (terceiro-mundistas; não-brancos) vivenciam um contexto singularizado e precarizado, que muito difere do europeu ou metropolitano (plenamente humanizado) nos modos pelos quais a opressão e os discursos operam.

E, por fim, a colonialidade do saber se refere às discussões sobre os modos pelos quais as produções epistêmicas, ao promoverem uma interpretação da realidade, da história, dos fenômenos naturais e sociais, podem ser frutos de uma determinada intencionalidade. Se todo

conhecimento serve a um propósito, a demandas institucionais particulares e políticas, tendo por pano de fundo um contexto histórico, econômico e cultural, ele próprio pode se converter num instrumento da dominação ocidental. Se as principais correntes teóricas e saberes científicos que temos é oriunda dos centros globais, sendo despejadas compulsoriamente nas periferias, há nelas uma manutenção dos regimes coloniais ao impossibilitar leituras alternativas ou contra-hegemônicas da existência (MIGNOLO, 2017).

Ao buscar promover essa “aclimatização conceitual”, contextualizando conceitos oriundos de territórios muito diferentes do nosso para que fiquem mais adequados e condizentes com a realidade analisada, intento não incorrer no engodo da universalização. Parto da noção de que as vias pelas quais o poder e os regimes de verdade atuantes na fabricação de corpos no Sul global são específicos, evidenciando as limitações desses conceitos ao dizerem de populações outras. Uma vez que “[...] um referencial conceitual pode muito bem ser fundamentalmente crítico da lógica ‘categórica’/essencialista da modernidade, criticar a dicotomia entre homem e mulher, e até o dimorfismo entre macho e fêmea sem ver a colonialidade ou a diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 943-944).

Assim, ao empregar essas teorias, levo em consideração as especificidades históricas e culturais do nosso território, de maneira semelhante a qual Oyèrónké Oyěwùmí (2017) faz com a noção de gênero a partir da experiência iorubá, isto é, explicitando o aspecto colonial-impositivo deste conceito e suas diferenças para com as epistemologias e histórias africanas. Tomo, ainda, o território como “[...] um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio [...]” (HAESBAERT, 2020, p. 76). As características territoriais afetam os modos pelos quais as corporalidades serão constituídas, percebidas e exploradas dentro de um sistema de escalas múltiplas. Conforme nos diz Lugones (2014): “A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos” (p. 949).

Tecer essa relação é primordialmente necessária dentro da abordagem que proponho para pensar as modificações corporais, em virtude de serem práticas que se desenvolvem num intenso movimento de assimilação e ressignificação cultural que se inicia na colonização, conforme apresentarei na próxima operação. Ao observarmos sua história, é perceptível o intenso processo de embranquecimento e higienização pelo qual passaram essas técnicas, ao ponto de seus adeptos, hoje, serem majoritariamente pessoas brancas.

Contextualizar conceitos está em consonância com a sensibilização dos sentidos para as problemáticas que compõem estas tecnologias corporais, bem como para as singularidades que adquiriram em seu enraizamento no país. Ademais, em minhas leituras e buscas por material acadêmico sobre *body modification*, a discussão étnico-racial é, sintomaticamente, ausente numa abordagem contemporânea: estudos históricos e antropológicos resgatam suas origens, todavia, sem problematizar os possíveis processos de reiteração de lógicas binarizantes e racistas em seus usos na atualidade. Parece-me urgir a realização de uma interferência, de um acréscimo outro, visando ampliar os acúmulos já existentes sobre o tema.

Entretanto, somente esta adaptação para pensar os modos pelos quais a alteridade colonial é produzida, por mais enriquecedora e necessária que seja, parece-me ainda insuficiente do ponto de vista do rigor analítico para localizar nos corpos os modos específicos pelos quais os efeitos dos poderes e discursividades coloniais produzem um ser dotado de gênero/sexualidade e raça/etnia. Assim, munido de suas contribuições, volto-me, mais uma vez, para o conceito de dispositivo.

Ao longo de sua obra, Foucault (1979) não abordou a questão do gênero em si, mas sim do sexo, sexualidade e o uso dos prazeres. Para ele, o sexo foi um intenso alvo de poderes que buscaram produzi-lo enquanto objeto de uma verdade. As discursividades construídas ao seu redor serviram para administrá-lo e alinhá-lo às normas da sociedade burguesa, constituindo a tríade saber-poder-prazer. A sexualidade pode ser compreendida como fruto de uma ciência do sexo que a adestra e lhe confere uma inteligibilidade funcional. Ela é uma produção política da cultura a partir dos interesses das classes dominantes (*Idem*, 1979). O sexo, assim, é um ponto de fusão artificial das dimensões biológicas, históricas, culturais e sensoriais. Ele é uma “unidade fictícia” (DUARTE, CÉSAR, 2016).

Organizando a sexualidade e seus desdobramentos num único ponto, o dispositivo da sexualidade advém para responder às demandas da burguesia ocidental por um investimento positivo sobre seu corpo, favorecendo a manutenção do seu vigor corporal, longevidade e reprodução, tomando-o como superior e ideal. Em contrapartida, forja uma sexualidade alternativa a ser seguida pelas classes dominadas, objetivando a manutenção da sua exploração econômica e submissão política. Incorporando as dinâmicas de saber-poder-prazer e exercícios confessionais, o dispositivo converteu-se em uma biopolítica de dimensões absurdas, conferindo ao sexo a implicação totalizadora de uma ontologia, aplicada por meio do gerenciamento das sexualidades e da saúde, de políticas de patologização e pela manutenção da função pedagógica da família na transmissão de seus discursos.

Complementarmente para pensar os efeitos desse dispositivo, temos as contribuições de Judith Butler (2019). Para a autora, não existiria um corpo pré-discursivo, nem mesmo enquanto um substrato sobre o qual incidem os discursos, pois ao apresentar-se enquanto corpo já teria sido materializado discursivamente. Noção apropriada para o direcionamento da Obra, pois evidencia o fato de que, desde o princípio, a concepção de “corpo” (humano) já está imbuída de discursos dicotomizantes. Nesse sentido, a materialidade corporal é um efeito do poder, garantindo que o abstrato se converta em matéria, como uma superfície compreensível e significada. O corpóreo é resultado deste processo e, por consequência, os pontos e nós que o mantém costurado enquanto tal não podem ser desvencilhados das normativas que os constituem. Sua carne está impregnada da força constitutiva do poder.

Conjuntamente à materialização, a performatividade é uma repetição de práticas pelas quais o discurso produz um efeito sobre a matéria humana. Ela não é uma ação individual e pessoal, ao contrário de uma noção equivocada e popular, tampouco é intermitente, mas sim um elemento que age sobre todos os corpos, todo o tempo, mantendo a regulação de um fenômeno. É uma reiteração de normas que as oculta no seu próprio processo, gerando naturalizações que apagam sua artificialidade.

Segundo Butler (2019), o “sexo” é um ideal regulatório, uma norma que também produz os corpos que governa, apresentando o caráter produtivo e impositivo da ação de materialização por meio de práticas reguladas. Portanto, o “sexo” é também um processo forçosamente instituído em uma contínua repetição, nunca sendo finalizado. Contudo, é “[...] em virtude dessa reiteração que lacunas e fissuras são abertas, representando as instabilidades constitutivas de tais construções, como aquilo que escapa ou excede a norma [...]” (BUTLER, 2019, p.29).

As normas do “sexo” atuam de maneira performativa para solidificar a materialidade corporal e, especialmente, o sexo biológico e suas peculiaridades alinhados a matriz heterossexual. Essa matriz abarca um conjunto discursivo que descreve uma diferenciação binária entre mulheres e homens com base no dimorfismo sexual e, com isso, define um bojo de características integrantes da produção de uma congruência entre sexo, gênero e sexualidade. Logo, o sexo (genital) deve ser assumido materialmente para que alguém se torne sujeito, e está assunção passa pela variedade de discursos oriundos da cisheterossexualidade.

Similarmente, para Preciado (2014), este dispositivo é um aparato que promove uma parcialização e adestramento dos prazeres e usos corporais, capturando-os num circuito tecnológico complexo e amplo, onde são produzidos sujeitos “anormais” e “normais”. Nele, o sexo se apresenta enquanto um instrumento não-biológico de dominação, visando uma distribuição desigual de poder entre gêneros binários, dessa maneira, para o autor, o gênero não

é somente performático como aponta Butler, mas prótico, suplementar a materialidade corporal, sendo uma construção fictícia e biopolítica, diretamente responsável pela produção maquínica dos corpos.

O gênero não deve ser pensado como uma fabricação cultural que é erigida artificialmente sobre um sexo ou um corpo. Se a visão construcionista concebe uma profunda distinção entre sexo (relegado ao domínio natural e biológico) e o gênero (um produto da cultura que se sobrepõem ou substitui o sexo), ela promove uma degradação do mundo natural, pois implica numa existência prévia do sexo, como um dado anatômico pré-discursivo, passivamente aguardando ser significado ou deglutido nas estranhas sociais numa abordagem quase essencialista. Todavia, não há um sujeito que seja anterior aos seus processos constitutivos, que seja desprovido de uma generificação. O sujeito/corpo emerge já sob o signo do gênero. A partir disso, Butler (2019) apresenta a subjetivação como um processo paradoxal onde o sujeito que deveria posicionar-se contrariamente às normas é, ele próprio, possibilitado e constituído por elas.

Ao mesmo tempo que esta fábrica cria sujeitos e existência viáveis, simultaneamente produz o seu inverso: não-sujeitos, sujeitos que são “menos”, seres complementares e exteriores. São aqueles que ocupam o espaço que a autora chamou de “abjeto”, uma zona social inabitável e destino certo para todo aquele que falha em se constituir plenamente como sujeito. Como dimensões que coexistem, todo sujeito carrega em si este “extra”, mas enquanto repúdio, como espectro aterrorizante que intimida a existência e impede, por temor de cair abismo adentro, de que saia de seu percurso programado. Os corpos que não apresentam uma adequação consistente ao seu gênero ou o fazem de maneira dúbia tem sua inteligibilidade perturbada e sua humanidade colocada em jogo ao, cada vez mais, se aproximarem das fronteiras da abjeção (BUTLER, 2019). Podemos pensar, também, que os corpos colonizados e não humanizáveis do Sul global, ao seu modo, enquadram-se como abjetos ao habitarem territórios de marginalização e fraturamento da existência.

Retornando a Foucault, Monteiro (2017), em uma leitura mais clássica do autor, compreende que o dispositivo da sexualidade, em sua função regulatória do sexo e de patologização dos corpos, desempenha a função de construir uma sociedade racialmente superior, entendimento que não é plenamente compartilhado por Sueli Carneiro (2008). Esta última aponta que concomitantemente aos usos do dispositivo da sexualidade, para assegurar a afirmação idealizadora do corpo burguês (branco, cisheterossexual e economicamente privilegiado), houve a emergência de um outro dispositivo: o da racialidade.

Segundo a autora, o conceito de dispositivo consegue englobar as múltiplas dimensões do racismo em suas práticas, dinâmicas e reproduções na sociedade brasileira, de modo a executar sua funcionalidade com sucesso. Ou seja, seria responsável por uma produção ontológica de identidades padronizadas, incluindo a criação de um Outro que lhe serve como instrumento de afirmação. Esse processo origina sujeitos marcados pela diferença, onde uns adquirem status de Ser por uma positivação, enquanto outros constituem-se negativamente como alteridade. De maneira muito semelhante ao dispositivo da sexualidade, este também depositará em sua contraparte um conjunto de aspectos negativos e patológicos, negando-lhe um senso pleno de humanidade. Nele, o branco se estabelece como ideal de ser aos Outros (não-brancos/não-colonos). Destarte, a racialidade seria um campo de produções ontológicas, epistemológicas e de poderes, engendrando regimes de verdades, modos de subjetivação e formatações corporais.

“O dispositivo de racialidade ao demarcar o estatuto humano como sinônimo de brancura irá por consequência redefinir todas as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a sua proximidade ou distanciamento desse padrão” (CARNEIRO, 2005, p.43). Tal dinâmica do poder põe em funcionamento uma série de novas tecnologias pautadas pelas ideias de etnia e raça, alocando e subordinando povos inteiros que se distanciassem dos ideais de normalidade branca e colonial.

O “contrato racial” produzido a partir das incursões marítimas e imperialistas europeias é o aspecto estruturador do dispositivo, de modo que “[...] o processo do que foi chamado de ‘descobrimientos’ faz emergir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos-forma: homens, nativos, brancos, não-brancos” (CARNEIRO, 2005, p.47). No caso brasileiro, a formação nacional e a construção do seu núcleo se dá a partir de um contrato fundador, que pactua uma dinâmica racista e silenciosamente indiscreta, camuflando suas práticas sob a pantomima da democracia racial e da miscigenação.

Em sociedades multirraciais como a nossa, o racismo age enquanto dispositivo disciplinador e organizador das relações sociais em escala local e global. Em nível local, seu aspecto disciplinar complexifica as relações sociais, promovendo uma fusão entre as problemáticas de classe e raça, estabelecendo a miséria econômica como destino dos grupos subalternizados, o que os estagna nas bases do aparato social. Já em nível internacional, faz a gestão de um sistema de submissão mundial que promove a perpetuação da soberania do Norte global. Esta dinâmica racial é de complexa configuração ao estipular em nível interno do Estado-colônia uma guerra entre raças enquanto em nível externo promove a manutenção do domínio colonial da América Latina.

Então, de que modo podem os sujeitos resistirem aos efeitos destes dispositivos? Como podem descolonizar seus corpos ou, ainda, promover terrenos férteis para germinar uma multiplicidade de discursos alternativos ao ordenamento hegemônico?

Conforme Carneiro (2005), as formas de resistir ao dispositivo da racialidade por parte de sujeitos não-brancos podem se dar em nível individual ou coletivo, de maneira pacífica ou violenta, compondo uma multiplicidade de estratégias e ações que vão da atuação político-partidária e militância organizada ao movimento de empoderamento individual. Essa resistência, antes de tudo, passaria pela manutenção da própria vida, evitando ser mais uma vítima da biopolítica assassina do Estado e, posteriormente, desenvolvendo reflexões, críticas e ações voltadas aos processos de exclusão e violência aos quais são continuamente submetidos para, então, visar os caminhos de uma emancipação (CARNEIRO, 2005). Emancipação do modelo capitalista de exploração da classe trabalhadora, das imposições de gênero e sexualidade binárias e cisheterocentradas, da produção de saberes que não dialogam com a realidade do sujeito terceiro-mundista, racializado e subalternizado.

No caso dos sujeitos brancos, aqueles que se beneficiam dentro do território dos efeitos do dispositivo, cabe romper com o silêncio que denuncia ora sua cumplicidade, ora autocomiseração, conscientizando-se dos processos que os permitem ocupar privilegiadamente o tecido social, além das maneiras que contribuem para a reprodução desse sistema-mundo no seio de sua sociedade (CARNEIRO, 2005).

Não que seja possível apagar os efeitos dos traumas, mas sim, no sentido de se trabalhar para que não causem mais danos, isso exige que os sujeitos brancos deixem de ser ativadores de tais feridas, se deem conta da experiência da branquidade e seus efeitos nefastos decorrentes da perpetuação da negação de seus atos e tomem consciência do racismo também como um processo psicológico que exige trabalho (DONINI, 2019, p. 60).

Por sua vez, como tática de combate ao dispositivo da sexualidade e aos aprisionamentos que promove, Foucault (1979) direciona-se a libertação dos corpos e dos prazeres, não do sexo como se suporia, mas buscando uma independência deles deste elemento. Ele propõe os seus usos como resistência, mesmo que parcializada, ofertando possibilidades de promover borrarmentos, de criar novas modalidades de saber-prazer, discursos que escapem ou se oponham as normativas do dispositivo e sua centralidade no sexo. Ainda que de maneira efêmera; uma libertação, mesmo que parcial (DUARTE e CÉSAR, 2016).

Já para Butler (2019), o fato do gênero enquanto norma necessitar de um movimento contínuo que garanta sua estabilidade já é demonstração da sua vulnerabilidade. Sua

repetitividade é exemplo do princípio da positividade do poder, de modo que todo poder gera uma fonte de resistência que pode ser utilizada para viabilizar novos direcionamentos. É a potência que observa nos corpos fora da cisgenderidade, binaridade ou alinhados a uma posição *queer*¹¹, mais próximos ou já habitando espaços de abjeção (BUTLER, 2019).

Ou seja, é uma afirmação pela busca de erros, fissuras, *glitches* e *bugs*, por zonas vagas e não ocupadas no dispositivo, visando potencializar forças desviantes, desconstrutivas, hackeando e mudando sua programação (PRECIADO, 2014). Isto partindo de uma perspectiva que constitua uma práxis, que fomente a crítica contundente da opressão de gênero racializada e do sistema capitalista e colonial que lhe dão suporte, concretizando a transformação e descolonização da vida (LUGONES, 2014).

Reiterando o explicitado, não há como escapar dos dispositivos, uma vez que são os elementos que viabilizam nossa existência enquanto sujeitos, mediante a conformações com normas de gênero e raça. Entretanto, isso não é sinônimo de uma aceitação desses processos, mas sim uma constatação de suas regras. Burlá-las significa favorecer movimentos revoltosos e contraculturais, da feitoria de outras narrativas, corpos e subjetividades que questionem o sistema-mundo colonial, o racismo, a matriz cisheterossexual e as normas que disciplinam e precarizam os modos de existência. É buscar outros mundos por meio de suas frestas.

Donini (2019), trabalhando com a ideia da (re)existência a partir da fratura causada pela violência racial e de gênero, embasada em Lugones, nos dá um indicativo importante de onde encontrar estratégias que promovam outras experiências de vida:

Essa busca implica uma certa escavação, como se nos propuséssemos a olhar para aquilo que se tornou ruína antes mesmo de se estruturar, as ruínas que ficaram por dentro de histórias de vida soterradas. [...] Fazer com que uma tomada de consciência crítica frente a ideia de progresso nos possibilite constituir visões espiraladas da história para provocarmos aberturas necessárias para a passagem de outros modos de vivenciar os corpos (p.60).

Experimentos corporais e apostas fronteiriças

O procedimento operado na *nigredo* agora se faz, ironicamente, mais claro. A matéria corporal resiste à mudança porque está tomada pelos discursos dominantes, pelos efeitos do poder operados por meio dos dispositivos que servem à manutenção de sua forma. São estes elementos que nos oferecem dificuldades em nossos processos de decomposição. Putrefar a

¹¹ Diz respeito a movimentos sociais focados na crítica do assimilacionismo heteronormativo presente na comunidade LGBT, nas políticas de normalização e abjeção, bem como na constituição da anormalidade, configurando uma nova política do gênero voltada para a produção de sujeitos e identidades, também estabelecendo um campo de estudos acadêmicos correlato. Portanto, serve para englobar sujeitos dissidentes das normas de gênero e sexualidade, lidos como anormais ou desviantes (MISKOLCI, 2012).

carne para expor esse aparato discursivo se converte em um grande desafio dada a sua amarração engenhosa, de modo que esta é a primeira realização da/do alquimista corporal: cessar a alienação da matéria ao se conscientizar dos jogos de poder em meio aos quais seu corpo se encontra e elaborar reações, experimentos e estratégias de contra-ataque ou fuga. Conscientização que não implica de imediato numa elaboração verbal ou de organização política, mas de uma compreensão intuitiva do que é portar seu próprio corpo neste mundo. O que suponho é que as técnicas de modificação extrema se apresentam como efeitos da matéria corporal já despertada para a Obra, devido a intencionalidade e o desejo pela aquisição específica dessa marca sobre a carne. Desse modo, poderiam potencializar o processo transmutativo de maneira incendiária como se fossem fagulhas em folhagem seca, fazendo-o alcançar o desfecho rubro desejado.

Enfim, dando continuidade ao percurso de familiarização com os corpos e o sistema-mundo, finalmente alcançamos a fronteira. Para Mignolo (2017), a fronteira não é um espaço territorial, mas ontológico e epistemológico que se conecta aos corpos terceiro-mundistas. Quem pensa a partir dela promove um tipo específico de pensar. O pensamento fronteiro seria uma singularidade epistêmica presente nos projetos decoloniais, que se volta para a alteridade e não para o sujeito hegemônico do poder, buscando alterar não somente o conteúdo das relações, mas os modos pelos quais elas se estabelecem. Produzir uma epistemologia fronteira se dá pela via do “desprendimento”, da não aceitação, mesmo que não seja possível fugir dos discursos dominantes; é buscar no “fora” dos saberes instituídos outras modalidades de pensar e ser, de formas que foram isoladas ou desqualificadas para, assim, promover uma ressubjetivação a partir da fronteira.

Pensar a partir dela, da desobediência epistemológica e da recusa em ser assimilado, possibilitaria um movimento descolonial, pois “[...] assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto. A terceira opção é o pensamento e a epistemologia fronteiriços” (MIGNOLO, 2017, p.18). Ser assimilado promove a alienação do sujeito para consigo e para com a realidade territorial, implicando em constituições subjetivas paupérrimas (GUATTARI e ROLNIK, 1996), em vidas massificadas e despotencializadas, visto que a colonialidade degrada a experiência do sujeito. (LUGONES, 2014).

A única possibilidade para o ser é, contraditoriamente, abraçar a fratura que lhe marca, martiriza e, ainda assim, lhe é moradia, permitindo a construção de novos sentidos sobre ela (DONINI, 2019). Logo, vejo a fronteira e a fratura como espaços próximos às zonas de abjeção de Butler (2019) enquanto habitados pelos “corpos outros”, pelos insubordinados, pelos não-

brancos e colonizados, pelas dissidências de gênero e sexualidade, pelas corporalidades não inteligíveis e execráveis, pelas aberrações e monstros que assombram um certo senso de humanidade.

Assim:

[...] O campo de batalha onde dançamos essa guerra é o corpo. E se trata – não tenham dúvida – de uma guerra contra o corpo – na medida em que o corpo (todo o corpo) é sempre já corpo-colônia: terra invadida e ocupada pelas forças da colonialidade, do capitalismo necropolítico e biopolítico distópico, do racismo antinegro e das supremacias branca e cisgênera. Esses sistemas operacionais marcadores da diferença e organizadores da alteridade que, pela força da reprodução de seu domínio sobre as formas do mundo, implicam-se com mais ou menos violência nos processos de formação de quaisquer corpos que sejam operados sob sua vigília (MOMBAÇA, 2017, p. 18).

Então: “Se o corpo é performance e toda performance é discurso e, se todo discurso é produto/produtor de subjetividades, pergunta-se: podemos pensar em novas configurações corporais a partir da insurgência de distintas práticas discursivas?” (NASCIMENTO; PERES, 2011, p.9). Acredito que pensar da fronteira implica na polifonia discursiva, numa busca por alternativas; por explorar, hibridizar e experimentar com referências e formas pouco usuais como ato criativo de si. Poderia ser, ainda, uma escavação (DONINI, 2019) do sepulcro da terra e da história, onde jazem os restos de vidas e saberes esquecidos, acobertados por uma pilha de cadáveres e fragmentos de mundos que o projeto civilizatório arruinou. Seria um movimento de chafurdar no lamaçal da modernidade em busca do (des)conhecido. Distorcer sentidos, deformar verdades e fomentar ficções.

Silveira (2020) apresenta um exemplo interessantíssimo para ilustrar a vida na hecatombe ecológica e existencial contemporânea: os manguezais. O mangue enquanto uma paisagem que fica no entre (terra e mar), um terreno lamacento, composto por relações multiespécie, sendo um refúgio histórico dos “homens-caranguejos”, isto é, das populações afro-indígenas empobrecidas que dele subsistiam e nele resistiam. Os mangues, hoje, vivem processos de ecocídio, tendo seus recursos explorados e seu espaço convertido em aterros pelo processo selvagem de urbanização. O aterramento de toda a sua rica biodiversidade, de todas as relações rizomáticas que englobam seres orgânicos e inorgânicos, animais e seres humanos em prol da alimentação da máquina capitalista. Uma troca da diversidade/coletividade pela individualidade/massificação.

O corpo enquanto paisagem também está aterrado, ocupado de tal modo que suas potencialidades, formas e fluxos foram escamoteados pelas marcações constitutivas (de raça, de gênero, de sexualidade, etc.). Parece-me necessário, também, escavar os corpos do aterro da

própria corporeidade para que se insiram em circuitos criativos e experimentais, de novas ficções que dialoguem com outras paisagens, estéticas e sensações.

É preciso que tudo o que vem sendo soterrado se desloque do escopo da visão corporalizada desde a ontologia excludente e ganhe autonomia em suas paisagens para percorrer outras vias. Ativar tais forças é parte da invenção de mundos onde caibam todos os mundos soterrados, é na existência mesma que tal processo pode se dar, ele envolve escavações e encontros com frequências que foram silenciadas, anestesiadas, subjugadas e violadas (DONINI, 2019, p. 61).

Semelhante ao que fizeram os punks (termo que, antes de descrever um movimento contracultural, pode ser traduzido como “lixo”, como alguém execrável) na Inglaterra. Da apropriação dos restos e entulhos da decadente sociedade inglesa, dos símbolos da violência e opressão do Estado, de referências às comunidades e povos originários, passaram a criar um movimento subversivo e antissistêmico. Pautados pela filosofia anarquista e buscando romper com um modo de vida massificado e esvaziado de sentido, valorizavam o “faça você mesmo”, o fazer artesanal e experimental como política de enfrentamento (COUY, 2011).

O corpo é inseparável da realidade subjetiva, de modo que ao alterá-lo em sua materialidade promovemos processos de subjetivação. Um corpo transmutado e alinhado a uma posição fronteiriça talvez seja capaz de viabilizar rupturas com a coerência e continuidade demandadas pelo pensamento hegemônico. Sendo a identidade assegurada pelos marcadores de gênero e sexualidade, raça e etnia, a própria leitura do que é humano seria problematizada por sujeitos que se assemelham a pessoas (seres generificados e racializados), mas não são entendidos congruentemente como tais quando comparados a um ideal normativo de corpo (NASCIMENTO e PERES, 2011). Isto intui a quebra dos processos de produção massivos e individualizantes de subjetividades (GUATTARI; ROLNIK, 1996), permitindo a abertura e fruição de novas intensidades, sensações e afetos.

Portanto, a transmutação corporal, conforme a proponho conceitualmente, é o conjunto de processos que revelam os elementos constitutivos do corpo: os discursos, dispositivos, a colonialidade e os jogos de saber-poder-prazer, promovendo uma criticidade sobre tais dinâmicas. Ao fazer isso, dá-se vazão às possibilidades de experimentação com as formas e sentidos, podendo esgotar os referenciais já disponíveis, buscar outros ou inaugurar modalidades inéditas, acompanhadas pela emergência de modos de subjetivação.

São processualidades contínuas de fuga/resistência onde o sujeito busca se (re)fabricar a partir da alteridade, com referências e modos alternativos de utilizar e ostentar a corporalidade em sua dimensão material e subjetiva. Logo, observo nas práticas de modificações corporais

extremas ou pouco usuais, na qualidade de técnicas produtoras de intensidades e que alteram substancialmente os contornos da carne, um potencial catalisador da Obra alquímica.

Não viso, aqui, contemplar mecanismos turísticos onde se fetichiza e objetifica a alteridade, realizando um percurso de visita e então retorno ao conforto de seu espaço de normalização e aceitabilidade (DONINI, 2019). Um corpo em transmutação é, pois, um corpo beligerante, em revolta com as forças que buscam subalterniza-lo enquanto intenta produzir para si uma outra experiência (sensorial, subjetiva, identitária e existencial). Para fazer isso, toma o corpo como matéria-prima a ser trabalhada, podendo recorrer a uma multiplicidade de técnicas, saberes e tecnologias para operar experimentos. Ao situar-se nos espaços fronteiros, nas zonas de abjeção, este corpo-processo se vê diante de recursos inexplorados ou passíveis de serem resgatados do lamaçal do mundo.

Objetivar para si uma transmutação significa abraçar a ruína do corpo e nela singularizar-se, ainda que marcado pela herança enfadonha que compõe a carne (SILVEIRA, 2020), ainda que incapaz de promover uma ruptura revolucionária que abandone permanentemente os mecanismos que limitam seu potencial. Representa a busca pela liberdade, ainda que parcializada. É a aposta pelo experimental.

ALBEDO — Corpos em Transmutação: contextualizando e problematizando os processos de alquimia corporal

A PRATA

“A transmutação para a prata significa limpar e purificar, o que ao mesmo tempo significa tornar-se mais essencial e durável. Essas mudanças qualitativas referem-se particularmente ao fazer brilhar ou trazer à luz o caráter lunar da alma, incluindo até mesmo seus ‘azuis” (HILLMAN, 2011, p.193).

“(…) Devemos imaginar o metal da lua como um corpo aéreo sutil que nutre os fogos do espírito e as paixões da alma pela contínua geração de imagens, de fantasias” (*Idem*, p.195).



Fig. 5 – “Rosa Alba”, a segunda etapa da Magnum Opus, na Pretiosissimum Donum Dei de Georges Urach, de 1475.

Um corpo que se modifica

Tendo a matéria sido despertada, decomposta e morta na *nigredo*, posso seguir à próxima operação. A substância “ressuscita”, plasmando-se em outras imagens, adquirindo uma coloração esbranquiçada, prateada, enquanto assume novos contornos. Segundo Hillman

(2011), o prateamento da matéria vem acompanhado de uma melancólica transição azul, na qual sua recomposição é marcada pela memória do preto, assumindo uma qualidade mais lenta e menos reflexiva. Os seus procedimentos têm por foco, agora, a construção de formas. Se o ouro representa a “verdade” e o “poder” finais do processo, a prata representa a sua força estética e o refinamento que também são um fim próprio da *opus*. Isto evidencia que não há transmutação sem interferência sobre/no corpo, mas não estou a dizer de qualquer tipo de *interferência*, pois, conforme observado, é esperado que ele se modifique para fins de adequação às normas sociais. Muitas alterações corporais servem à perpetuação do ordenamento social, sem causar qualquer perturbação na plácida tranquilidade do cotidiano e polindo o lustroso padrão estético dominante (COUY, 2011).

Assim, dando continuidade à perspectiva de que não existe um corpo natural, visto que nossa própria noção de Natureza é artificialmente construída em antagonismo à Cultura, é igualmente fundamental notar que todos nós modificamos nossos corpos em algum nível, voluntária ou involuntariamente. Como afirma Soares (2015), o corpo é (re)fabricado ao longo do tempo, de tal forma que nada lhe é natural além de seu processo incessante de (des)construção. Todas as intervenções nele feitas estão sistematizadas dentro de lógicas histórico-culturais que orientam suas formas e fazeres, legitimando-os ou reprimindo-os (KEMP, 2005). Assim, tomar o corpo como um produto/produtor da cultura nos ajuda a vislumbrar os limites da própria humanidade (ABONIZIO e FONSECA, 2010).

Para Nascimento (2015), a manipulação do corpo se fez extensamente presente na história humana como ferramenta de criação de marcadores socioculturais, ou seja, elementos de representação da realidade atrelados aos ritos, dogmas, princípios transcendentais e relacionais que compõem uma tradição compartilhada por aqueles que pertencem a uma determinada comunidade. A presença ou ausência de pelos, cobrir ou não a pele com tecidos e malhas, pinturas e tatuagens, os adornos, plumas, perfurações, sangue, dor e excreções, todas e quaisquer intervenções e sensações pelo/sobre o corpo adquiriram paulatinamente múltiplos sentidos.

A alteração do corpo, desse modo, estabeleceu-se como uma resposta à comunidade em que se está, seja como (re)afirmação ou recusa de seus princípios, por mais que, atualmente, observamos discursos voltados para uma individualidade ou autenticidade dessas ações corporais como se não fossem processos calcados em dimensões coletivas e históricas. Logo, a intervenção corporal corresponde sempre às relações de aproximação, conformidade ou diferenciação com o grupo, mediante uma articulação entre as realidades biológica e cultural, que definirá a coerência dos contornos da carne, bem como suas funções e identidades

possíveis. Por sua vez, o Ocidente (europeu e branco) se pauta pelas noções greco-romanas de sujeitos fragmentados em corpo e mente, onde as interposições de um sobre o outro, contemporaneamente, dão-se numa lógica individualista, pessoal e de um suposto exercício de liberdade (NASCIMENTO, 2015).

Segundo Marques (1997), há evidências de modificações corporais voluntárias que datam de mais de 40 mil anos, e ainda mais antigas de pinturas e outras formas de estetização. Tais registros se tornam cada vez mais explícitos e contundentes conforme nos aproximamos das histórias egípcia, grega e romana, reforçando sua ampla presença nas civilizações humanas. Em concordância, Soares (2015) afirma que, em termos históricos, não é possível definir quando a humanidade passou a modificar seus corpos, sabe-se apenas que intervenções são realizadas desde antes da Antiguidade.

Os signos dos corpos (as suas marcas) enquanto sinais de diferenciação e constituição identitária, quando tem seu valor negatizado, são chamados de estigmas, expondo publicamente a posição distinta ocupada pelos sujeitos que as portam no esquema social. Os estigmas também são mutáveis e adaptáveis ao seu contexto, servindo como instrumento de reconhecimento das dinâmicas do poder e consequentes processos de marginalização (GOFFMAN, 2004).

Contudo, em um mundo intensamente globalizado e colonizado, onde as modalidades de exercício do poder sobre os corpos são executadas por meio de discursos vinculados às matrizes ocidental-branca, patriarcal, cisheterossexual, burguesa e cristã, as marcas dos corpos, assim como os estigmas, adquiriram novos sentidos, convertendo-se em marcações, em marcadores sociais da diferença. Logo, marcar voluntariamente o corpo com elementos que denotam um desvio/estigma remete a um caráter patológico, masoquista e mutilatório (destacadamente no caso das *body modifications*), delinquente, ou mesmo como algo que remete a loucura, produzindo estéticas suspeitas e amedrontadoras (FERREIRA, 2010).

Retomando as contribuições de França e Soares (2008; 2015), podemos, então, definir as modificações corporais (*body modifications*), contemporaneamente, como ações ou marcações que objetivam produzir uma alteração da imagem corporal, no próprio corpo, podendo se opor ou mesmo questionar a forma corpórea e suas funções estabelecidas mediante um processo educativo contínuo. Cada modificação resulta em um tipo de corpo, fazendo uso de tecnologias próprias, empregando desde produtos químicos até intervenções cirúrgicas. Logo, compõem um bojo de técnicas e práticas muito diversas, tendo como ponto de união a realidade corporal.

Estas práticas têm uma série de especificidades que as distinguem de outras formas de transformação do corpo. Assim, de acordo com Kemp (2005) as alterações corporais podem ser

divididas em duas categorias: 1) *mainstream* – caracterizada por intervenções dotadas de reconhecimento ou legitimação social, articulando-se aos ideais de beleza e saúde (aqui se situam as cirurgias plásticas estéticas, *body building*, dietas, etc.); e 2) *arte corporal (body art) e práticas não mainstream* – representando um grupo heterogêneo de modificações invasivas que podem construir formas não-humanas. É na segunda categoria onde se inserem as *body modifications* enquanto um segmento próprio de modalidades de alterações. Ambas são produtos de uma mesma experiência social de manipulação dos contornos corporais, diferenciando-se no discurso e na aceitabilidade social. Podem ter, ainda, caráter reversível/temporário, semipermanente ou permanente.

As *body modifications não mainstream*, dividem-se também em outras duas modalidades, podendo ser: 1) *brandas*, quando não limitam a sociabilidade de seus portadores, implicando em procedimentos intensamente explorados e assimilados pelo mercado e moda, tendo alta popularidade e cujo risco é baixo pela sua consolidação enquanto prática, podendo ser mais facilmente revertidas ou ocultadas; ou 2) *radicais/extremas (extreme body modification)* ou *pouco usuais*, na qual os contornos e expectativas corporais são questionados (por isso extremas ou radicais), impondo limites sociais a seus praticantes e apresentando maiores riscos, pois, muitas vezes, envolvem procedimentos invasivos e cirúrgicos. Tal divisão é relacional e relativa ao contexto sociocultural em que se localiza, assim como os sentidos que lhe são dados e com quem dialogam. Portanto, essa diferenciação é criada tanto pelos próprios adeptos/integrantes dessa comunidade, quanto por sujeitos externos a ela com base em suas visões particulares de corpo (GALINDO, 2006).

Acredito ser importante problematizar o reforço que faço de uma divisão categórica entre essas práticas (brandas e não brandas; extremas e não extremas) na pesquisa ao optar por um recorte específico. No entendimento de muitas pessoas modificadas, o “extremo” é uma qualificação dada por quem vê seus corpos, por pessoas de fora da sua comunidade, não necessariamente por elas próprias – até por isso busco empregar a ideia de “modificações menos usuais”, uma diferenciação voltada a sua menor frequência. Ao mesmo tempo, existe um entendimento de que há diferenças bastante notáveis entre portar certos tipos de modificação quanto aos efeitos e experiências que produzem. De modo geral, segundo Abonizio e Fonseca (2010), para a visão externa, as práticas ditas extremas ou pouco usuais são tidas como mutilações, como elementos repulsivos e dolorosos presentes em um corpo indócil, que remete a uma “primitividade” por recusar a noção civilizatória de corpo (higienizado, “não-modificado”, padronizado, cristão, etc.). Seu aspecto insubmisso, justamente, teria relação a valorização e resgate de elementos culturais negados pelo projeto da modernidade. A visão

externa interfere diretamente nos sentidos e impactos produzidos por essas corporalidades, estipulando a noção de radical ou extremo a partir de sua métrica de normalidade.

Dito isto, e compreendendo que a criação de categorias nesse campo é algo altamente circunstancial, penso que o uso de categorias provisórias para a produção das análises é muito frutífero, especialmente pelo trabalho tematizar modificações ainda não aceitas quando comparadas a muitas formas de tatuagens e piercings. Muito do meu intento nesta pesquisa é explorar as possibilidades de subversão, resistência e os seus efeitos nas vivências dos sujeitos que as portam, visto que muitas delas ainda não foram (plenamente) capturadas. Além disso, compõem um campo de estudo escasso e que merece maior atenção, de modo que essa divisão se faz importantíssima. Também me mantenho atento para não incorrer no erro de estipular hierarquizações entre esses dois grupos e me esquecer da fluidez entre essas categorias. Tal divisão serve apenas para localizar as diferenças entre as experiências produzidas por determinadas corporalidades.

Em vista dessas múltiplas diferenciações, quando mencionar *modificação corporal* ou *body modification*, estarei sempre me referindo ao conjunto de práticas não pertencentes ao universo de intervenções cosméticas, de cirurgias plásticas, dietas e similares, mas sim do que compõem uma comunidade ou movimento de profissionais, pessoas adeptas, *freaks* e entusiastas de modalidades menos associadas ao mercado e a moda (apesar de ainda estarem), sejam elas brandas ou extremas, comuns ou incomuns. Além disso, o uso do termo em inglês faz alusão a uma nomeação internacionalmente consolidada e amplamente utilizada dentro da comunidade de corpos modificados, fenômeno oriundo de um aspecto ainda colonizado de suas práticas que se manteve com o passar do tempo.

Assim, as práticas e técnicas mais (re)conhecidas do universo das *body modifications* são, segundo diversas autorias (PIRES, 2005; ABREU e SOARES, 2010; NASCIMENTO, 2015; SOARES, 2015):

- **Tatuagem:** processo de pigmentação da pele, fazendo uso de instrumentos que inserem tinta (seja colorida ou preta) sob ela, permitindo uma vasta produção de imagens mediante a técnicas, estilos e referências diversas empregadas. Pode ser feita de modo artesanal ou com máquinas elétricas.
- **Piercing:** prática de perfurações, onde joias (*piercings*) são alocadas onde os furos foram feitos, podendo ser realizados em diversas áreas do corpo. Além disso, têm uma vasta gama de estilos e tipos de peças/adornos possíveis de serem utilizados.
- **Alargador:** técnica de dilatação de uma área do corpo a partir de uma perfuração que é progressivamente “alargada” por meio do uso de joias de variados tamanhos, ou da

remoção de pedaços de carne para a sua inserção (*scalpelling*); usualmente feita nos lóbulos, mas também possível de ser feita em outros locais.

- **Escarificação ou *cutting***: cicatrizes que formam desenhos ou marcações no corpo. Empregam técnicas de corte, onde partes da pele são removidas com instrumentos navalhados para construir uma forma ou contorno do que virará uma cicatriz, sendo um procedimento usualmente mais doloroso do que as tatuagens. O processo de cicatrização produz fibroses e queloides que dão relevo aos contornos escolhidos.
- ***Branding***: produção de marcas no corpo através de queimaduras, tendo objetivo semelhante ao das escarificações por *cutting* (por vezes considerada outra modalidade da mesma), mas fazendo uso de peças de metal aquecidas.
- **Implante subdermal/subcutâneo**: procedimento que insere uma peça de material sintético ou metal, biocompatíveis, de formatos variados sob a pele, criando uma alteração de alto relevo em sua superfície, modificando substancialmente os contornos do corpo. Podem ser feitos em diversas áreas.
- **Implante transdermal**: implante onde parte da joia ou objeto (de aço cirúrgico) permanece inserido dentro da pele como base, enquanto sua outra parte é externa.
- ***Tongue splitting* ou bifurcação da língua**: procedimento que visa à bipartição da língua, deixando-a semelhante à de um réptil.
- ***Ear pointing***: técnica onde as orelhas são alteradas cirurgicamente para ter um formato semelhante às orelhas de elfos.
- ***Eyeball tattoo***: uma das técnicas de modificação mais recentes onde o pigmento é aplicado sob a camada branca dos olhos, tingindo-os, mas sem alterar a coloração da íris.
- **Suspensão corporal**: é o ato de suspender/elevar o corpo do chão por meio de ganchos inseridos sob a pele, perfurando-a. Sua técnica originária advém dos rituais de povos ameríndios, destacadamente dos *sioux* e *mandam*. Não é considerada uma modificação em sentido estrito (não deixa uma marca permanente ou semipermanente), mas se apresenta como técnica recorrente dentro da comunidade. Intenta testar os limites físicos de quem a ela se submete ou promover uma experiência sensorial diferenciada. Nos dias de hoje, ocorre usualmente em rituais particulares e, em alguns casos, como espetáculos públicos ou apresentações artísticas.
- **Nulificação ou *body annulation***: remoção de partes ou membros do corpo como mamilos, umbigo, dedos e genitais, dentre outros.



Fig. 6 e 7 – Escarificações: procedimento de cutting sendo realizado (esq.) e uma escarificação cicatrizada (dir.).
Fotos retiradas do site BMEzine (bme.com). Acesso em: 27 de jul. 2021.



Fig. 8 – Victor Peralta e suas modificações (eyeball, tatuagens faciais, alargadores, piercings e implantes subdermais). Foto retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br). Acesso em: 25 de jul. 2021.



Fig. 9 – Alexandre Anami, e suas modificações (eyeball, alargadores, tatuagens e implantes subdermais). Foto por Thiago Lima, retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br). Acesso em: 25 de jul. 2021.



Fig. 10 e 11 – Fukin Kate (esq.) e Aneta Von Cyborg (dir.), fotos por Roger Kisby. Imagens retiradas do site CLAUDIA (claudia.abril.com.br). Acesso em: 15 de out. 2021.



Fig. 12 – Wildson Santos, o Dark Vírus. Foto por Vinícius Santa Rosa/Especial para o Metrópolis. Imagem retirada do site Metrópolis (metropoles.com). Acesso em: 3 de nov. 2021.



Fig. 13 – Karine Guimarães suspensa por Håvve Fjell (Wings of Desire) na Suscon de Oslo. Foto por Helene Fjell, retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br). Acesso em: 30 de nov. 2021.

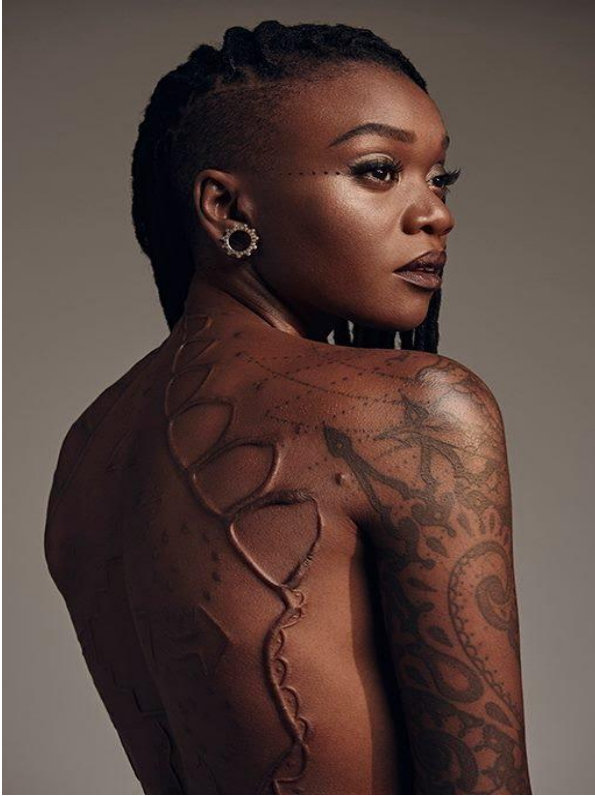


Fig. 14 – Laurence 'Moniasse' Sessou e suas escarificações, foto por Rio Romaine para AFRONOIRE. Reprodução/Facebook. Acesso em: 26 de jul. 2021.

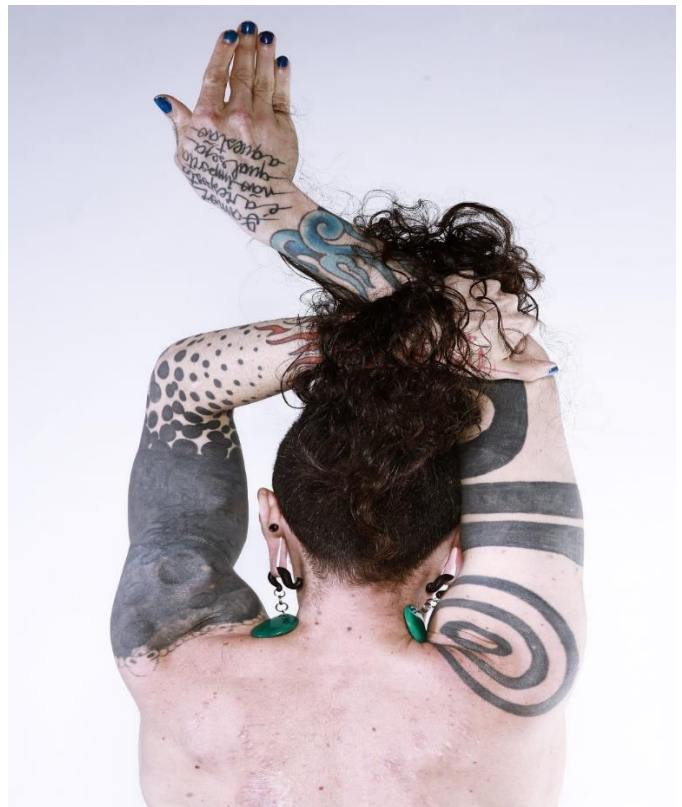


Fig. 15 – T. Angel, foto por Roberto Assem (2017). Retirada do site tang3l.com. Acesso em: 27 de jul. 2021.

Importante salientar como as modalidades aqui destacadas não dão conta de conter e esgotar todas as possibilidades e variações que compõem o universo das modificações corporais, uma vez que, com o aprimoramento contínuo das técnicas, estudos em anatomia, bioengenharia e biossegurança, dos instrumentos tecnológicos e joias aplicáveis, é constante a emergência de novas formas de alterar e tensionar os limites corporais.

Mas, então, o que especificamente levaria um sujeito a modificar, por vontade própria, seu corpo com essas tecnologias? O que estaria estimulando grandes contingentes populacionais a buscarem por alterações de suas imagens? Soares (2015) dirá que por uma série de razões extremamente heterogêneas, da mesma forma que as relações que cada indivíduo estabelece com seu corpo são singulares, as modificações seriam atrativas por motivos diversos que vão do religioso ao sexual. Todavia, o que permanece como fato é a centralidade do corpo na experiência e nos processos de subjetivação, bem como a sua precariedade dentro das condições de existência impostas pela modernidade.

Algumas autorias afirmam que o investimento no corpo, dotado de caráter identitário, seria uma forma de lidar com a insegurança vivida devido ao esfacelamento dos laços sociais, da perda dos valores e significados que auxiliam na construção do simbólico no contexto atual; de uma perda das tradições que nos servem de bússola, o que levaria à busca pela realidade do acontecimento através do corpo. Viveríamos, então, numa sociedade despojada de seus corpos, num viver sem materialidade que desesperadamente busca recuperá-lo para garantir sua memória e elaboração. Este corpo, seja sob qual ótica, é tido agora como corpo-mensagem, como instrumento de comunicação, seja de nossa história e subjetividade, seja de uma crítica social (RODRIGUEZ e CARRETEIRO, 2014).

Osório (2006), por sua vez, em posicionamento semelhante, dirá que a marcação voluntária seria um meio de explicitar a posse de si, convertendo o corpo em propriedade, num bem individual e intrínseco ao Eu. A apropriação se daria frente ao controle e isolamento promovidos pelas instituições e agentes do poder. Inserido numa perspectiva foucaultiana, esse controle se exerce sobre e pelo corpo, sendo ele próprio uma ferramenta de resistência. A autora afirma que o uso da marcação como posse de si seria mais proeminente em sujeitos sob o jugo opressor das tecnologias de controle num contexto que objetifica, estigmatiza e esquadrinha seus corpos. As marcas adquiridas teriam, então, papel importante num jogo com os marcadores sociais da diferença, enquanto categorias que exprimem posições de enfrentamento às normas e hegemonias.

Já Nolasco (2006) tende a compreender as *body modifications* enquanto tentativas subjetivas de solucionar a problemática do viver no mundo “sem um corpo”, ou ainda reverter

o processo de substituição da “natureza corporal” pela da máquina, onde o corpo estaria diluído nas imagens, na própria aparência. Elas configurariam realidades semipermanentes ou permanentes, resistentes à fluidez excessiva e efemeridade que permeiam as construções subjetivas contemporâneas, ofertando uma identidade “de superfície”, uma identidade calcada na exterioridade corporal. Elas garantiriam a memória do vivido, da sua história, oportunizando a simbolização e elaboração da experiência. Por isso a presença da dor nos processos de modificação: são meios de autenticar essa reivindicação, de provar a existência desse corpo e de suas experiências, de maneira tal que marcar o corpo se revela em uma recuperação de si mesmo (RODRIGUEZ e CARRETEIRO, 2014).

Seria um processo de retomada do controle das forças que atravessam o corpo. Não à toa, ao longo de sua história, as modificações corporais sofrem de um aprisionamento discursivo, semelhante ao processo de patologização da loucura, constituindo-se em questão de saúde pública e preocupação social, numa tentativa de manutenção do controle biopolítico sobre a dimensão corpórea (FRANÇA, 2008).

Por sua vez, Nascimento (2015) afirma que em concordância com discursos normatizantes e constrangedores de ordem moral-religiosa, jurídica e midiática, bem como uma literatura médico-psicológica são feitas “[...] análises precipitadas, generalistas e reducionistas sobre as condições motivadoras que levam pessoas a mudar a aparência [...], ou ainda, a produzir prazeres que não adentram a lógica inteligível do uso dos corpos” (p. 126).

Para Abonizio e Fonseca (2010), as modificações menos comuns, ditas extremas, são consideradas atos mutilatórios do corpo, práticas repulsivas e causadoras de sofrimento desnecessário, colocando em jogo noções de saúde e doença, vida e morte. Sobre isso, Thomas (2012) diz que essas práticas são tomadas como sinais de uma personalidade masoquista ou sádica, como marcas associadas à instabilidade psicológica de quem as porta. Seria por isso que as indagações societárias se direcionam às motivações e capacidade mental do indivíduo, projetando nestes corpos psicopatologias e transtornos mentais, mesmo que sujeitos modificados não apresentem quantitativamente números discrepantes quando comparados ao restante da população neste aspecto.

Ampliarei um pouco a discussão. Acredito que a leitura patologizante feita sobre pessoas modificadas se refira à conceituação do “corpo humano” pela modernidade colonial e capitalista. Braidotti (2013), ao discorrer sobre o pós-humanismo, indicou que a ideia de humanidade é, ela própria, uma ficção, uma convenção regulatória que serve à manutenção de dinâmicas de exclusão e produção de “outros”. O Humanismo foi forjado em valores hegemônicos (antropocêntricos, cisheterossexuais, patriarcais, raciais e de classe) que

sustentam uma suposta “natureza humana” universal e calcada no domínio biológico. Em entrevista para Veroneze (2016), a autora afirma o seguinte sobre o caráter específico de “humanidade”:

“Homem” não pode reivindicar a representação de toda a humanidade porque esse “Homem” é uma entidade específica de cultura, gênero, raça e classe: é um ideal intelectual europeu, masculino e branco. Além disso, esse ideal se apresenta como uma norma que todos os outros devem imitar e aspirar ser; mas todos aqueles que diferem da norma eurocêntrica, masculinista, branca e intelectual são classificados como “diferentes” dela. E ser “diferente de” significa “valer menos que” (p. 97, tradução livre).

A interferência no corpo (e a liberdade para fazê-la) é bastante presente no ideário pós-humanista, onde “liberdade” se refere também a multiplicidade de formas que podem ser assumidas pela dimensão corpórea (FORNASIER e KNEBEL, 2020). A diversidade corporal, suas possibilidades de experimentação e hibridização, quando situadas em oposição aos valores hegemônicos (que restringem a categoria de “humano”) são tidas como anti-humanistas. Os corpos caracterizados como não-humanos, pós-humanos, monstruosos e incivilizados servem como indicativo da artificialidade e arbitrariedade da construção discursiva de “humanidade”, assim como da farsa da natureza biológica atrelada e este conceito.

Logo, posso pensar nas diferentes experiências produzidas pelas modalidades de modificação corporal, dos porquês algumas não têm mais o mesmo estigma que outrora, ao mesmo tempo em que outras ainda são tomadas como sinais de marginalidade e loucura. Dessa maneira, pessoas com muitas modificações, com aquelas não-brandas ou pouco usuais, permanecem sendo questionadas incessantemente: Por que fazer isso com seu corpo? O que te levou a fazer isso? Essas ações servem a qual propósito? Exige-se uma justificativa, uma explicação racional e caso não haja algo aceitável a ser dito, inteligível dentro de certos critérios, será inferida a presença de uma problemática que precisa ser solucionada. Não demora, então, para aparecer o discurso científico e moral, objetivando a produção de verdades e modos de regulação.

Ao meu ver, frente a um “imperativo da humanidade”, tais configurações corporais são alvos de biopolíticas e discursos que buscam enquadrá-las e as descredibilizar enquanto modos de existência. O argumento de serem ações “injustificadas”, irracionais e, portanto, incompatíveis com as visões de civilização e saúde as colocam sob a vasta sombra da loucura e seus mecanismos de exclusão como mais uma forma de “desrazão” (FOUCAULT, 2008).

A psicologia tradicional, voltada à clínica, ao ser convocada (e convocar-se) a responder sobre as subjetividades, psiquismos e identidades, traz em suas entranhas, em seus cânones, epistemes embasadas nas noções antropocêntricas e humanistas de indivíduo (NASCIMENTO,

2015), ou seja, de um ser específico dentro de uma hierarquia, tomado como a norma absoluta da existência (LUGONES, 2014; DONINI, 2019). Tal psicologia está fechada para a escuta das expressões da diferença (o que inclui os corpos e seus usos), estando firmemente enraizada num lugar de saber-poder que a permite classificar tudo que fuja a norma, criando padrões de saúde/doença e técnicas para agir de acordo. Assim, como os heróis dos filmes e desenhos da minha infância, a psicologia acrítica (dos efeitos e sujeitos que produz) está fadada a servir de cão de guarda da normalidade, vilanizando qualquer sinal da diferença.

Em minhas leituras sobre modificação corporal, fiz um levantamento de artigos em periódicos brasileiros de Psicologia, neles constatando que há uma primazia do uso da psicanálise nos estudos sobre o tema. Em muitos dos trabalhos que li, há autorias compreendendo as modificações corporais como sinônimo de incapacidade de simbolização e integração da imagem corporal, comparando-as com a psicose, perversão e com sintomas autodestrutivos ou/e masoquistas. Muitos destes trabalhos eram estritamente teóricos e pareciam discorrer de uma posição muito distante dos sujeitos aos quais se referiam.

Algumas vozes que destoam desse discurso apontam que se manter preso a significações previamente dadas sobre um fenômeno recusa uma perspectiva analítica implicada e singular, onde se está aberto criativamente ao outro e suas experiências para, a partir disso, interpretar. Limitar-se ao patológico implicaria no reducionismo, em um hermetismo teórico, na selvageria conceitual que busca no objeto somente a confirmação de suas premissas, ação comum na aplicação de uma psicanálise que desconsidera a singularidade do sujeito (FRAYZE-PEREIRA, 2016). Ou seja, “[...] o uso de uma teoria como se fosse toda a teoria para ler o novo que se manifesta, implicando não somente o empobrecimento do campo estudado, mas também o empobrecimento da própria psicanálise [...]” (OLIVEIRA, 2016, p.164).

Para Pinheiro e Carvalho (2017), a dificuldade da psicanálise – e eu diria que da Psicologia como um todo – seria a sua resistência no reconhecimento de novas linguagens que compõem os processos identitários, da singularidade como elemento discursivo atrelado ao corpo, e de formas alternativas de registro, transmissão e subversão das histórias pessoais. Definir categorias identitárias fechadas e diagnósticas para as práticas de modificação corporal é algo altamente problemático, visto desconsiderar que marcar o corpo não tem sentido dado a priori, e mesmo a formação de sintomas não se dá por via única. Leituras que restringem estas práticas ao campo da perversão e do aniquilamento configuram uma lógica teórica que “[...] erradica qualquer positividade discursiva e transformadora à paisagem subjetiva investigada [...]” (*Idem*, p.744).

Seguindo por estes estudos, as modificações seriam sempre uma reação, uma sintomática, um elemento negativo e de denúncia do “fracasso psíquico”, visto que: “Ao chocar pelo aspecto visual, desconsidera-se o que há de dor psíquica escondida sob uma pele tatuada e carregada de perfurações” (MACEDO, GOBBI, WASCHBURGER, 2009, p. 102). Nesta perspectiva, a multiplicação das marcas corporais seriam tentativas de solucionar o desamparo do sujeito frente a sua falta primordial, ocultando-a e, ao mesmo tempo, conferindo-lhe um sentido, uma “restauração narcísica”, mesmo que momentaneamente (MACEDO, PARAVIDINI, 2015). Isso não é um problema exclusivo da psicanálise, pelo contrário, é de qualquer abordagem psicológica que não promova um movimento de autocrítica ou autorreflexão sobre sua participação na efetivação de políticas de normalização (MENDES, 2006) e na defesa de um sujeito/indivíduo a-histórico, binário, universal e colonial.

A maior incidência de leituras patologizantes também implica em um espaço reduzido para pensar essas práticas como promotoras de saúde, potência de vida e movimentos de resistência (FRANÇA, 2008) ou, ainda, como instrumentos de expressão e criação de si (NASCIMENTO, 2015). Enfim, como uma legião de possibilidades, sentidos e significações muito particulares (SOARES, 2015), não obrigatoriamente negativos, e que fazem parte da vida desses sujeitos de maneira singular. A psicologia precisa tornar a sua escuta “menor” (SANTOS e TEIXEIRA-FILHO, 2020), permanecendo atenta aos jogos de poder, hierarquias sociais e movimentos de aniquilação da alteridade que promove, tomando a si própria criticamente enquanto uma ferramenta capaz reificar lógicas e práticas de desumanização.

Assim, faz-se o que se faz porque o que se faz está situado em um lugar de autoridade na relação de poder. Médicos, pediatras, psicólogos, assim como tantos outros que teriam não só o que falar, mas o protagonismo da fala – não no sentido de soberania, mas de perspectiva privilegiada, embora estejamos, aqui, disputando o campo (SCHIAVON, FAVERO e MACHADO, 2020, p.100).

Isto posto, de modo geral, as modificações podem representar momentos de transição, superação, experimentação ou ruptura, ritos de passagem, dentre outros sentidos atribuídos pelas experiências de vida e desejos de quem as porta. Há também a presença de um grande senso de retomada, conquista ou reivindicação sobre o próprio corpo ou da experiência vivida, sendo a marca adquirida um sinal dessa apropriação. Portanto, as *body modifications* constituem processos de expressão de singularidades, diferenciações pessoais e individuais, projetos de construção de si, havendo uma recusa de uma noção coletivista como presente nos povos tradicionais (BRAZ, 2006).

Existe, portanto, uma contraposição entre duas possibilidades interpretativas: por meio de uma delas, a *body modification* constituiria um projeto corporal próprio e processual, a construção de uma auto-identidade por meio do corpo vinculada à individualização dele, menos como marcas de identificação grupal e mais como expressões do eu. Por outro lado, pode ser pensada como a conformação de uma categoria identitária, demarcando um grupo. Talvez possamos considerar que em uma ou outra interpretação o que está em jogo é a utilização do corpo como mecanismo para a construção e a administração da identidade (*Idem*, p.104).

Nas sociedades tradicionais, os ritos que acompanham a marcação dos corpos representam alterações dos status sociais, das formas de reconhecimento e função dos sujeitos dentro do tecido social, sendo eventos que afetam toda a comunidade. Apesar da rememoração e aproximação com as características de povos originários (os modos e técnicas de intervenção no corpo, o aspecto ritualístico da produção de marcas, etc.), há uma profunda diferença proveniente do ideário individualista, da construção de sentidos que não são socialmente partilhados ou de fácil interpretação. No contemporâneo, os corpos modificados suscitam um senso biográfico e singular, não sendo plenamente reconhecidos por seus pares, podendo ser lidos como contraculturais ou subversivos.

Consequentemente, a categorização de uma identidade comunitária, nesse meio, parece estar mais vinculada a um conjunto de elementos que delimitam um “estilo”, uma caracterização específica ou modos de vida associados a esse movimento. Os corpos modificados estariam sujeitos a “regras” atreladas às intervenções feitas, de modo a demandar da pessoa adepta uma implicação no processo de modificação, de produção do seu corpo e consequentemente de si (BRAZ, 2006). Ao final desse processo, este corpo adquire uma nova inteligibilidade que o aproxima de referências identitárias alternativas ou estéticas compartilhadas pelo que pode ser uma comunidade.

A partir dessas definições e tipificações, não pretendo realizar uma historiografia aprofundada ou mesmo enumerar todos os sentidos possíveis das *body modifications*, pois não é esse o objetivo da nossa jornada. Tampouco busco prendê-las em circuitos fechados de significação que reduzam sua gama de sentidos como em abordagens psicológicas a serviço da normalidade. Esta apresentação serve para fins de uma contextualização inicial e exploratória sobre os discursos que compõem este tópico, para ofertar pistas necessárias ao andamento do processo e a compreensão de você que me lê dos trabalhos operados pelos/pelas alquimistas corporais na *albedo*. As contribuições dessas autorias nos servem para localizar os usos majoritários dessas técnicas em sentidos mais superficiais e gerais. Caso haja interesse em maior aprofundamento, obras completas que cumprem este propósito com muito mais êxito

podem ser encontradas nos anexos. Assim, seguiremos para uma breve explanação do trajeto das modificações corporais ao longo da história até o presente.

As (Extreme) Body Modifications

Como já dito, não há um único ponto de partida, não existe um berço primordial onde se encontra a modificação original da qual as demais teriam se derivado. Há somente rastros, pistas e múltiplas rotas que levam a uma infinidade de culturas, tradições e saberes. Todavia, há uma modalidade de marcação em específico que parece ser uma estrada mais pavimentada, onde se observa abundância de conteúdos e desdobramentos de grande relevância para leituras contemporâneas: a tatuagem.

Ela é uma forte candidata ao que Marques (1997) chamou de “controverso conceito de origem independente”, ou seja, surgiu uma única vez e se disseminou no mundo ou seria filha de muitos progenitores, tendo maior ou menor variação de técnicas e finalidades em cada uma dessas civilizações. Porém, o ato de marcar o corpo, de materializar imagens na pele foi – e ainda é – parte fundante de muitas culturas situando passagens do amadurecimento biológico e das transformações da vida social.

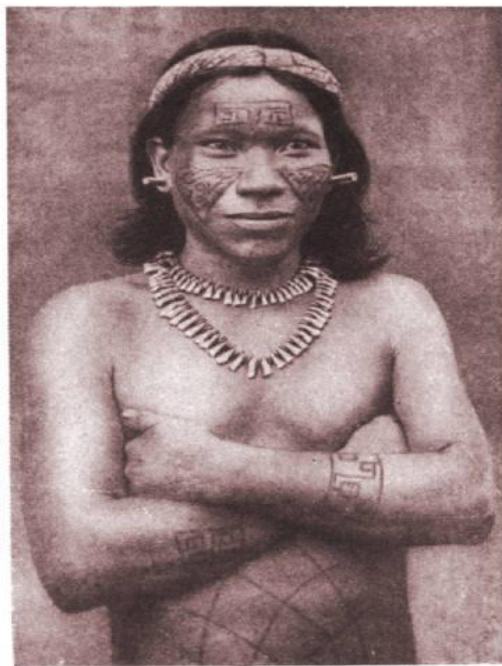
Nas civilizações ocidentais, os gregos (em um primeiro momento) e romanos (em sequência) marcavam seus escravos, prisioneiros e guerreiros/soldados com tatuagens, representando seus status de objeto, como estigma ou meio de reconhecimento de sua condição social diferenciada. As tatuagens tinham pouca ou nenhuma tradição enquanto adereço estético como observamos hoje, servindo a propósitos específicos nas hierarquias sociais (OSÓRIO, 2006).

A Idade Média, no Ocidente, teve importante papel para o “desaparecimento” da tatuagem, e mesmo durante o Renascimento este fenômeno perdurou. A Inquisição católica queimou todo e qualquer um que portasse uma “marca do demônio” sob a prerrogativa de mácula e profanação da “divina obra do Senhor”. Contudo, não se pode culpar somente o cristianismo por esse desfecho; o processo de colonização europeia iniciou um sistemático genocídio cultural que perdurou por séculos (e que até hoje continua), embranquecendo e apagando progressivamente as modalidades de marcação corporal de povos originários (Marques, 1997).

O encontro dos marinheiros europeus com os povos do sul do Pacífico, grandes conhecedores e artesãos da tatuagem, produziu uma ressurreição da prática no Velho Mundo. Graças a esse encontro, a tatuagem se popularizou entre marinheiros que eventualmente aprenderam suas técnicas, tornando-se os primeiros tatuadores ocidentais ao residirem em

idades portuárias e fazerem da tatuagem um ofício. A prática que até então ocorria de maneira tímida e reduzida a algumas tradições religiosas na Europa, passa a se disseminar progressivamente entre as camadas sociais mais populares. Para além dos marinheiros, a tatuagem associa-se, em sequência, à prostituição e aos demais sujeitos marginalizados. Ao final do século XIX, ela já era vista como uma marca indicativa de criminalidade e da degenerescência moral graças às teorias frenológicas e do positivismo jurídico (OSÓRIO, 2006).

No caso brasileiro, antes da colonização, havia algumas tribos indígenas que praticavam modificações como adornos corporais ou meios de demarcação, e que seriam duramente perseguidas nos processos de evangelização. Em um segundo momento, com a chegada dos povos africanos escravizados, foram trazidos para o território novos costumes de intervenção corporal, também altamente reprimidos (SOARES, 2015).



AN AMAZONIAN BRAVE IN GALA ATTIRE
The easy pose of this Indian is due to the long necklace of peccari (pig) tusks, which bears witness to his skill as a hunter. His womenfolk are seldom given to wearing such dentiform charms, but load themselves with ropes of seeds and beads. The delicate designs tattooed on face and arms are tribal marks and denote his rank



The Kikuyu natives of the Nairobi District, stretch their ear-lobes with weights and jampots

Fig. 16 e 17 – Exemplo de modificações corporais apresentadas pelos povos indígenas que viviam no território da Amazônia (esq.) e pelo povo Kikuyu de Nairóbi (Quênia) (dir.). Imagens retiradas do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br). Acesso em: 25 de nov. 2021.

Marques (1997) aponta que a primeira geração de corpos tatuados do que se tornaria o Brasil foi, justamente, a dos nossos povos originários, todavia, o primeiro tatuador a construir

uma carreira profissional foi o ex-marinheiro dinamarquês conhecido como Tattoo Lucky ou Mr. Tattoo. Ele chegou ao país em 1959 e passou a trabalhar na cidade portuária de Santos – SP, não tardando para a tatuagem se tornar um acessório popular entre outros marinheiros e surfistas da região. Anos mais tarde ela se popularizou no meio carioca, passando a ilustrar os corpos que transitavam pelas praias.

Na segunda metade do século XX, temos a ebulição social e política mundiais produzidas pela emergência de movimentos ligados às lutas contra as múltiplas formas de opressão (econômica, de gênero, racial, etc), além das lutas pela democracia, pelo meio ambiente, contra a guerra e regimes autoritários, e pela defesa dos direitos humanos. A resistência contracultural pautou a contestação da mercantilização da cultura e da padronização dos modos de existência, permitindo uma primavera de tribos urbanas e novos grupos identitários que povoavam as cidades (NASCIMENTO, 2015). Na década de 1960, o movimento *hippie* e a contracultura estadunidense, composta majoritariamente pelas camadas mais jovens e universitárias da população, encontraram na tatuagem uma interessante forma de expressão política (OSÓRIO, 2006).

A visão estereotipada e o estigma da marginalidade vinculados à tatuagem passaram a ser questionados ainda nessa década, pois, conforme Pires (2005), neste período há uma profunda ruptura com os modos representativos convencionais da arte (escultura, pintura, desenho), tendo por fruto o advento da *body art*. Nela, o corpo atua como instrumento da arte, de modo que o artista se converte em obra viva, enfatizando uma dimensão relacional inseparável entre autor e obra. Produzida num contexto de guerra, tensões políticas e reflexões sobre as liberdades corporais, tinha por propósito potencializar o corpo, produzindo um efeito de sensibilização do outro para com sua própria corporalidade por meio de performances que envolviam sangue, os órgãos genitais, além de outros elementos corporais. Marcado por produzir uma multiplicidade de afetos, o corpo ressurgiu em sua materialidade, refletindo sobre a efemeridade da experiência artística dentro de um contexto de ritualidade que envolve seu espectador. É uma crítica social a partir do corpo, sua (re)territorialização e ênfase nas suas condições de existência contemporâneas.

A autora enfatiza que a *body modification* não é a mesma coisa que a *body art*, mas suas fronteiras são borradas, elas se mesclam e se confundem. Nas modificações corporais do campo das artes, a relação corpo/objeto artístico é independente das relações espaço-temporais, de modo que não há distinção entre o artista e a obra, pois eles hibridizam-se em um mesmo ser, onde o tempo de exposição é o tempo de vida do sujeito e o seu espaço é a realidade social. Por

sua vez, a *body modification* se estabeleceu com um campo profissional e artístico próprios, com práticas, signos e aparato discursivo-tecnológico singular.

Em 1967, nos Estados Unidos, surge o movimento *Modern Primitives* ou Primitivismo Moderno (“primitivos modernos”), iniciado por Fakir Musafar. Esse grupo reivindica ao corpo o protagonismo da experiência, fazendo uso dos saberes produzidos por sociedades ancestrais (“primitivas”) que realizavam modificações em seus corpos. Dessa forma, aliam a recuperação desses saberes à sensibilização do corpo mediante uma produção de marcas corporais enquanto registros feitos na própria carne, segundo escolhas estéticas e afetivas (PIRES, 2005).

Fakir Musafar nasceu nos anos trinta numa cidade da Dakota do Sul, estado com grande número de reservas indígenas. A convivência com os povos tradicionais e de culturas tribais desde a mais tenra idade somada a uma visita a uma feira, onde havia praticantes de ações corporais distintas, aumentaram seu interesse pelo tema. Ele passaria a testar e explorar seu corpo ao longo da década de 1950, buscando nessas culturas suas técnicas de modificação, angariando um grupo de seguidores e adeptos, passando a ser um cultuado xamã e especialista da intervenção corpórea (ABREU e SOARES, 2010).

Seu pensamento está articulado em três dimensões: a da magia, da dor e do tempo. A magia estaria vinculada ao caráter ritualístico e transcendental presente nas “sociedades primitivas”, de tal modo que as alterações corporais responderiam ao desejo oriundo de uma memória ancestral. O mágico também teria fortes relações com os ritos de passagens dentro dessas sociedades, representando os processos de desenvolvimento pessoal e coletivo. Já a dor é uma premissa indispensável nos ritos de passagem dos povos originários; a sua superação é o intuito, visando atingir um estado de prazer e relaxamento e, conseqüentemente, possibilitar a sua experiência em intensidades maiores onde “[...] o indivíduo deixe de perceber a dor como uma sensação de desprazer [...], e passe a percebê-la como um registro de algo que acontece no corpo” (PIRES, 2005, p.108). E por fim, o tempo é a dimensão do cuidado, das mudanças de hábitos para a aclimatização da nova marca adquirida e da alteração da consciência na transição de um novo estágio alcançado.

Ele propunha, dessa maneira, um resgate do tradicionalismo e ritualística que envolviam os corpos, enfatizando a superação da dor e dos limites corporais, além da elevação espiritual, alcançando estados alterados de consciência e excitação sexual. Ainda de acordo com Pires (2005), Fakir agrupou suas técnicas em sete categorias ou jogos corporais:

a) Jogos de contorção: intentam a modificação da forma; incluem o alargamento de furos, alongamento de membros, contorcionismo e técnicas da ginástica.

b) Jogos de constrição: intentam comprimir o corpo por meio de ferramentas diversas como espartilhos, amarras, ataduras dentre outros.

c) Jogos de privação: intentam enclausurar, privar e limitar o corpo.

d) Jogos de impedimento: intentam restringir o corpo fazendo uso de adereços e pesados enfeites de ferro.

e) Jogos de fogo: intentam queimar; incluem uma ampla gama de modalidades como marcações a ferro, bronzamento, queimaduras, correntes elétricas, etc.

f) Jogos de penetrações: intentam invadir e perfurar; incluem as múltiplas formas de perfurações como *piercings* e tatuagens.

g) Jogos de suspensão: intentam pendurar o corpo por meio das técnicas de suspensão. Foi introduzida à galeria das modificações corporais por Fakir Musafar e Jim Ward na década de 1980. Sendo considerada a experiência corporal de maior intensidade e dor entre pessoas que compõem o movimento de modificações corporais (BRAZ, 2006).



Fig. 18 e 19 – Fakir Musafar e seus jogos corporais (esq.); foto retirada do site DAZED (dazeddigital.com). Fakir e Jim Ward fazendo a “dança do sol” (dir.) para o documentário “Dances Sacred and Profane”, Wyoming, 1982; foto por Charles Gatewood e retirada do site The Point (thepointjournal.org). Acesso em: 20 de nov. 2021.

Entretanto, ao se apropriar das práticas e costumes indígenas e tribais, ele produziu um deslocamento de seus contextos originários, de suas significações culturais primárias, empregando suas cerimônias e ressignificando as mesmas, muitas vezes ignorando sua historicidade, transformando-as em performances físicas (FRANÇA, 2008). Isso, por vezes, pode nos suscitar situações desrespeitosas ou de apropriação cultural. Talvez, um resgate equivocado, reiteração da lógica colonial, fetiche da tribalização ou ainda um saudosismo associado à idealização dos povos originários que precisou (e ainda precisa) ser problematizado e repensado, apesar de muitos adeptos ainda hoje não se atentarem aos elementos históricos que perpassam as técnicas de alteração corporal (KEMP, 2005).

Esse fenômeno alude a um problema muito presente no pensamento moderno ocidental: a construção fictícia de uma suposta “mentalidade primitiva”, conforme descrevem Jean e John Comaroff (2010). Isto é, a oposição entre a razão secular e misticismo fabular. No pensamento moderno, a ascensão ocidental seria parte de um evolucionismo que, para alcançar a primazia da razão, precisou abrir mão de modos mais “sensíveis e encantados” de habitar o mundo. Assim, semelhante às produções epistêmicas hegemônicas, tal cosmologia nos faz crer que nos embasamos apenas em leituras racionais de elementos factuais e históricos para pensar a realidade. Em contrapartida, projeta-se violentamente em outros povos todos os aspectos “primitivos” que se acredita terem sido há muito abandonados: as superstições, tradições, o pensamento mágico, irracional e a-histórico.

A autoimagem invertida que foi projetada oculta a permanência destas mesmas características no seio da modernidade enquanto, simultaneamente, exotifica a alteridade, tomando culturas inteiras como não modernas, “sem história”, suspensas no vácuo de um tempo-espaco outro. É uma verdadeira caricatura cultural. Uma romantização grosseira que nos impede de produzir estranhamentos com aspectos da nossa própria cultura, buscando-os sempre na figura do outro. Assim: “O propósito do estranhamento, ao contrário, é lembrar-nos de que o Ocidente e o Resto, há muito entrelaçados no abraço da história, só podem ser examinados juntos” (COMAROFF e COMAROFF, 2010, p.55).

Porém, os jogos do Primitivismo Moderno não deixam de constituir referências autênticas enquanto experiências e experimentos singulares de dor e prazer, “sagrados particulares” como chamou Le Breton (2013), além de uma crítica contundente à dessensibilização do corpo nas sociedades modernas. De todo modo, o ideário construído por Fakir Musafar ainda ecoa e se faz muito presente na comunidade de modificações. Muitas dessas práticas compõem e embasam, hoje, àquelas consideradas extremas (SOARES, 2015).

Será somente no início dos anos setenta que um “movimento” de modificações corporais nasce propriamente como desdobramento da *body art* nos países de ascendência inglesa (Inglaterra e Estados Unidos). Ocorreu neles um fenômeno de assimilação e divulgação dessas práticas e técnicas entre movimentos de subcultura e contracultura, na medida em que “[...] se intensificam e se aceleram as relações e as interferências que o corpo vem experimentando no âmbito da estética, do sexo, das crenças, da ciência, da violência” (PIRES, 2005, p.71). Estas áreas foram explicitamente materializadas nos corpos, convertendo-os num espaço fecundo para a reflexão sobre os limites, potenciais e possibilidades que a sua alteração ensejaria. O desenvolvimento tecnológico permitiu uma maior instrumentalização e aprimoramento das técnicas empregadas na alquimia corporal, enquanto a explosão de uma violência brutal, política e autoritária banalizou a vida, a morte e principalmente a dor, promovendo dessensibilização dos corpos frente à experiência.

As *body modifications* rapidamente se vinculam aos *punks*, conforme dito anteriormente, movimento político-musical de revolta e contestação das condições miseráveis e desiguais de existência na Inglaterra. Esse grupo fazia uso de adornos e acessórios de metal produzindo uma estética corporal agressiva e de viés sadomasoquista (grupo que também adotará as modificações para si), fazendo amplo uso de couro, correntes, alfinetes e cadeados, roupas pretas, coletes e jaquetas. Seu costume de autoperfuração com alfinetes seria o prelúdio dos *piercings* e implantes. A revolta marcada na pele e a midiaticização do movimento permitiu certa mudança no status marginal das modificações, passando a serem incorporadas, paulatinamente, pelos grupos fetichistas, político-culturais e, posteriormente, pela moda e mercado, vindo a serem compreendidas como expressão de individualidade e liberdade (PIRES, 2005). Há, aqui, o início de um processo de distorção dos sentidos dessas práticas enquanto ferramentas de contestação.

Na década de oitenta se nota um aprofundamento do processo já em curso de assimilação das modificações corporais por parte da moda e, conseqüentemente, uma ampliação da visibilidade da tatuagem, agora associada ao *piercing*. No Brasil, elas permanecem mais restritas aos nichos das tribos urbanas ligadas a movimentos musicais, estes (*punks*, *skinheads*, *góticos* e *clubbers*) permitiram a formação de uma *cena* nacional de *body modifications*. Tal restrição se deu em muito pelo período ditatorial-repressivo e o (ainda mais) alto conservadorismo da sociedade brasileira na época (SOARES, 2015).

Nos anos noventa, temos a grande popularização das modificações no Ocidente, resultando num período de profissionalização e institucionalização de suas práticas, assim como de intenso pioneirismo. Foram introduzidas novas técnicas no Brasil a partir do contato com

profissionais e entusiastas estrangeiros, trazendo as técnicas de suspensão e *branding*. Tal era sua presença no *mainstream* que a sociedade passou a incorporá-las (ou talvez tolerá-las) em seu imaginário, mas sem representar uma grande aceitação de seus adeptos. Como resposta a esse processo, uma ala conservadora da sociedade brasileira fomentou leis e tentativas de produzir uma nova onda de marginalização. Simultaneamente, consolidava-se na moda um fenômeno de alteração das formas e silhuetas, distorcendo as imagens humanas. Essa integração das aspirações de alteração da superfície do corpo com uma cultura de mercado passa a definir, no final da década, um público consumidor dessas tecnologias mais voltado a uma lógica capitalista (SOARES, 2015).

As alterações no perfil dos adeptos ocorreram simultaneamente às mudanças na percepção do tatuador e *body piercer* enquanto profissionais. A profissionalização desses ofícios implicou em uma sistemática demanda por higienização de suas práticas, levando a estudos sobre biossegurança e o alinhamento com um discurso médico-clínico.

Logo, ao final do século XX há uma clara perda do caráter transgressor original (no caso, das tatuagens e *piercings*) por incorporar possibilidades estéticas hegemônicas, tornando-se uma opção “aceitável” dentro dos discursos dominantes, o que resultou numa redução do estigma e sua apreciação como forma de expressão, arte e adereço corporal (RODRIGUEZ; CARRETEIRO 2014). Para aqueles que compõem uma comunidade de modificações no século XXI, as tatuagens e *piercings* já teriam virado modismo e *commodities* de um mercado alheio ao universo das *body modifications*, o que provocaria uma reação crescente pela viabilização de técnicas menos brandas, menos usuais, na busca pela radicalização do corpo (BRAZ, 2006).

Na obra de Braz (2006), os profissionais da área entrevistados dizem que tatuagens e *piercings* não são mais critério para se ter um corpo modificado (entendo esse corpo modificado como um corpo transgressor), já teriam sido capturados e colocados em uso para a serialização corporal, a favor de um determinado padrão estético. As pessoas de fato adeptas dos processos de modificação corporal seriam aquelas que se submetem a transformações pouco usuais, que engendram um projeto corporal que altera substancialmente sua aparência, aproximando-a de algo não-humano. Estes projetos se originam da ideia do corpo como tela viva, como espaço de ornamentação ou posse particular e individual que pode (re)construída em coerência com uma autoidentidade, com planos de modificação orientados por objetivos específicos ou comprometidos apenas com o processo contínuo de transformação. Já o extremo se vincularia a uma tentativa de não captura pelo capital, pela moda e suas frivolidades; o modificar-se radicalmente é visto como resistência, fuga e subversão do padrão estético hegemônico.

São práticas que, por enquanto, encontram-se no *underground* e ainda produzem choques estéticos. Essa constatação não seria taxativa, ou uma simplificação reducionista que cria uma nova dicotomia entre modificados brandos/extremos, mas serve para demarcar uma ruptura lógica, discursiva e de sentidos atribuídos a tais práticas. Diferentemente daqueles modificados de maneira branda, os corpos extremos são alvo de hostilidades, não podendo ocultar suas marcas e, por vezes, transitar por determinados espaços de sociabilidade sem consciência de que podem sofrer preconceito e represálias (FRANÇA, 2008).

As *extreme body modifications* rejeitam as propostas de disciplinarização e adequação do corpo a uma ordem normativa, estando muito vinculadas aos jogos corporais e seu experimentalismo. Há aqui um posicionamento, seja ele verbalizado ou não, de oposição à proposta de um corpo dito natural, normativo, higienizado e atraente segundo uma lógica estética midiática e de mercado; intenta-se, portanto, desordenar ou redesenhar os contornos da carne e ressignificar suas funções a partir de projetos corporais de construção a longo prazo (NASCIMENTO, 2015).

Estes corpos, em sua radicalidade, movem-se em direção às fronteiras e margens das matrizes de inteligibilidade corpórea, habitando um espaço onde se hibridizam com outras referências, tecnologias e discursos, podendo desestabilizar as noções de compreensão corporal. A transmutação da carne a serviço de uma ficção de si, de narrativas outras, edifica-se enquanto contradição possível no limiar ontológico, existindo em uma zona de amálgamas fascinantes.

Em termos de feitoria desses corpos, há uma separação entre profissionais que trabalham apenas com as técnicas mais comuns (tatuagens e alguns tipos de *piercing*) e quem trabalha com “body modificação”. No caso do *piercing*, quem realiza as perfurações mais comuns é chamado de “*piercer*” ou “*body piercer*”. Já aqueles/as profissionais que realizam alterações pouco usuais (escarificações, implantes, bifurcações, remoção de membros e outras modalidades) seriam *body modifiers*.

O número de profissionais que trabalham com práticas extremas é muito diminuto quando comparado aos que operam com as ditas tradicionais. Elas têm uma procura muito mais reduzida quando comparada a das outras modificações. Logo, os modificadores que dominam as técnicas de radicalização também o fazem com as mais comuns, tendo-as como principal fonte de renda (BRAZ, 2006). Posso inferir que a quantidade reduzida de profissionais e sujeitos adeptos das *extreme body modifications* ocorre justamente pelos efeitos que esses corpos experienciam no convívio social.

Faz-se necessário, ainda, discorrer um pouco mais sobre as nuances da transição ao extremo, pois, conforme aponta Braz (2006), há certas sutilezas nos diálogos possíveis com

essa fronteira. Como mencionado anteriormente, a distinção entre as práticas brandas e não brandas é muito mais relacional e circunstancial do que localizável num elemento específico. Práticas como a tatuagem, alargadores e os piercings, que já foram cooptados, ainda podem ofertar recursos para a radicalização há depender de sua localidade, intensidade, quantidade e de quem as observa. Tatuagens faciais, no corpo todo ou principalmente oculares (*eyeball tattoo*), por exemplo, ainda estão longe de serem amplamente aceitas ou de não operarem restrições severas ao convívio social de quem as porta. O mesmo vale para piercings genitais, em grande quantidade ou em partes não convencionais do corpo (THOMAS, 2012). Mesmo entre praticantes há, ainda, áreas consideradas tabu como genitais e rosto/cabeça (ABONIZIO e FONSECA, 2010) ou mesmo técnicas como a nulificação ou tatuagens *blackout*¹².

Então, embasando-me nas obras de Braz (2006), Abreu e Soares (2010), Nascimento (2015) e Soares (2015), compreendo que as seguintes técnicas compõem e promovem, *reconhecidamente*, uma dimensão da radicalização do corpo: *eyeball tattoo*, esscarificação, *tongue splitting*, *ear pointing*, implantes subcutâneos ou transdermais e nulificação. Tatuagens, alargadores e *piercings* a depender, como já mencionado. Suspensão, ao meu ver, não é uma técnica que exprime um “grau de radicalidade” de seus adeptos em termos de modificações, tampouco deixa marcas permanentes, apesar de demandar muito fisicamente, sendo usualmente praticada por aquelas/aqueles que têm mais experiência na cena ou mesmo predileção pelas modificações pouco usuais (BRAZ, 2006; NASCIMENTO, 2015). À vista disso, as/os alquimistas que compartilham seus experimentos neste trabalho possuem intervenções alinhadas com esse campo de modificações alternativas e suas bricolagens.

Corpos em transmutação? – Limites e possibilidades

A transmutação alquímica que elegi como foco desse percurso são alegorias do processo capaz de desnudar e opor-se aos componentes fundantes do corpo, isto é, os regimes de verdades, tecnologias e discursividades hegemônicas, de normatização e colonialidade, localizadas nos dispositivos que lhe dão forma. Indo além, são processualidades que tomam as modificações, como França (2008) aponta a partir de Foucault, enquanto práticas de si, técnicas de libertação que promovem processos de subjetivação e não mais de assujeitamento. Elas encadeiam formas de resistência aos poderes que programam subjetividades maquínicas, disciplinadas e dóceis, favorecendo processos de criação (GUATTARI e ROLNIK, 1996). São feitorias artesanais e fronteiriças (MIGNOLO, 2017) de si, a partir das escavações de mundos

¹² Tatuagens que cobrem grande áreas do corpo ou mesmo membros inteiros do corpo com tinta preta sólida.

esquecidos (DONINI, 2019), de hibridizações dolorosas/prazerosas que ressignificam o corpo e suas funções. O que está em jogo é a transfiguração radical da matéria humana; um movimento desejante onde o/a alquimista faz de seu corpo experimento e processo-resultado contínuos.

Entretanto, é necessário ter atenção a uma característica perigosa da *albedo* que é o senso catártico de resolução, de finalização da obra. Sua pureza e reestruturação formal da matéria parecem implicar em uma estagnação da operação, de uma estabilidade que não deseja ser perturbada, de um tilintar prateado valioso demais para se correr o risco de perdê-lo caso seja levado novamente ao fogo. Mas quem deseja prosseguir operativamente, precisa aumentar a temperatura para dissipar o branco, para inserir na substância uma maturidade autocrítica.

Assim, não posso supor que toda modificação corporal, seja ela branda ou extrema, seja sinônimo do fenômeno transmutativo, podendo não ser mais que uma mudança formal. A modificação que me interessa explorar neste trabalho não é somente imagética, tampouco estaria a serviço dos dispositivos reguladores da corporeidade, da reprodutibilidade massiva de identidades docilizadas e bem alinhadas ao sistema-mundo colonial, moderno e capitalista.

A captura e transformação do imagético em mercadoria remete ao conceito deleuziano de clichê, onde as imagens estão escamoteadas de seus sentidos, desconectadas de seus potenciais de afetar e produzir experiências sensoriais ou reflexões; é, pois, um efeito de banalização pela repetição (RAMALHO, 2015). Efeito esse verificado nas tatuagens e piercings (BRAZ, 2006), não podendo servir mais como diferencial *imediato* que aponte a presença do processo transmutativo ou mesmo marcar uma dissidência.

Desse modo, o que outrora era um percurso alquímico altamente viável foi interdito, pois o clichê dialoga com a espetacularização mercadológica dos corpos. Ação de olhar e o desejo de ser visto são parte de uma estética do espetáculo (DEBORD, 1997), de um cenário de culto ao corpo moderno, de sua estetização voltada ao embelezamento. Preciso, então, problematizar estas práticas e ter em mente os seus limites. Dessa maneira, poderiam as modificações pouco usuais também serem produtoras de subjetividades massificadas ofertadas pela ordem capitalística? Estariam todas elas a serviço do mercado identitário e padronizador de corporalidades? Se em primeiro momento iriam em direção oposta, no segundo *podem* estar a serviço dele. São divergências paradigmáticas que coabitam o universo das *body modifications*, onde a ruptura e a reificação da norma surgem lado a lado em perpétua fricção (RODRIGUEZ e CARRETEIRO, 2014), e é para esse possível lócus alquímico que nossa atenção se dirige. Há um contínuo regresso do pretume da *nigredo* que evidencia seu caráter processual permanente. A contradição e a vulnerabilidade à captura são partes do processo e não um impeditivo em si; mais uma vez, estou discorrendo sobre corpos impregnados pelas

forças produtivas dos discursos dominantes, não conseguindo nunca se livrarem de seus efeitos permanentemente. O seu aspecto de inacabado dialoga com esse movimento de fuga/captura que é constantemente atualizado. A Obra se faz na transmutação permanente, na qual os sujeitos se encontram em diferentes estágios da sua progressão.

Dessa maneira, algo não é necessariamente subversivo, por menos convencional que seja, e mesmo o que de fato é pode não causar o efeito intencionado. Além disso, o que se preza libertário pode recair no erro de originar uma nova miríade de categorias de hierarquização, uma vez que não é possível produzir uma ruptura absoluta sem desconsiderar as dinâmicas prévias do poder. Mesmo a feitoria de um projeto corporal individual está organizada por regras e técnicas constituídas temporalmente que garantem sua inteligibilidade neste universo de modificados, apontando considerável assimilação dos preceitos mercadológicos (BRAZ, 2006). Todavia, isso não apaga o horizonte de transgressões e rebeldias possíveis. Mesmo sendo um processo individual calcado numa construção identitária, passível de reincidir na normalização, não deixa de ser fonte fecunda de alternativas engenhosas que podem ensejar rupturas de múltiplas ordens.

Em uma perspectiva performativa, a desestabilização dos contornos corporais presente em algumas práticas de (*extreme*) *body modification* pode causar “curtos” nos sistemas de coerência do corpo (em seus dispositivos), produzindo descontinuidades e desestabilizando as noções de Ser. Esta “pane” ensinaria um uso mais livre dos corpos, de seus desejos e prazeres, o que reforça a leitura de como os marcadores sociais são elementos de análise imprescindíveis para compreensão do seu potencial subversivo.

Problematizar as relações de dominação e limites internos ao universo de modificações me direciona novamente para a historicidade das intervenções corporais, onde Marques (1997) constata que houve uma perda óbvia de suas significações originais, referentes às tradições e ritos, na medida em que poucos povos conseguem manter uma repetição contínua do seu passado e ancestralidade num mundo colonizado. “Em outras palavras: a Europa e os Estados Unidos desmantelaram culturas tatuadas e, no último quarto do século XX, passaram a lhes vender tatuagem ocidental” (*Idem*, p.48).

A tatuagem ocidental, destacadamente estadunidense, seria aquela que os brancos tomaram dos não-brancos, devoraram e adaptaram, mesclando-a com suas referências de cultura e mídias pop, patriotismo exacerbado, fanatismos e ideologias variadas, estampando a vida urbana que povoa o capitalismo. A europeia seria similar, mas associada ao seu contexto sócio-histórico. Desse modo, tatuadores são os principais historiadores do seu ofício e, ao contar

essa história, vêm apresentando-a e a reproduzindo sob uma perspectiva ocidental moderna (OSÓRIO, 2006).

Bastaria observar rapidamente o catálogo virtual ou físico de tatuadores para perceber que boa parte das obras – senão todas – são em peles brancas. Mesmo para ilustrar o corpo-texto da pesquisa, tive grande dificuldade em encontrar imagens de corpos modificados não-brancos. Em sua pesquisa, Osório (2006) compreende que no universo da tatuagem, as “telas” brancas permitem ao profissional performar com grande versatilidade de técnica, estilo e cores. Por sua vez, quanto mais escura a epiderme, maior seria a dificuldade de se trabalhar. Seria um processo que “não racializa” os corpos – o que é impossível –, mas os insere em uma “sistematização em termos de cor mais ou menos propícia para se trabalhar”. “Trata-se de classificar a cor de pele apenas pela cor visualmente percebida, independente das classificações raciais, de status ou de posição social” (*Idem*, p. 99).

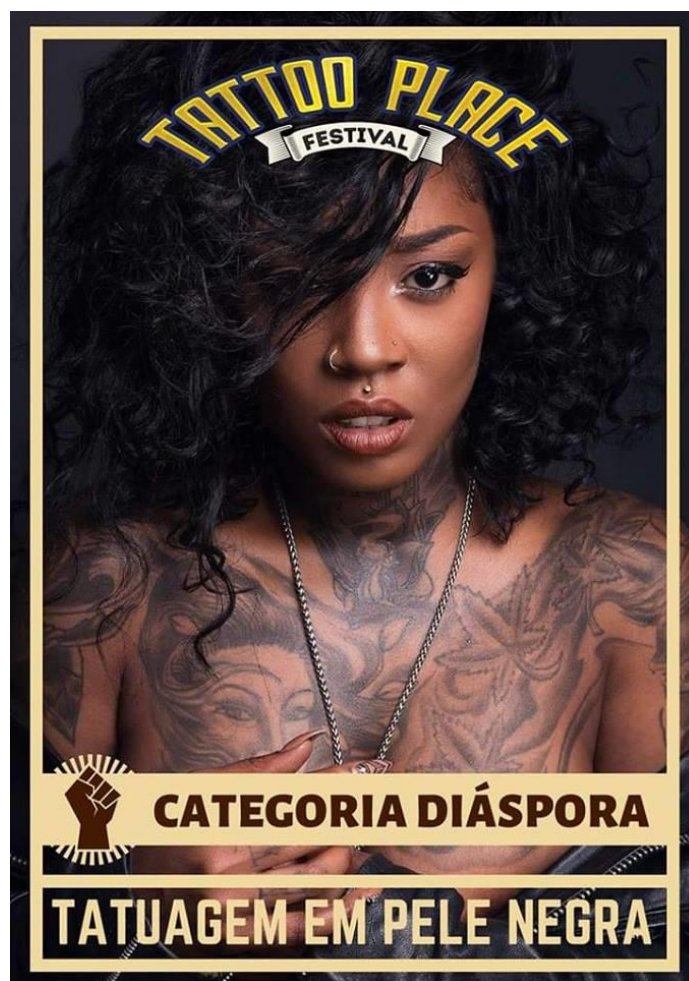


Fig. 20 – Cartaz de divulgação da categoria Diáspora, a primeira voltada para a tatuagem em pele negra em um evento brasileiro, do Tattoo Place Festival de 2019. Foto: reprodução/Facebook, retirada do site FRRRKguys (frrrkguys.com.br). Acesso em: 21 de nov. 2021.

Isto me parece uma justificativa superficial, especialmente considerando os apontamentos de Quijano (2005) sobre como a raça serviu para viabilizar o domínio colonial, *naturalizando* a posição profundamente desigual na disputa pelo poder na qual está o sujeito subalternizado, inferiorizando seus corpos e produções intelectuais em todas as dimensões que compõem a realidade material e subjetiva, seja individual ou coletiva. Somam-se a premissa do racismo como coluna vertebral da estrutura social as contribuições de Fanon (2008) a respeito dos modos de subjetivação do colonizado e não-colonizado, dos brancos e não-brancos, e como se distinguem a partir da reiteração cotidiana de práticas racializadas, sutis ou explícitas, de modo a promover formas de ser e estar no mundo.

Portanto, num país colonizado como o Brasil, forjado sobre uma premissa racial, cuja manutenção se dá pela reprodução das desigualdades que marginalizam e exterminam pessoas negras e indígenas em prol das brancas, simultaneamente invisibilizando nossa etnicidade coletiva dentro de um discurso falseador de “democracia racial”, não posso concordar que uma atividade realizada diretamente sobre os corpos não está imbuída de caráter racial e efeitos de saber-poder (CARNEIRO, 2005).

Além de os progenitores da tatuagem e outras modificações serem povos não-brancos/colonizados, há que se considerar que a modificação corporal é, em certo sentido, herdeira direta do projeto colonial moderno. Isto é, ela é fruto de um processo antropofágico que se inicia com as navegações do Pacífico, onde as práticas e ritos tradicionais dos nativos foram assimilados e passaram a compor o metabolismo contínuo da modernidade que os ressignifica, altera e amplia como tecnologias atualmente viáveis de produção corporal. Além disso, há a tensão proveniente de explícitas apropriações culturais por parte de membros da comunidade de modificações de nomes, terminologias e rituais específicos que só detêm sentido quando inseridos em suas culturas originárias.

É imprescindível a realização de uma autocrítica e um movimento de conscientização para evitar reincidir em métodos coloniais de apagamento e desrespeito com elementos preciosos de outras civilizações. Ou mesmo da fetichização idealizada de um primitivismo, um saudosismo do pré-moderno sem lastro, sem ancestralidade direta; uma romantização cultural descontextualizada que também falseia a realidade desses povos.

Ademais, em minhas leituras para orientar este percurso, não pude encontrar estudos que explorem profundamente as relações étnico-raciais nas *body modifications* para além da contextualização histórica e algumas problematizações. Leituras de gênero, classe social, idade, dentre outros podem ser encontrados, entretanto, essa dimensão parece-me escapar a maior

parte dos estudos realizados enquanto elemento de análise importante, emergindo como sintomática que deve e será repensada em nossa jornada, especialmente na *rubedo*. Acredito que essa ausência também é reflexo do momento histórico que vivemos e que, agora, com o fortalecimento dos movimentos e militância negra e indígena há condições para ampliar os debates e estudos do campo.

Com efeito, enquanto os sujeitos brancos (ainda que do Sul global) fazem uso desses saberes e tecnologias, ressignificando-os para construir corpos subversivos, libertários e contraculturais, ou mesmo para criar corpos *fashion*, belos e higienizados, aqueles que originalmente portavam estas marcas se mantêm como párias. Ainda estão profundamente vilipendiados e estigmatizados dentro das matrizes coloniais, destituídos de direitos e transformados em alvos, tendo a distinção marcada na pele como símbolo do seu status de inferioridade num campo de invisibilidade abissal.

No que tange ao gênero, a colonialidade impôs em seus territórios modelos cisheteropatriarcais da família nuclear centrada na figura masculina que divergiam dos modelos nativos. Isso configurou um maquinário de gênero centrado na genitalização binária de macho-fêmea, engendrando dinâmicas de controle e violência sobre os corpos femininos e divergentes do padrão colonial (LUGONES, 2008; 2014). Podemos dizer, então, que o sistema-mundo colonial é também cisheteropatriarcal (BRAGA, 2019).

De acordo com Osório (2006), existem tatuagens masculinas, femininas e aquelas ditas “neutras”. Para os homens, a tatuagem estaria associada a um *ethos* masculino ou *ethos* guerreiro, tornando-a uma marca fundamental na sua construção e performance de gênero, obtida pela superação da dor num rito que afirma sua masculinidade. Este *ethos* valoriza a capacidade física, tolerância à dor, agressividade e a objetificação das mulheres e seus corpos. Congruentemente, as artes escolhidas devem reforçar este aspecto viril, sendo simbolicamente associadas ao universo do “guerreiro”. Morte, violência e destruição são os signos que estes corpos devem portar, mesmo que não possuam práticas a eles associadas. Os locais escolhidos também devem reforçar essa dimensão, priorizando áreas como braços onde o desempenho físico e virilidade podem ser evidenciados. O próprio rito de adquirir a marca, para os homens, parece ser uma jornada generificada e solitária; a presença de acompanhantes pode ser vista como sinal de fraqueza, da mesma forma o homem deve suportar a dor em absoluto silêncio se não quiser ser julgado.

Por outro lado, atualmente as mulheres constituem o principal público consumidor de tatuagens. Uma mudança recente, mas que não é refletida no campo profissional, pois a maioria dos tatuadores ainda são homens, enquanto há uma presença mais considerável de mulheres

como *body piercers*. A tatuagem nas mulheres compõe o catálogo de possíveis recursos estéticos de embelezamento e cuidado do corpo (num sentido de valorizá-lo esteticamente) dentro de uma lógica de culto ao corpo. As artes, neste caso, são signos que denotam fragilidade, delicadeza, até mesmo certa infantilidade; uma feminilidade performativa por meio de tatuagens pequenas e coloridas em locais menos visíveis, porém mais eróticos, nos quais sua presença funciona como artifício que atrai o olhar. Haveria entre as mulheres uma preocupação com a tatuagem parecer masculina, articulando localidade e desenho escolhido para reforçar sua feminilidade ora pudica, ora hipersexualizada.

Mesmo entre profissionais parece haver noções gendradas de que o corpo da mulher foi “feito” para suportar mais dor, remetendo-se a uma visão cultural e biologizante atrelada à gravidez, de modo que modificar-se seria um processo mais fácil, uma vez que as práticas de embelezamento possuem participação da dor em diferentes escalas. Entretanto, a tatuagem, para elas, ainda seria um espaço de decisão sobre o próprio corpo – corpo esse intensamente subjugado – numa ação que prefigura autonomia e posse de si.

A autora insiste em dizer que reduzir a tatuagem a mero recurso de embelezamento seria reduzir as possibilidades de agência da mulher ao reproduzir uma lógica de inferiorização das suas ações. Contudo, creio que, num primeiro momento, escapa a essa afirmativa de posse de si a facilidade que a possessão se converte em reificação das construções binária de gênero por meio das formatações que conformam os corpos de mulheres. De modo similar, Braz (2006) observa performances reiterativas da cisheterossexualidade em rituais de suspensão, atravessados por manifestações de homofobia e machismo, ou mesmo com Nascimento (2015), que também reconhece hierarquizações de gênero operando em rituais de suspensão, apesar de constatar uma articulação verbalizada das pessoas adeptas com diversos movimentos político-sociais libertários.

Em contraposição, há os usos que a artista Orlan faz das modificações enquanto performance de gênero e arte, por exemplo, tecendo reflexões sobre as imposições e pressões feitas aos corpos femininos, utilizando-se de cirurgias plásticas e outros procedimentos invasivos. Ela constrói um espaço intencional de espetacularização e midiaticização de seu corpo, este tendo uma aparência não convencional, transmutando-se numa caricatura monstruosa do ideal de feminilidade. É uma figura que produz sensibilização e estranhamento, por meio do qual a artista tece uma crítica radical aos valores estéticos impostos às mulheres (CORREIA e CARVALHO, 2012).

Portanto, questiono-me se alguns corpos estariam mais autorizados que outros a fazer uso dessas técnicas. Se não estaria falando de *outras fronteiras*, onde as potências

transgressoras das *body modifications* seriam influenciadas pelas marcações atribuídas aos corpos anteriormente e não somente daquelas adquiridas com um profissional. Como efeito do poder, os corpos inadequados devem se modificar para se adequarem à norma (CAMOZZATO, 2011), mas a própria norma prevê e depende da anormalidade para sustentar-se, tolerando-a em certo sentido (LOURO, 2004). Talvez, poderia dizer que algumas subversões são fundamentais e necessárias, podendo ocorrer no limiar dessa tolerância. Mas, e quando elas se tornam insuportáveis? Onde se localiza o limite que não pode ser nunca transposto?

Pode-se constatar como ações que têm como premissa oferecer resistência são facilmente redirecionadas para a fábrica de corpos gerida pelos dispositivos da sexualidade e racialidade. Logo, as técnicas de estetização dos corpos e as tecnologias de gênero e raça incluem as *body modifications* em seu inventário, elas não estão blindadas de operar em concordância com os dispositivos corporais, engendrando seres normalizados e submissos, onde essas práticas são empregadas para (re)produzir e naturalizar as diferenças coloniais entre homens e mulheres, brancos e não-brancos.

Os corpos radicalmente modificados *podem* se afirmar na diferença; sujeitos de enunciações que não desejam se identificar ou serem identificados, evitando o confinamento de alguma definição. Na tentativa de não se enquadrar, de rejeitar a captura, a normatividade e a hierarquização, as pessoas adeptas das modificações pouco usuais aproximam-se, involuntariamente, a um posicionamento *queer* (BRAZ, 2006). Bem como do que Mignolo (2017) chama de pensamento fronteiro, ao rejeitar as noções epistêmicas coloniais, constituindo novas formas de existência, posicionamentos éticos e políticos de enfrentamento a partir do local de subalternidade. Isso também parece estar em consonância com o conteúdo do Manifesto *Freak*, redigido por T. Angel (2015) – figura de grande relevância na comunidade nacional de corpos modificados, dissidentes e *freaks* –, enquanto proposta de/para corpos “tupiniquins e latinos”:

Nossos corpos e subjetividades são estranhas, esquisitas, abjetas, anormais, monstruosas. Somos os nossos corpos.

Somos o corpo muito gordo, o muito musculoso, o muito magro, o muito branco, o muito preto, o muito vermelho, o muito amarelo, somos policromias barulhentas. Somos o excesso, somos o exagero que causa distúrbio em sua zona de conforto.

Somos a mulher vampiro, o enigma, o homem lagarto. Somos o gato que não é macho e nem fêmea e é. Somos a mulher com pênis, o homem com vagina, o menino sem genital, sem nariz, somos as pessoas que não têm gênero. Somos o ruído das normatividades sexuais. Somos o anjo, o demônio, o *alien*, o *cyborg*, o xamã. Somos o pássaro, o diamante negro, o tabuleiro, as deusas, os heróis e os vilões das histórias e mitologias. Somos o passado, o presente e o futuro. Somos zumbis, a negra, guerreiras, entidades de chifres, línguas bipartidas e alma serena. Somos quimeras. Somos as cicatrizes dos nossos corpos. Somos os amputados, as cegas bailarinas, os

surdos e os mudos eloquentes. Embalamos o mundo em uma cadeira de rodas (*sem página*).

Estas práticas comporiam uma “guerrilha estética” dos corpos, uma busca pela singularização da existência, de um corpo que não se define mais por uma aparência normativa, alinhando-se a um corpo abjeto, *queerizado*, não-capturável (BRAZ, 2006) – e também fraturado, fronteiro e vivente do lamaçal da modernidade. Todavia, seus adeptos não têm necessariamente um posicionamento político claro, verbalizado ou organizado; seus corpos produzem tais agenciamentos por si próprios no cotidiano. Além disso, ampliam o seu conceito articulando-o com pontos de interseccionalidade de gêneros, sexualidades, identidades étnico-raciais, prazeres e práticas desviantes, grupos minoritários ou outros movimentos sociais (NASCIMENTO, 2015).

Porém, não há corpos que não sejam docilizados em alguma dimensão de modo que qualquer ruptura é sempre parcial (FOUCAULT, 1979). Não se poderia supervalorizar a capacidade de transgressão das *body modifications*. A ordem discursiva advinda de matrizes hegemônicas assujeita o corpóreo à disciplinarização de tal maneira que mesmo estas técnicas podem estar ao seu serviço, apresentando limitações contundentes (NASCIMENTO, PERES, 2011). Por isso, é muitíssimo interessante observar como essas dinâmicas se apresentam nas narrativas de vida; como alquimistas têm vivenciado seus corpos, suas identidades de gênero e raça, e que tipos de rupturas estão promovendo.

Logo, o espaço fronteiro da transmutação se estabelece nas possibilidades experimentais. A única certeza é o imprevisível, e as modificações pouco usuais estariam nesse limiar entre fuga e captura, numa tensão exploratória de um território desconhecido. É, pois, um corpo aberrante nas formas e dissidente nas subjetividades ou uma mudança meramente formal na estética da norma? É esse o preciso ponto de reflexão da Grande Obra alquímica, do seu ofício: onde me debruço sobre esses projetos corporais enquanto potencial político de (re)inventar maneiras de ser corpo-sujeito, de gerar subjetividades que se articulam nas fronteiras, aterros e abismos do mundo.

Então, “[...] o que é ser um corpo? O que é ter um corpo? O que é hoje a nossa corporeidade? Que possibilidades nos são abertas e que experiências nos são possíveis?” (BARBOSA; MATOS; COSTA, 2011, p.24)

CITRINITAS — Anormalidades fronteiriças e a panacea monstruosa

O AMARELECIMENTO

“O branco recusa-se a ser amarelado. Parece um estrago. O amarelecimento apodrece a perfeição” (HILLMAN, 2011, p.324).

“O branco resiste a essa substanciação física, pois lhe parece uma regressão à urgência vulgar de momentos anteriores da obra [...]” (*Idem*, p.324-325).

“Contudo, [...] o branco permanece imperfeito a menos que seja levado pelo calor ao mais alto vermelho e, de fato, permanece ‘morto’ até que isto ocorra. Outros autores concordam que o amarelecimento traz vida, chamando-o de ‘ressurreição’. ‘Citrinatio est resuscitatio’” (*Idem*, p.325).

“Então, claramente, o amarelecimento é mais que simplesmente um estrago do branco. É também sua iluminação mais brilhante, mais vivificante, uma claridade mais rica e expansiva.” (*Idem*, p.325).



Fig. 21 – “Essentia Exaltata” na *Pretiosissimum Donum Dei* de Georges Urach, de 1475.

Conforme Hillman (2011), a partir do século XIV–XV as *citrinitas* ou *xanthosis*, passaram a ser suprimidas do processo transmutativo, reduzindo o quarteto operativo a um trio de cores (preto, branco e vermelho; *nigredo*, *albedo* e *rubedo*, respectivamente). Ao pensar no percurso da Obra, tal supressão me parece equivocada uma vez que o amarelecer da substância nos oferece pistas importantes sobre o processo. A *albedo* apresenta uma pseudoconclusão, há nela um senso de término efetivado, mas ausente de “vida”. Pode-se vislumbrar nela uma clareza parcial: em sua pureza, falta algo que desperte uma autoconsciência crítica do próprio inacabado, do seu espaço para maior desenvolvimento. Para alguns, a finalização branca da *albedo* é o suficiente e o processo da *opus* pode nela se encerrar sem alcançar o fim esperado.

Quem deseja completar a jornada precisa aumentar o calor em seu recipiente até que na mistura pululem manchas de outras colorações, adquirindo o tom do amarelo vivo. É uma fase efêmera e diminuta do processo, mas não menos importante, onde as lacunas são acolhidas não como falhas, mas sim zonas de crescimento. Nela se tem o vislumbre de outras possibilidades imaginativas que podem acabar sendo subsumidas no enrubescimento, sendo um momento de ampliação da reflexão. Posteriormente, o amarelo passa a conviver com o laranja e outras tonalidades quentes que cada vez mais dissipam sua presença, até que reste apenas o vermelho encarnado.

Assim, avançar sobre o campo da imaginação criativa, ainda que rapidamente, parece-me de suma importância para demonstrar a força da operação transmutativa e das discussões que me trouxeram até aqui. Poderia dar por encerradas as reflexões sobre a modificação corporal, passando diretamente aos relatos alquímicos, mas ao fazer isso abriria mão de intensificar e aprofundar a crítica, de especular a extensão do território fronteiro do qual falo e dar maior nitidez as características dos corpos que o povoam.

Como ponto de partida para o amarelecimento, apresento o seguinte trecho de Sant’Anna (2001a): [...] O radicalismo das metamorfoses corporais repete um antigo medo: a impossibilidade de tornar o corpo cognoscível, legível, eloquente sobre si mesmo, humanizado” (p. 65). O corpo fronteiro e modificado tal qual tenho apresentado é, acima de tudo, um corpo que perturba a inteligibilidade humana dada a extensão das alterações que promove quando comparado ao modelo identitário idealizado. Todavia, por que esse medo? O que implica apresentar uma configuração corporal que fuja da norma? Ou mais importante, essas modificações estão realmente promovendo esse tipo de ruptura? Também chama minha atenção o que mais tem a nos dizer esse binômio humano/não-humano, pois a não-humanidade se apresenta como um termo amorfo que aglutina tudo que compõe a alteridade colonial. Sinto, também, que muito se fala sobre humanização da dissidência dentro de uma perspectiva

assimilacionista – até mesmo humanista –, de maneira que esses sujeitos *precisam* ser incorporados, ocultando a potência que habita o abismo profundo da abjeção ou de uma pós-humanidade.



Fig. 22 – Marcelo Bboy, foto por Marcelo Souza Ribeiro/Arquivo Pessoal, disponível no site G1(g1.globo.com). Acesso em: 24 de jul. 2021.

Para Abonizio e Fonseca (2010), a sociedade moderna preza pela higiene; é, pois, uma sociedade medicalizada e hipocondríaca, temendo os riscos oferecidos pelo mundo natural, buscando suprimir e excluir tudo tido como impuro, contagioso, adoecedor, doloroso, etc. Ela nega o destino mortal do corpo ao se apropriar da vida e morte pela via do poder. Os usos alternativos dos corpos constituem uma subversão por ameaçar a estrutura construída sobre essa política da vida, por isso a conversão da exploração do corpo em tabu. As modificações revelam e aceitam os limites da vida: a morte é simbolicamente incorporada nas artes das tatuagens, no rompimento da pele, no corte da carne, no derramar do sangue, na experiência da dor, erigindo uma estética tida como mórbida. A dor oriunda dessas técnicas não faz parte de uma lógica expiatória cristã, do autoflagelamento e jejuar, mas como mais uma sensação possível de ser experienciada. Além disso, apresentam uma valorização dos saberes dos povos originários e orientais, muitas vezes opostos aos valores sociais ocidentais modernos.

Logo, pode-se tomar as modificações pouco usuais como tecnologias de si contemporâneas que buscam a efetivação de uma estética outra da existência e, por consequência, propiciando a emergência de modos de subjetivação singulares e mais autônomos (FRANÇA, 2008). É, literalmente, o cuidado voltado ao corpo enquanto “obra” em construção. Mas e se tal estética resulta na deformação da imagem corporal hegemônica, de que jeito ficam as trocas com o meio? E se ocorrer a diluição do “belo” em uma imagem distorcida?

Como falado anteriormente, tais práticas estão vinculadas a processos de ficcionalização do corpo ao aplicar sobre a carne e demais tecidos uma imagética que engloba referências alternativas e históricas, bricolagens e hibridismos com seres de outra natureza ou, ainda, elementos de significação muito particulares. Nesse movimento de reconstrução da silhueta, especialmente quando o corpo é inserido em projetos que almejam uma mudança contundente, são propostos desafios às concepções do que é saudável, belo e humano e, dada a intensa estigmatização não é incomum serem tomados como monstruosos, anormais, aberrações ou sinais da insanidade (THOMAS, 2012). Assim, o senso de humanidade é profundamente perturbado pelo estabelecimento de uma estética considerada absurda.

Constitui-se uma experiência de perturbação e suspensão discursiva muito semelhante à do grotesco, que é vivida no momento em que se dá o contato inicial com o elemento anormal, onde se vivencia o “mundo alheado (tornado estranho)”. Para que algo passe a ser adjetivado dessa maneira, faz-se necessário que o familiar se revele subitamente atemorizador (KAYSER, 1957). É realizado um corte na coerência do mundo, algo sentido com profundo desconforto porque não há nada mais familiar e naturalizado que o próprio corpo. A traição do corpo é apresentar sua deformação como uma possibilidade, derrubando as barreiras que o mantém em uma forma única e estável. O sujeito é invadido pelo pânico de ver sua própria identidade ruir.

Ao manufaturar corpos ditos aberrantes e monstruosos, as modificações corporais extremas parecem estar emaranhadas em uma trama discursiva e ontológica na qual a não-humanidade se converte em um tipo específico de alteridade, dadas as imagens corporais que criam. Portanto, busco explorar, nesta operação, o potencial destrutivo da monstruosidade na qualidade de elemento aglutinador da alteridade e a reflexão que tem a nos oferecer dentro do circuito transmutativo para produzir existências singulares e perturbadoras do sistema-mundo moderno e colonial. É de grande importância atentar-se ao fato de que pessoas modificadas não necessariamente assumem para si identidades não-humanas/pós-humanas, pelo contrário, há um grande esforço em reforçar seu pertencimento na humanidade, de sensibilizar seus pares para suas existências (THOMAS, 2012). Mesmo com isso em mente, me é imprescindível fazer uma crítica a esta noção, assim como o faz Braidotti (2002; 2013), Lugones (2014) e Butler

(2019), entendo que é um lócus altamente problemático e impregnado por discursos normativos e assimilacionistas. Reforço que há modos de existência altamente potentes nos campos do monstruoso e abjeto e, por mais que muitos desses sujeitos não abracem essas nomenclaturas, suas existências são interpretadas inintencionalmente como tais pelo Humanismo. Em suma, pode-se dizer que minhas pretensões com estas discussões são de fazer uma problematização e inversão: “desumanizar a humanidade” e “humanizar o monstruoso”, ou seja, apontar o caráter fictício destas noções.



Fig. 23 – Anthony Loffredo, o “Black Alien Project”, foto de arquivo pessoal, disponível no site India (índia.com). Acesso em: 25 de jul. 2021.

Retornando ao tópico da monstrosidade, Le Breton (1995), ao falar dos seres híbridos de humanos e animais que existem na obra “A Ilha do Doutor Moreau”, apresenta-as como “inclassificáveis fora do sistema simbólico”, elas estariam para além do inteligível que busca enquadrá-las em alguma categoria. Numa dimensão imaginária e simbólica, ao realizar uma alteração no corpo, estamos fazendo uma alteração de ordem moral, o que implica em deslocamentos dentro do “degradê humano”. Somos existências corporais, cujos contornos estão diretamente vinculados ao nosso trânsito social e legitimidade. A depender da natureza dessa mudança passa a ser autorizada a violência e o julgamento, os olhares ferozes e a marginalização. “[...] Se o corpo é um símbolo da sociedade, [...] toda ameaça sobre sua forma afeta simbolicamente o vínculo social” (*Idem*, p.65). De modo que toda perturbação na

formatação corporal é diretamente responsável pelo tensionamento da coerência do mundo, tornando-o abjeto (BUTLER, 2019).

Todavia, – conforme questiona José Gil (2000) – qual grau de deformação da carne nos converte em não-humanos? Ou, melhor ainda, até que ponto podemos ir sem que se encha de ranhuras a tão naturalizada identidade humana?

Ao falar sobre a transição do corpo humano ao monstruoso, Courtine (2008) afirma que a sua criação começa com processos de hibridização onde deve haver algo de humano mesclado com algo de outra ordem (animal, vegetal, mineral, etc.). Construindo-se toda uma periferia corporal aberrante, mutagênica, onde os contornos se deformam assustadoramente, porém mantendo uma matriz nuclear humanizada. É, pois, a absoluta degradação do corpo, mas não num ponto em que suas origens se tornam indecifráveis.

No momento em que o monstro é capturado pelo cristianismo, todo sinal de deformidade corporal evidenciava a mácula e o pecado, os pactos e aliciamentos demoníacos. Criou-se uma mística de que as criaturas teratológicas seriam a corporificação da punição divina sobre o comportamento herético. “Testemunha da onipotência dos céus e mensageiro da desgraça na terra” (COURTINE, 2008, p.489). O monstro era a personificação do fracasso da Criação, era algo similar e, entretanto, diferente do animal, escondendo-se nas beiradas do mundo para constituir “raças estranhas”, projetando sua enorme sombra sobre a figura humana. Entretanto, a monstruosidade adquiriu status próprio não muito depois, passando por processos de dessacralização. Do século XVII em diante, mediante ao progresso dos estudos da anatomia e fisiologia, sua figura perde a aura sobrenatural, sendo incorporada ao discurso médico-biológico em uma tentativa de representar o irrepresentável, de buscar incessantemente o inumano na anatomia do próprio humano.

Segundo Gil (2000), os monstros servem para elucidar o que podemos ser. Vivemos em tempos nos quais passa a ficar cada vez mais sutil o contorno de uma identidade sólida e estável, instalando-se uma crise representacional. “Pomos à prova os limites da nossa ‘naturalidade’, procuramos pontos de referência por toda parte e é por isso que acolhemos todas as espécies de monstros: os fabulosos e os teratológicos” (*Idem*, p.169).

Eles passaram a ser parte da paisagem cotidiana na modernidade, pois há cada vez menos deles entre sujeitos, cujas próprias patologias e monstruosidades de ordem biológica ou moral estão gradativamente mais distantes do campo do teratológico. Mas eles ainda nos servem enquanto um obelisco iconográfico do que nos permite crer em nossa própria humanidade.

São o limite do humano, não o fora. Diferentemente das divindades ou dos animais que não são humanos, são “outros radicalmente-outros”, são um Outro de natureza diferenciada,

visto demarcar a fronteira da humanidade. É uma deformação final da alteridade, o fazer-se estrangeiro de si próprio, onde o corpo é metamorfoseado em loucura. Assim, eles existem como parte da realidade para a construção de um discurso binário que justifique a normalidade. São os guardiões das fronteiras, os arautos que preludiam a destruição do mundo cristão e a entrada na anarquia do Fora (da ordem, da lei, da sanidade) (GIL, 2000).

Uma “teoria monstruosa” deve se preocupar com a cultura e seus desdobramentos. Isto se deve ao fato de o corpo monstruoso nascer nas “encruzilhadas metafóricas” como a manifestação de um aspecto cultural localizável no tempo e espaço. Os monstros devem ser analisados com base nas matrizes relacionais que lhes dão à luz (sociais, culturais, literárias, históricas) e que tentam capturá-lo a todo custo, fracassando continuamente (COHEN, 2000).

São capazes de escapar devido à dificuldade em categorizá-los, posto que estão sempre mudando, causando o colapso das categorias identitárias. O monstro aparece em períodos de crise por intermédio de uma via que não somente produz tal crise, mas que entra em rota de colisão com o pensamento binário. Eles implicam e demandam a reorganização radical do que é considerado “normal”, dada a sua natureza híbrida e mutante, requerendo um sistema capaz de acolher sua polifonia multiforme e abjeta. Por mais que sejam expulsos no território e no discurso, eles sempre encontram o caminho de volta, realizando uma série de questionamentos sobre nossos modos de vida, dogmas e premissas. Eles vêm para testar nossa tolerância ao diverso e ao que entendemos por diferente (COHEN, 2000). Semelhante a Criatura em “Frankenstein”¹³, querem saber com qual propósito foram criados.

Courtine (2013) mostra como as deformidades do corpo, ao perderem seu aspecto sacralizado ou diabólico, passaram a ser incorporadas num dispositivo da curiosidade, onde foram teatralizadas e expostas como elementos exóticos. Aqui, as aberrações começaram a ocupar uma zona intermediária que mescla as dimensões do imaginário fantástico e da genealogia científica.

Na virada para o século XIX, os “monstros naturais” cedem espaço aos anormais, confundindo-se e se mesclando com eles. Já no século XX, ocorre sua fusão efetiva em “monstruosidades morais” por meio de discursos médico-jurídicos. Monstros que se assemelham a humanos formalmente, mas que em suas condutas dispõem de comportamentos anômalos e infracionais. Tais anormalidades, em suas diversas formas e figuras, passam a ocupar a sombra dos monstros clássicos. O olhar voyeurista de curiosidade e pavor se transforma para se adequar a instituição da “deformidade da alma”, criada pelo poder de

¹³ Referente a “Frankenstein”, livro de 1817 escrito por Mary Shelley.

normalização do discurso científico, fazendo da oposição à norma um sinal da alteridade. “[...] É a normalidade do corpo urbanizado do cidadão que o círculo dos estigmatizados desfilando diante do objetivo convida a reconhecer no espelho deformante do anormal” (COURTINE, 2013, p.126). Ou ainda:

Um tipo de diferença transforma-se em outra à medida que as categorias normativas do gênero, da sexualidade, da identidade nacional e da etnia deslizam, de forma conjunta, como os círculos imbricados de um diagrama de Venn, expulsando do centro aquilo que se torna o monstro. Essa violenta forclusão erige uma autovalidante dialética hegeliana mestre/escravo que naturaliza a subjugação de um corpo cultural por outro, ao escrever o corpo excluído dada pessoalidade e da agência como sendo, sob todos os aspectos, diferente, monstruoso (COHEN, 2000, p.38-39).

As dinâmicas e diferenciações sutis entre o anormal e o monstro parecem continuamente orbitar a construção de uma inumanidade como sinônimo abstrato de alteridade e da diferença racial, de gênero e sexualidade. Saunders (2017), por exemplo, apresenta um trabalho interessantíssimo dentro de uma perspectiva interseccionalizada sobre a forma que o gênero, sexualidade e raça foram utilizados pela epistemologia colonial para criar a categoria de “não-humano” (destacadamente, a lésbica negra), isto é, um conjunto de seres que comporiam um “fora”. Definindo o humano como a generalização da noção de homem branco e cisheterossexual, a literatura científica associaria a não-humanidade à perversão, mesclando aspectos raciais e da vivência da sexualidade, onde a miscigenação com seu caráter embranquecedor ajudaria a “salvar” esses seres. Quanto mais branco o corpo, mais humanizável ele será, e quanto mais humano, menos perversa será a sua sexualidade. “Humanizável” porque nunca se converterá em ser plenamente humano; jamais será capaz de eliminar de si o elemento que o faz uma subcategoria de ser.

De maneira semelhante, Cohen (2000) apresenta o monstro como a corporização da diferença. Um bode expiatório, cujo corpo grotesco permite a inscrição de toda e qualquer alteridade, mas majoritariamente, constitui-se pelas diferenças político-econômicas, sexuais/de gênero, étnico-raciais, religiosas e culturais. Aspectos específicos converterão a diferença em aberração no nível macro e micro, justificando e estabelecendo políticas próprias de controle e extermínio. O próprio aparato cultural se vê ameaçado diante da possibilidade de ter seus preciosos indivíduos devorados por uma via de fuga monstruosa. Nesse sentido, a força que sua silhueta imputa seria a de uma ameaça de desconstrução do discurso que oculta seus processos originários, ou seja, a maneira frágil pela qual a diferença é artificialmente produzida. O monstro ameaça a constituição da diferença que o produz, pois, escapando do sistema classificatório, pode revelar a arbitrariedade que a sustenta.

Ainda sobre a diferença, ao longo do século XIX e principalmente do XX, devido a multidão de mutilados que retornavam das guerras, a relação com as pessoas portadoras de deficiências corporais ou problemas cromossômicos e congênitos foi alterada. O olhar racionalizado e popularizado pela ciência encheu a sociedade de compaixão e piedade por esses sujeitos que não tem culpa de suas deformidades, responsabilizando-se por sua reinserção social e, contraditoriamente, buscando distância de seus corpos (COURTINE, 2013). Mas e aqueles que voluntariamente buscam se deformar? A resposta, certamente, parece ser outra. Vislumbramos isto com os processos de captura da tatuagem por discursos psiquiátricos e oriundos da frenologia, que a tinham como um marcador da anormalidade criminal, ou ainda antes, pela estigmatização que o viés colonial e cristão atribuiu aos corpos marcados dos povos originários e que se estenderia aos brancos que passaram a utilizá-la.

Acredito que as modificações corporais se inserem em um tipo de monstruosidade dupla. Ao construir para si uma ficção corporal quase alienígena (de um ponto de vista normativo), um corpo modificado se aproxima das aberrações teratológicas e sobrenaturais enquanto uma hibridização entre o humano e o fantasioso. Em uma segunda dimensão, sendo práticas oriundas de povos colonizados ou que se desenvolvem a partir destes e outros saberes alternativos, configurando um campo de tecnologias fronteiriças, estariam atreladas aos marcadores da diferença que consagram os anormais/monstros morais como o Outro do discurso, como uma categoria de não-humanidade no sistema colonial.

Mas o que aconteceria se um homem cisgênero, heterossexual, branco, do Norte global radicalizasse seu corpo por meio dessas técnicas? Com base na operação transmutativa, ao tornar seu corpo fronteiro, além da estigmatização oriunda da “traição do familiar” (do corpo normativo), seriam evidenciados os efeitos dos dispositivos corporais que constituem sua identidade, permitindo a abertura para experimentos de toda ordem. Teoricamente, claro. Poderia ser o caso de serem articulados os mecanismos turísticos dos quais fala Donini (2019), onde a alteridade é tomada como fetiche ou acessório sem que ocorra um desprendimento ou hackeamento dessas posições majoritárias. Um corpo imagetivamente alternativo, monstruoso, mas discursivamente reprodutor e mantenedor da lógica hegemônica, ainda atado aos processos de subjetivação alienantes (GUATTARI e ROLNIK, 1997). O que não quer dizer que este corpo não sofra represálias e violência, muito longe disso, mas que existe em uma complexa zona de sutilezas e negociações com o meio. Novamente, uma alegoria interessante para pensarmos sobre essa dinâmica é a Criatura de Frankenstein, que ao se entender como dissidente, como algo monstruoso que nunca pertencerá, deseja adquirir marcadores que a aproximem da normalidade (a constituição de uma família, a efetivação do binarismo heteronormativo de gênero, etc.); ela

é movida por um desejo de assimilação que lhe humanize, pois não é capaz de suportar a vivência da abjeção (NASCIMENTO, 2015).

Nesse caso, estou a dizer de sujeitos que buscam radicalizar seus corpos, mas sem abrir mão de dinâmicas de poder que garantam que não serão catapultados abismo adentro, que não os force a viver integralmente na fronteira como não-humanos. Apontar esse possível movimento reativo é, para mim, fundamental, pois em minha caminhada pela comunidade de modificações e trocas que nela tive, conjuntamente ao que dizem diversas autorias (KEMP, 2005; BRAZ, 2006; NASCIMENTO, 2015; SOARES, 2015), a maioria dos sujeitos modificados ou, ao menos aqueles com maior destaque são homens cisgêneros, brancos e heterossexuais.

Braz (2006) sugere que para observar como se dão as rupturas e/ou resistências promovidas pelos corpos modificados, é preciso se atentar para as dinâmicas e hierarquizações internas dos marcadores sociais em suas comunidades. Se realmente estão operando quebras ou reificando certos discursos, bem como quais seriam estes. Novamente, retorno à indagação sobre se alguns corpos estariam mais autorizados que outros a fazer uso dessas técnicas pelas posições que ocupam no tecido societário. Se sujeitos já lidos como não-humanos desejariam adquirir alterações corporais que aprofundem os seus processos de marginalização, ou mesmo se teriam acesso a essas técnicas dadas as condições socioculturais que as envolvem.

Em outro sentido, temos a reflexão de Mombaça (2017) que apresenta os efeitos da monstrosidade por outra ótica.

[...] Em vez de dizer que sou monstra porque sou negra, porque sou bicha e porque sou desobediente de gênero, digo que sou atravessada por uma passagem monstruosa que cria condições para que eu desvie dos investimentos embranquecedores, heteroterroristas e normativos de gênero contra a minha vida. A monstra que atravessa isso aqui mora, portanto, no “apesar de”. Ela opera na quebra e não na elaboração de figuras alternativas do sujeito (MOMBAÇA, 2017, p. 19).

Estando em um sistema que empurra o corpo subalternizado ao limite fronteiro, ao passo que simultaneamente o impede de ser lido como algo além, é mais do que esperado que ele se adapte nesse território e construa uma política própria para si. Conseqüentemente, o corpo monstruoso não visaria uma desconstrução da norma, desfazendo-a, facilitando que outros modos de existência ou alternativas ao sujeito emergjam, mas sim demonstrar as fragilidades e problemáticas da própria noção de sujeito. Sujeito como ser da sujeição, como entidade já marcada. Busca, portanto, sabotar o processo de produção do sujeito. Não é sobre abrir-se ao movimento de outros mundos e para a diferença, mas de interromper o processo de sujeição

desarticulando o sujeito momentaneamente, impedindo que seu corpo seja corpo (costurado pelos jogos de poder e lógicas coloniais). “A mostra que atravessa isso aqui é, afinal, uma não-existência que se faz existir à medida que perturba e desestabiliza todas as coisas cuja existência é indissociável do Normal-Colonial [...]” (MOMBAÇA, 2017, p.20).

No extremo, a passagem monstruosa está a dizer do existir como não-humano, como não sujeito, não ampliar as noções que definem este último, mas desencadear nos corpos mutações que também gerem rupturas. É desfocar a lente que busca o enquadramento da imagem, produzindo um borrão. E é por essa via que o monstruoso em sua natureza abjeta e inclassificável, em sua suspensão do discurso, converte-se em potência experimental.



Fig. 24 – Maria José Cristerna, a Mulher Vampiro, na “Primera Convención Nacional de Tatuajes – Mitad del Mundo” em 2016. Foto por Micaela Ayala V./Agência Andes. Acesso em: 25 de jul. 2021.

Em consonância, ao discorrer sobre o que chamou de multidões *queer* (a encarnação do “monstro sexual”), Preciado (2011) fala das identidades anormais, definindo-as não somente como efeitos do discurso normativo, mas como forças políticas. Políticas estratégicas de “desidentificação”, de processos de desontologização por meio da apropriação de identidades

negativadas, tornando-as espaços de resistência e de fomento a identidades não universais. Essa força vem do investimento na posição de abjeção, da construção de fortes na fronteira que a defendam das lógicas coloniais e cisheterossexuais, ensejando desterritorializações tanto do espaço quanto do corpo. Desterritorialização esta que obriga os corpos a resistirem aos processos de normalização, permitindo que se apropriem das disciplinas de poder-saber e interfiram nos dispositivos de produção de subjetividades. O foco das multidões *queer* não é a criação de novas categorias, mas os modos pelos quais podemos resistir e desviar dos processos de subjetivação normatizantes. É a assunção do monstro como modo de (ine)existência.

Segundo Gil (2000), ocorrem crises nas categorias identitárias quando a capacidade de mutação do devir se vê estagnada. O que a colonização faz é cristalizar os traços de uma cultura no tempo, fazendo-a adoecer. Uma cultura saudável seria aquela capaz de grande plasticidade por suas qualidades transformativas e alta mobilidade. Por isso, apresentam-se como aberrações os “mestiços”, os “multiétnicos”, aquilo que é “multicultural”. Logo, o monstro nos atrai enquanto potência criadora, pois demonstra que carregamos em nós seus esporos, capazes de germinar e nos consumir descontroladamente, dissolvendo tudo aquilo que nos faz “ser”, fazendo-nos jorrar em pura matéria do caos primevo. Um verdadeiro pânico existencial: “A fronteira para além da qual se desintegra a nossa identidade humana está traçada dentro de nós, e não sabemos onde” (*Idem*, p.177).

Concordando com estas autorias, não tenho delírios de encontrar uma solução (ou mesmo algumas) para o problema dos corpos e suas lutas por emancipação. Não há uma panaceia que cure toda e qualquer doença como as premissas da Obra desejariam. Não há receita ou instrumento pré-fabricado, somente experimentações que esbarram acidentalmente em elementos que podem ser de utilidade na sobrevivência dentro dessa engrenagem de moer carne que é a modernidade colonial.

O que faço aqui, conforme sinalizam as três operações realizadas até então, é explorar a viabilidade, força e limitações dos corpos radicalmente modificados nos embates contra os regimes discursivos, estes articulados pelos dispositivos que subalternizam os sujeitos que não aceitam seus jogos de poder. É observar se os experimentos monstruosos oportunizam vias de “desidentificação/desontologização”, se promovem quebras e atualizações das categorias identitárias ou permitem modos de existência mais livres e emancipatórios.

RUBEDO – Narrativas alquímicas

O OURO FILOSÓFICO

“A *rubedo* como um vermelho-púrpura é também chamada em termos gregos de *iosis*, que significa envenenamento. Portanto, parece que a *rubedo* desconstrói a própria matéria da qual surge o rei. [...] O *Uróboros*, que também pode indicar a *rubedo* nessa junção vermelha, significa uma dissolução final da consciência ensolarada e de todas as distinções – todos os estágios, fases, operações e cores. É um momento de *rotatio*, um voltar e voltar como o próprio cosmo, exigindo números infinitos de olhos para enxergar, como o rei vendo e sendo visto por cada habitante do reino” (HILLMAN, 2011, p.331).



Fig. 25 – “Rosa Rvbea” a última etapa da *Magnum Opus*, na *Pretiosissimum Donum Dei* de Georges Urach, de 1475.

Corpo de Monstra

Antes de iniciar minha busca por participantes, em 2020, passei um tempo considerável ruminando sobre como realizar a pesquisa em meio a nossa realidade funesta. Sentia um gosto amargo na boca dada a situação da vida e por ter que realizar os encontros pela virtualidade. Me parecia inconcebível e incoerente, falar de corpo sem materialidade, encontrar-se na

ausência ou sentir pelo virtual. Acredito que estava ressentido e muito absorto pelo excesso de vivências virtuais dos tantos meses que já haviam transcorrido da pandemia.

Não havia outro jeito. Sem sinais de melhora, eu não poderia correr o risco de me expor demasiadamente, deslocando-me para outro município. Expondo, não somente a mim, mas também as pessoas que participassem das entrevistas, os/as profissionais e demais sujeitos que compunham o circuito do território desenhado para a etnografia. A única solução lúcida e exequível eram as entrevistas virtuais.

Em retrospecto, é tragicômico pensar que havia esperança de que a necropolítica pandêmica brasileira seria contida pelas vacinas e o número “estável” de mortes. Que de algum modo, em alguns meses tudo seria resolvido. Talvez em 2021 seria possível que algumas narrativas pudessem ser coletadas presencialmente, pensei. Ledo engano. Havia um subsolo no fundo do abismo: a completa e irrestrita naturalização do morticínio, da fome, do desemprego e da infinita precarização da vida. Brutalizamo-nos pela selvageria, abandono e carnificina instituídas como política de Estado.

Sempre que revisitava o texto e suas narrativas não conseguia evitar de pensar no que deixou de ser feito pelo contexto em que nos encontrávamos, no quanto dessa produção não havia sido influenciada pelos impactos da pandemia sobre a minha vida pessoal. Contudo, quando chego ao momento de retornar a pesquisa já sentia um profundo orgulho por ter conseguido realizar um trabalho como este “apesar dos apesares”, reconhecendo seu distinto valor.

Sem dúvida, o ponto de partida foi tortuoso. Não sabia o que fazer. Aguardar ou agir? Em meio a reelaboração da pesquisa, preso “entre a espada e a parede, entre cila e caribdes”¹⁴, esbarrei por acaso com o que resultaria na primeira narrativa coletada e numa boa saída para o meu impasse. Pelo Instagram, vi que *Monstra*¹⁵ abriria uma turma de minicurso sobre a história das modificações corporais no Brasil, realizando-o virtualmente e em poucos encontros. Eu já conhecia seu trabalho, mas nunca havia compartilhado um espaço de diálogo com ela. De imediato, me inscrevi. A princípio, não tinha a pretensão de convidá-la para compor a pesquisa, a ideia me veio entre o segundo e terceiro encontro, uma vez que ela se enquadra em todos os requisitos possíveis. Além disso, sendo ela própria uma grande pesquisadora sobre o assunto, pressupus que seria uma fonte de apontamentos potentes.

¹⁴ Saramago, José. *As intermitências da Morte*. Companhia das Letras, 2005, p.52.

¹⁵ Os nomes dos/das alquimistas aqui mencionados são todos fictícios, buscando manter o sigilo e o seu anonimato. Durante as entrevistas solicitei que a pessoa elegeisse um nome/pseudônimo com o qual se identificasse e que pudesse ser utilizado na construção de sua narrativa. Caso não fosse escolhido algum, tomaria a liberdade de defini-lo com base nas releituras das transcrições.

Monstra é uma pessoa trans não-binária, atendendo pelos pronomes femininos e neutros (diz não se importar de ser chamada no masculino, mas acredita que isso seria incoerente com a maneira que se apresenta ao mundo), assim, irei me referir a ela pelos pronomes femininos. Tem 38 anos, é branca, identificando-se como pansexual e pobre, residindo na periferia de Osasco na Grande São Paulo. Entende-se como ateia, mas tem um grande interesse pelo budismo, até por estar atrelado a uma figura com modificações no corpo (Buda). “*E tenho essa coisa mística que não é ligada a nenhuma religião. É só uma forma de experimentar o mundo*”. Atualmente, trabalha na coordenação pedagógica de uma escola estadual, como artista/performer e, também, na difusão de informações/conhecimentos sobre modificação corporal.

Ao fim do minicurso, enviei-lhe uma mensagem explicando a proposta da pesquisa, minhas intenções e fazendo o convite, que foi prontamente aceito com grande entusiasmo de sua parte. Dada a sua tranquilidade, parecia que ser entrevistada sobre o tema era algo bastante usual. Alguns dias depois, marcamos uma data e horário para conversarmos.

Era uma sexta-feira, a penúltima de outubro, por volta das 20h30. Pouco antes do nosso encontro, ela havia acabado de realizar uma *live* no Instagram; perguntei se gostaria de fazer uma pausa antes de começarmos, o que recusa. Não parecia estar cansada, pelo contrário, dizia que se eu desejasse fazer um intervalo em algum momento era só avisar, pois teria muita coisa para falar. Eu estava munido de roteiro geral de questões, com perguntas centrais e uma infinidade de subtópicos que poderiam ser explorados. Sentia-me bastante nervoso e engessado, como se tivesse perdido minha iniciativa ou traquejo para o social – credito isso à própria pandemia e ao isolamento contínuo. Em meu âmagô, ficava cada vez mais evidente como a construção da narrativa era um elemento colaborativo e que montar um cenário amistoso e propício ao vínculo era indispensável para o andamento do trabalho (NEVES, 2012), o que me deixava bastante preocupado. Entretanto, eu estava em meu quarto e ela em sua casa, constituindo espaços facilitadores, dado o conforto e familiaridade. Outro elemento que abastecia o encontro era uma grande curiosidade minha em relação a sua história, pois já conhecia algumas de suas percepções sobre a modificação do corpo, por conta de suas falas e escritos, mas nada sabia a respeito de sua vida.

De imediato, expliquei a ela como se daria a entrevista, realizando uma leitura completa do TCLE e dizendo que poderíamos parar a qualquer momento ou mesmo retomar em outra ocasião caso não esgotássemos o assunto. No fim, não fizemos pausas e a entrevista teve duração de quase 4 horas. Contudo, não posso deixar de apontar que nossa conversa foi

atravessada por flutuações do sinal de internet que ora acarretaram problemas na transmissão da imagem, ora do áudio, sendo uma perturbação prevista, mas não menos incômoda.

Em nossas trocas iniciais, rapidamente fez com que eu me sentisse mais à vontade, sendo extremamente receptiva e amigável. Passamos a conversar sobre sua *live* e os trabalhos que estava desenvolvendo pelas redes sociais, progressivamente adentrando no minicurso que participei e, então, nos temas da pesquisa. Ela se mostrava bastante animada e ressaltou a importância de ser um estudo acadêmico sobre corpos modificados *feito por uma pessoa modificada*, pois, sendo frequentemente convidada para entrevistas, observa que raramente são realizadas por pessoas com modificações ou inseridas no meio. Seu comentário me fez perceber não somente a qualidade do método narrativo de viabilizar que sujeitos falem por si próprios, mas de que ao realizarmos esse tipo de produção dentro do meio acadêmico, realmente fomentamos processos de hackeamento da produção de saberes (PRECIADO, 2014). Isto reforça a noção de que as narrativas, para além de uma parceria entre quem pesquisa e quem narra, funda um pacto em prol da transformação da realidade social (NEVES, 2012), evidenciando o seu caráter político e epistemológico (CASTRO e MAYORGA, 2019).

No enquadramento da sua câmera já era possível visualizar algumas de suas modificações. Ao ser questionada sobre quais possuía naquele momento, lista-as: tatuagens (na cabeça, rosto, pescoço, tronco, membros superiores e inferiores); piercings (orelhas, bochechas e “*no corpo todo*”); alargadores (nas orelhas, nas narinas e abaixo do lábio inferior); língua bifurcada (*tongue splitting*); escarificações com *branding* e *cutting*; implantes subcutâneos nos braços e também já teve implantes transdermais feitos na região da testa.

Quanto aos seus planos para dar continuidade às suas modificações, afirmou ter muitos “espaços em branco” para preencher com tatuagens. “*Estou sofrendo porque a pandemia me colocou de castigo. Eu comecei a tatuar meu pescoço em janeiro – que na realidade, está ligada à [tatuagem] da cabeça. –, aí a ideia era terminar nesse ano, mas a pandemia não deixou.*” Quanto aos piercings, afirma estar reservando lugares para fazer com pessoas especiais. Deseja continuar com o desenvolvimento das modificações subcutâneas que tem no braço com esferas e também colocar peças de silicone. “*Tatuagem tátil*”. Somam-se planos de finalizar as escarificações nas costas e intensificar a bifurcação da língua “[...] *porque eu sou da geração lá do início que fazia o corte menor*”. Além destes, gostaria de refazer o transdermal que possuía e realizar o *eyeball* (tatuagem ocular), mas irá aguardar o aprimoramento dessas técnicas para uma melhor aplicação, especialmente a segunda, uma vez que tem receio devido aos transplantes de córnea que possui. E, por fim, “[...] *como diz Linn da Quebrada, quem sabe colocar um peito... ou dois [risos]*”.

Seu comentário sobre a bifurcação da língua e ao *eyeball* imediatamente resgata o caráter experimental dessas técnicas, visto serem tecnologias em contínuo aperfeiçoamento dada a complexidade dos seus procedimentos, o que impacta nos riscos, nos resultados obtidos e no próprio processo de realização (KEMP, 2005; ABREU e SOARES, 2010). A técnica que foi usada para bifurcar sua língua é pouco empregada atualmente devido a disponibilidade de abordagens mais eficazes e que usam recursos mais seguros. Já o *eyeball* é uma técnica bastante recente no universo de modificações, além de extremamente delicada, tendo sua viabilidade a longo prazo ainda em estudo. Sua fala também apresenta algo muito comum para pessoas engajadas com modificação corporal: a ideia de projetos, onde é traçado um plano de reconstrução do corpo para se atingir um fim determinado.

Pedi, então, que me contasse sua história do modo que achasse melhor. "*Vou partir da base, que é a construção da minha família*". "*O meu nascimento acontece numa família pobre e muito ligada à Igreja. No meu nascimento, a minha família já pendia para um fundamentalismo religioso. A minha mão sempre foi da igreja, começando na católica e migrando dentro do cristianismo. O meu pai, ele circulava pelo neopentecostal e acaba caindo na Congregação Cristã do Brasil, que é bem rigorosa. Este é o meu berço*". Conta que era uma criança que não dava trabalho, "[...] *que não questionava, porque já entendia que questionar era um problema*". Na escola, apresentava um comportamento dócil e reservado, o que a fazia ser considerada agradável, mas isso advinha de um intenso receio e vergonha de falar por acreditar que havia algo de errado com ela.

Muito criativa, brincava na rua com outras crianças, criando pequenas peças de teatro. As crianças iam à sua casa, pois era a única construída de tijolos em meio a favela, tendo um quintal grande onde podiam brincar com mais segurança. "*A minha infância é marcada por isso: casa, escola, igreja e a possibilidade de brincar na rua*". Mesmo sendo uma criança que não dava trabalho, "[...] *já era um corpo que dava sinais de escapar de uma norma referente ao que significava ser uma criança-menino. Eu lembro que tinha comportamentos que eram impedidos e combatidos: a forma que eu sentava, que eu falava, minhas propostas de brincadeira. Ao mesmo tempo, por conta da docilidade isso acabava não sendo um grande problema. Era só 'senta igual homem', 'fala igual homem', essas coisas que ouvimos com frequência*".

A criança é um ser com pouca capacidade de reagir a violência coercitiva do poder, que é insidiosa e pedagogicamente articulada em práticas do cotidiano (PRECIADO, 2020). O dispositivo da sexualidade, em sua efetivação da norma cisheterossexual, necessita pôr em prática um jogo constante de vigilância e ativar tecnologias de disciplinarização sobre os corpos

de modo a controlar seus usos e prazeres (FOUCAULT, 1987; 1988). Assim, pais, mães, e outros responsáveis, bem como instituições de ensino e demais elementos compõem um circuito disciplinar e educacional do gênero que insere o corpo infantil na norma, reiterando a distinção binária de comportamentos, estéticas e modos de ser (BUTLER, 2019). Esse controle visa, portanto, desde muito cedo, a adequação e conscientização para com os riscos da anormalidade.

A criança é um artefato biopolítico que permite normalizar o adulto. A polícia de gênero vigia os berços para transformar todos os corpos em crianças heterossexuais. Ou você é heterossexual ou a morte o espera. A norma faz a ronda ao redor dos recém-nascidos, exige qualidades femininas e masculinas distintas da menina e do menino. Modela os corpos e os gestos até desenhar órgãos sexuais complementares. Prepara e industrializa a reprodução, da escola ao parlamento (PRECIADO, 2020, p.70).

Quanto à sua casa, Mostra vive na mesma em que cresceu, na periferia de Osasco. O bairro mudou, assim como a residência que agora conta com outra configuração de estrutura e moradores. É um sobrado grande, tendo uma casa anexa no quintal. Na juventude, moravam lá ela, seu irmão e irmã, a mãe, o pai e a avó. No período da realização da pesquisa, residia somente com a mãe, que veio a falecer alguns meses depois, infelizmente. Seu pai e avó também não estão vivos. Sua irmã se casa jovem e sai de casa, o irmão também. Com este último, tem uma relação de forte atrito e pouca proximidade, por ele ser uma pessoa violenta que “*fortalecia o preconceito*”, especialmente após ele voltar a morar na casa da família nos últimos anos. Paulatinamente, a relação que tinham vai ficando insustentável, até que Mostra decide se mudar.

“O terreno de casa era espaçoso e quando minha irmã foi se casar, meu pai construiu uma casa separada para ela. Tudo grudadinho, mas era separado. Minha mãe passou a alugar depois que minha irmã foi embora. Quando eu entrei no estado, passou uns meses a inquilina também foi embora, então a casa estava vazia”. Ela passou a alugar a casa anexa, ficando a mãe e o irmão na casa principal. Após algum tempo, sua mãe tem um “lapso”, vai ao banco fazer um empréstimo e dá início a uma enorme reforma da estrutura da casa, dividindo-a em duas: um andar superior e um inferior, semelhante a um apartamento. Ela passaria a morar com Mostra no térreo, deixando o filho no andar superior. Decisão acertada, pois sua mãe descobre um câncer em 2020, tendo a casa se tornado um espaço mais adaptado para sua recuperação e tratamento. No mesmo ano, a mãe expulsa o irmão de Mostra após um grande conflito. *“Então, ficou, para bem dizer, eu e mãe. A casa grande e minha mãe foi envelhecendo, então não tinha porque ter uma casa grande. [...] E ela também foi entendendo as minhas modificações corporais, que o meu gênero borrado, que a minha orientação sexual não tinha mudado nada.*

Eu continuava sendo a mesma pessoa, no sentido de respeitá-la, de amá-la. Ela passou também por um processo de desconstrução. Nossa relação ficou muito próxima, de amiga”.

Ao revisitar o passado, tem um entendimento de que a família, em suas limitações para abraçar sua diferença, também era uma vítima da emblemática e contínua violência que caracterizam a sociedade brasileira: “*A minha família, ela tinha o problema do fundamentalismo, ela tinha sua limitação para lidar com a diversidade humana [...]. É uma família pobre, de baixa escolarização – a minha mãe não terminou o primário e meu pai fez técnico para trabalhar em fábrica. Neste lugar de exploração, tinha minha mãe como dona de casa, que era o lugar da mulher pobre, e meu pai na classe trabalhadora explorada, o que o impedia de poder se instruir, ter tempo para a diversidade e outros conhecimentos. Com o distanciamento, fui entender que eu, enquanto criança crescendo nesse espaço, era uma vítima, mas eles também passavam por processos de violência. E mesmo com essa estrutura eu sempre tive muito afeto, nunca me faltou afeto, muito pelo contrário”.*

Sua história familiar é uma perfeita alegoria aos trabalhos de Quijano (2005) e Lugones (2008), representando um microcosmo dos efeitos violentos da colonialidade de poder e de gênero ao estruturar uma dinâmica de vida explorada e empobrecida pelas condições socioculturais. Além disso, escutando-a, percebo como a narrativa não oportuniza uma mera reencenação do acontecimento, mas um meio de revisitar e reconstruir as memórias, atualizando sua relação com elas (PERAZZO, 2015), uma vez que, por meio da rememoração é produzida uma nova interpretação do presente, uma nova leitura de si (SOUZA, 2007). Ao revisitar a turbulenta relação familiar, pode ressignificá-la a partir de suas experiências, ressubjetivando o passado (SANTOS, 2019).

Quando chega na adolescência, ocorre uma intensificação desses marcadores que a faziam destoar: “[...] *esse corpo que passava acaba virando um corpo que as pessoas querem distância, que as pessoas da minha casa queriam consertar*”. É nesse período (por volta dos seus 14-15 anos) em que começa seu envolvimento com a contracultura, a subcultura, os movimentos musicais, a vida noturna e o movimento LGBT.

Os vínculos que constrói com outros sujeitos marginalizados vão lhe dando ferramentas para se elaborar, para assumir uma “*potência da precariedade*” (como ela mesma chama) enquanto via de experimentação de si. A experiência fraturada, fruto da desumanização e produção da alteridade, passa ser um elemento central em seus processos de subjetivação (DONINI, 2019), de maneira que ao constituir alianças com corpos semelhantes, oportuniza uma apropriação dessa experiência, agora fortalecida pela coletividade, para resistir às políticas de normalização (MENDES, 2006).

Ela passa por uma metamorfose kafkiana¹⁶, virando a “[...] ‘bicha-casca’. De uma hora para outra, você é o inseto no quarto que as pessoas não sabem lidar”. Couy (2011) afirma que essa metamorfose é paralisante e catatônica, existindo “[...] no limite da impotência, do espanto, no limite daquilo que não se fala e não se digere, no limite do horror e do estranho” (p.229). A intensificação dos marcadores da diferença e a transformação física do seu corpo começam a promover um senso de anormalidade (SANT’ANNA, 2001a) no interior do lar, cuja resposta dos demais habitantes é a ação corretiva, pois seu corpo perturbava a própria solidez das amarrações identitárias do restante da família, compelindo-os a agir (PRECIADO, 2020). Seu corpo, então, passou a ser violentado dentro e fora de casa.

“É curioso, embora meus pais tenham essa coisa do fundamentalismo religioso, quando começam a chegar esses amigos esquisites, LGBTs, aqui em casa, eles recebem muito bem, mas a ‘cria’ era um problema. Na escola a minha vida vira de ponta cabeça, meu corpo não é bem recebido e penso em parar de estudar diversas vezes, mas minha mãe não deixou. Embora meus pais tivessem baixa escolarização, tinha-se aquela ideia de que a escola possibilitaria a ascensão da vida, para o mercado de trabalho, mas não era voltada para a faculdade, para algo intelectual”. Assim, concomitantemente a escola, já trabalhava desde os quinze anos, período em que descobre ter ceratocone, condição que limitaria muito sua qualidade de vida até realizar um transplante de córnea anos depois. Antes da cirurgia ou de conseguir lentes de contato que mitigassem seu problema de visão, o pai a buscava todos os dias no trabalho, atravessando a cidade inteira, já que a baixa claridade do fim da tarde era um impeditivo para seu deslocamento. Isto representava para ela o caráter ambíguo da relação familiar de cuidado e violência, de afeto e rejeição.

“Foi nesse contexto que vou me elaborando. Minha infância foi muito mágica, apesar dessas marcações. Pobre, precária, mas era onde uma caixa de papelão velha virava um castelo. Era muito potente. A adolescência é esse ‘boom’ de explorar a vida, ainda sem recursos, mas assumindo essa precariedade como parte da aventura. Vou explorar a vida noturna, as drogas, o sexo, embora eu não seja uma pessoa muito sexual. Tudo isso vai acontecendo. E essa elaboração só foi possível porque fui encontrando outras pessoas na mesma situação que a minha, pessoas também marginalizadas e passando perrengues em casa, algumas que são minhas amigas até hoje. Elas foram fortalecendo a caminhada. Sair da escola

¹⁶ Referente a obra “A Metamorfose” de Franz Kafka, na qual o personagem principal se transforma num grande inseto da noite para o dia.

foi mega importante, porque aí pude estudar o que eu gostava e ir para lugares que me violentavam menos. O resumo do resumo é esse”.

Comentou como desde a infância tinha um grande interesse por corpos que fugiam da norma ou apresentavam uma estética diferente, gostando muito de ficção científica, entretanto, seu contato com as *body modifications* propriamente só ocorreu na adolescência, onde o que outrora se apresentava como uma atração abstrata se materializa em possibilidade. Em uma passagem marcante, narra a memória de quando o irmão a leva ao Mercado Mundo Mix, uma feira alternativa onde teve seu primeiro contato com “*um outro mundo*”. Seu fascínio foi tanto que sentiu a necessidade comprar uma camiseta preta lá mesmo e vesti-la para se sentir mais pertencente àquela nova paisagem. Foi o seu primeiro contato com outros tipos de modificações, uma vez que já sabia da existência da tatuagem, ainda que ligada a um aspecto marginalizado, “*mas a colagem da tatuagem com o piercing, com o visual, com a diversidade da skatista, da drag queen, da travesti, a gótica, a punk e a família tradicional brasileira, tudo convivendo no mesmo espaço...Foi muito forte!*”. “[...] *Até então não tinha uma ideia do que era possível perfurar no corpo e lá eu vi coisas incríveis. Bochechas, braços, nariz, sobrancelha, boca. Eu achava maravilhoso, potente*”.

Depois desse encontro, intensificam-se as mudanças em sua imagem. Tanto que, não muito tempo depois, faz seu primeiro piercing: uma perfuração no lábio realizada em Osasco, num dos poucos estúdios que existiam na região. Disse achar curioso como na sua época, a juventude contestadora tinha uma relação mais forte com a perfuração das orelhas para o uso de brincos. Fala que ajuda a contextualizar um período em que essa modificação ainda apresentava um viés contra-hegemônico e estigmatizante dentro dos discursos dominantes (RODRIGUEZ e CARRETEIRO 2014), visto que ainda sinalizava uma ruptura, sendo, neste caso, de que a perfuração das orelhas era uma tecnologia de gênero exclusiva de mulheres. Nessa primeira perfuração, recorda rindo que o *piercer* ameaçou furá-la duas vezes caso se mexesse. Todavia: “*Saio de lá falando que no mês seguinte eu voltava para perfurar a língua*”.

Questionei-a, então, sobre o que entende como modificação corporal: “*É tudo que a gente faz enquanto ser vivo nessa passagem pela Terra. Tudo altera o nosso corpo, desde que nascemos até o dia que a gente morre; estamos passando por constantes processos de modificações corporais. Algumas que escolhemos, outras que não escolhemos. Especificamente, as nossas escolhas irão impactar essa modificação também. [...] É tudo que um corpo passa enquanto experiência de vida*”. Sua leitura parece estar em consonância com Nascimento (2015), Kemp (2005) e Marques (1997) ao apontar a amplitude presente na ideia de manipulação das formas e sensações do corpo e como isso dialoga com o desenvolvimento

das culturas e histórias humanas, compreende-as como um elemento cultural rico, profundo e complexo. *“Ela é muito antiga; são muitos conhecimentos que a gente já perdeu, muitos que estamos recuperando. Mesmo hoje, ela se materializa de diferentes formas e acho isso potente. Talvez eu ache que a complexidade me toca mais por conta de um senso que busca simplificar, olhar [para elas] como qualquer coisa”*.

Retornando ao seu piercing, ele foi um elemento disparador de confrontos com sua família e no seu trabalho. *“Essa passagem, ela é interessante porque eu perfurei meu lábio e não podia contar, então fui para casa com um band-aid no queixo, bem inocente. Quem me acordava para trabalhar? Mainha. E aí o band-aid desceu, e a bolinha estava exposta. ‘Que é isso?’. Daí eu: ‘um band-aid’. ‘Não, o que está acima do band-aid?’. Daí fodeu [risos]. Fui trabalhar, ela me liga no serviço e me avisa: ‘quando você chegar a gente vai ter uma reunião em casa’. E ela falou, falou, falou, falou e eu tirei o piercing, não mantive”*. Depois de algumas conversas, sua mãe começa a entender a importância daquilo para ela e a permite fazer uma nova perfuração. Com o novo piercing (uma joia que não tinha como desrosquear ou esconder), agora na sobrancelha, vai ao trabalho, *“[...] aí o chefe me chama e fala que daquela forma eu não podia trabalhar lá, que eu tinha que escolher entre tirar ou ser demitida. Uma criança de 16 anos... Tão ruim isso. E eu chorava... Liguei em casa falando que ia sair do serviço e a minha mãe dizendo ‘você não vai!’. ‘Vou sair, eles querem que eu tire meu piercing’. O drama. Horrível, eu me senti violentada. Eu não podia perder o trabalho, então tirei o piercing. Uma tristeza, foi dolorido tirar porque era o início da minha elaboração”*. A demanda do espaço laboral, enquanto lócus de reprodução material e subjetiva do capitalismo, também é propícia à efetivação da normalização dos corpos que apresentam movimentos de insubmissão (NASCIMENTO, 2015), forçando-os a se adequarem para serem explorados apropriadamente (CAMOZZATO, 2011).

Como não podia mais ter os piercings, se perfurava sozinha com os instrumentos de costura da mãe quando ia sair. *“E aí eu percebi que ela me ver tentando me perfurar permitiu que ela entendesse”*. Apesar disso, a cada nova perfuração era uma briga, havendo, ainda, muita resistência. Foram tantos conflitos que quando apareceu com a primeira tatuagem, a reação foi muito mais tranquila: *“Até achou bonitinha”*.

Com 16 anos, ao sair desse emprego, vai trabalhar com telemensagem no seu bairro, onde podia ter suas perfurações e se expressar mais livremente. Ao fim do período escolar, realiza o transplante de córnea e presta o vestibular da UEL (Universidade Estadual de Londrina). Enquanto aguardava o resultado, é chamada por um amigo para trabalhar numa empresa de telemarketing ligada à C&A. Nela trabalhavam “pessoas esquisitas” e LGBTs. *“Era*

um trabalho em que eu queria estar, e não quero com isso romantizar a exploração do trabalho de telemarketing, que a gente sabe que é horrível". Para além do sentimento de pertença advindo de encontrar sujeitos semelhantes no espaço laboral, creio ser sintomático que haja uma maior concentração de sujeitos dissidentes em um ofício onde o corpo não é visto. Suas existências são toleradas e úteis somente se ocultadas dos olhares inquisitivos do restante da população. Do mesmo jeito que a colonialidade explora e marginaliza violentamente os países do Sul global, simultaneamente ocultando seus procedimentos nefastos (QUIJANO, 2005), não é dificultoso traçar um paralelo com uma dinâmica social interna em que os corpos modificados são concentrados em espaços de invisibilidade ou onde se espera encontrá-los sem surpresas, isto é, em estúdios de modificação/tatuagem.

Enfim, a ideia de fazer uma faculdade pública era muito distante da realidade de Mostra, não tendo também dinheiro para pagar por uma faculdade particular. Logo, já não queria mais ir para a UEL porque desejava seguir trabalhando. Nesse meio tempo, sentindo necessidade de alguma formação, começa um curso técnico gratuito de estilismo e coordenação de moda no SENAC, onde passa a se interessar pela história da arte e pelos estudos do corpo. Lá, tinha acesso à internet e uma vasta biblioteca que usou para começar a se aprofundar nas discussões sobre modificação corporal.

“É o que falo, a [minha] construção do conhecimento formal demorou, mas eu estava me deformando em outros lugares que me foram fundamentais. Quando eu saio da escola, são esses os lugares que vou frequentar. A minha relação com a noite, com as modificações corporais, com a cultura da música eletrônica, do movimento clubber vão ficando muito radicalizadas. Eu mergulho mesmo. Me lembro que no curso técnico de Moda todos os meus trabalhos eram sobre body modification. Tudo!”. A partir disso, penso que se o “conhecimento formal” pode estar atrelado a uma construção existencial normativa, de visões de mundo docilizadas, somente a sua deformação poderia ampliar a experiência, permitindo que outras sensibilidades possam ser usufruídas (MIGNOLO, 2017).

Mas essas deformações não são irrestritas, ainda estão imbuídas do pânico instigado pela normatividade, pelo receio do limbo da abjeção. Na época, a tatuagem ainda representava um estigma fortíssimo, que afetava enormemente suas chances de “*ser alguém na vida*”, ela ainda não havia sido capturada pela lógica de mercado (BRAZ, 2006). Ciente disso, aguarda até os 18 anos para fazer a primeira, pois queria ter certeza. “*Como se com 18 você tem certeza do que quer [risos]. Com 38 eu não tenho certeza do que quero da minha vida, céus!*”.

Sua aproximação com outras modalidades de modificação foram ocorrendo conforme explorava mais o piercing e suas possibilidades. “*Era uma coisa de buscar conhecimento, de*

se autoconhecer”. Assim, encontrou pessoas que estavam aprendendo a perfurar, voluntariando-se como cobaia, experimentando com outras formas e locais, ou mesmo alargando as perfurações que já possuía, o que não era uma prática tão difundida na época. Seu percurso resgata a ideia do corpo como via experimental, de uma feitoria dos seus contornos que vise produzir sentidos e sensações outras, o que dialoga com os postulados de França (2008), de que as técnicas de modificação corporal são vetores de uma subjetivação libertária, sendo práticas de si. Para Foucault (1988), as práticas de si representam um conjunto de tecnologias e saberes que voltam o sujeito para sua produção subjetiva, estimulando um processo de autoconhecimento, visando a transformação da vida em “obra de arte”. Além disso, o ideário de uma construção do corpo com outras referências, tecnologias e sensações também se aproximam de processos de subjetivação criativos e singulares (GUATTARI e ROLNIK, 1996)

Com o acesso à internet, descobre as escarificações, sendo a terceira técnica que realiza. *“Eu sempre gostei muito da ideia da escarificação depois de ter contato com ela. Eu vejo o branding e a queimadura... [...] Eu lembro de estar no SENAC e a galera toda muito horrorizada. ‘Não, você vai se queimar, não pode!’ . Botando muita pilha para eu não fazer”*. Em 2006 fez os implantes subdermais e no ano seguinte a bifurcação da língua, paulatinamente aprofundando sua passagem por técnicas distintas, o que reforça o caráter processual da transmutação alquímica. Porém, sempre retorna ao piercing enquanto técnica central, chegando a empregar perfurações amplamente em seu trabalho com performance, fazendo uso de suspensão corporal, cateteres e outros elementos perfurantes. *“Lembro que houveram épocas em que eu tinha muitos piercings, na boca toda, as orelhas lotadas. Tinha muitos. É um lugar que me deu tesão de experimentar”*. O destaque da perfuração em sua experiência parece estar associado a qualidade de ressignificação e superação do vivido que Braz (2006) observa nas modificações corporais. Segundo ela, teve uma infância marcada por uma saúde muito frágil, ao ponto de sua mãe crer que ela morreria. Assim: *“A minha relação com a agulha não era nada boa. Como na minha infância eu era muito doente, odiava injeções. Talvez seja daí o interesse, porque foi uma experiência muito ruim que eu ressignifiquei”*.

Algum tempo após finalizar o curso-técnico, inicia uma graduação em História por uma faculdade particular, a qual concluiu. *“Quando eu entro na universidade, a maioria já está indo para o doutorado, mas foi meu tempo, foi o que foi possível para mim”*. Questiono como foi recebida no espaço universitário, se sentia muito preconceito por parte de colegas e da instituição. Para responder, inicia uma divagação interessante, de que a sua percepção de situações de hostilidade demanda que sejam muito explícitas e pungentes. *“Por exemplo, se vou*

andar na rua não percebo, a não ser que as pessoas gritem, entrem na minha cara e falem comigo”. Atribui isso a um mecanismo de defesa que combina sua visão debilitada com estratégias de ocupar e transitar pelo espaço de maneira mais segura. “[...] *É uma casca que você coloca ou morre*”. Uma casca que se torna mais perceptível quando está acompanhada por outras pessoas, especialmente aquelas que não tem modificações ou marcadores sociais de alguma dissidência, de maneira que *“elas se incomodam com os olhares que são frequentes e excessivos”*.

Relata como no inverno anda toda agasalhada, cobrindo a cabeça para que só seja possível ver seus olhos, para que possa *“simplesmente passar”*. *“É o peso – não gosto muito de falar que é o preço que eu paguei –, é o peso que eu carrego, que às vezes é suavizado porque não estou sozinha. Eu não ando só!”*. Butler (2019) e Mignolo (2017) apontam para uma potência advinda dos espaços de alteridade e abjeção, contudo, é indiscutível o tamanho fardo que os sujeitos desumanizados tem de carregar ao serem vítimas constantes de dinâmicas de violência e exclusão perpetradas por sistemas de hegemonia. Afirma que hoje tem estruturas para conseguir suportar o peso que seu corpo carrega, mas que nem sempre foi assim, recordando-se de períodos de extrema fragilidade ou mesmo de inclinações ao suicídio. Muitas dessas estruturas de sustentação que a fortalecem nestes momentos estão ligadas aos vínculos que construiu em sua trajetória e que lhe oferecem apoio e acolhimento.

“Acho que o resumo é: é um corpo que raramente passa. Você tem que fazer uma coreografia para passar. É um corpo que gera ruído, que desperta raiva, mas que também desperta curiosidade. É um corpo que encontra eco em outras pessoas esquisitas...”. Uma corporalidade monstruosa que incita, simultaneamente, ojeriza e interesse ao projetar sua sombra sobre todos os outros corpos, ameaçando suas plácidas construções de normalidade (GIL, 2000, LE BRETON, 1995). A passagem da Monstra promove a deformação da coerência do mundo, causando uma caótica ininteligibilidade (BUTLER, 2019), uma não-existência que existe nas perturbações que efetua (MOMBAÇA, 2017).

Ir ao mercado ou outros locais comerciais e institucionais acaba sendo sempre constrangedor, como se só faltassem estender um tapete vermelho: *“Chegou a esquisita, vamos recebê-la!”*. *“Na faculdade, eu não percebo isso o tempo todo, mas percebo algumas coisas que são desagradáveis, que marcam, embora não sejam frequentes”*. É feita uma demanda de que ateste as razões que a levaram àquele local: *“Quando você é uma pessoa esquisita, dissidente, você tem primeiro que provar que você merece estar ali, pode estar ali, que tem capacidade”*. *“Eu ouvia bastante, de uma forma bem intencionada: ‘Ah, quando você chega, a gente fica sem saber o que você quer aqui’. Por que, né? O que eu quero aqui? Tem essas*

nuances”. Cobram-na da comprovação de sua humanidade. Isto era presente na sua relação com a universidade e o corpo docente, de maneira que se sentia desafiada a provar que podia ser uma historiadora, mesmo com a exaustão decorrente da exigência constante.

“Uma coisa é você pegar uma aula, uma palestra, ou igual a gente está fazendo aqui, mas no cotidiano eu não sou a pessoa que fica mandando milhares de mensagens, não sou a pessoa que fica fazendo palhaçada no rolê o tempo inteiro, ou que precisa ficar falando o tempo inteiro. Eu sou mais de ouvir, sabe? É a introspecção, a introversão, tudo isso. Na sala, eu não me relacionava com todo mundo, tinha uma boa relação, educada, polida e era isso”. Sendo uma pessoa taciturna, preferia ficar calada nas aulas, o que também parece remeter a sua experiência na escola quando criança, mas dessa vez quando sentia necessidade de falar, percebia que havia um espaço de atenção, especialmente dos homens; era *“uma coisa de ‘vamos escutar porque vai ser algo a ser aprendido’”*.

Ao mesmo tempo em que sua “casca” impede a penetração da violência, também retém os afetos, dificultando a percepção da admiração ou respeito de outras pessoas, o que compreende como um aspecto negativo. Também sente que sua passagem e as trocas que realizou no espaço com professoras e professores, pertencentes a uma esquerda mais tradicional, abriu vias de reflexões para elas/eles a respeito da diversidade humana. Sua fala me faz pensar, imediatamente, no aspecto político dos corpos dissidentes na desnaturalização da norma, suscitando reflexões e conscientizações aos sujeitos do seu convívio.

Hoje, atua como coordenadora pedagógica na rede de ensino estadual de Osasco, na mesma escola em que estudou quando criança. *“Na escola em que meu corpo foi violentado, eu retornei [risos]. O jogo virou, não é mesmo? Virou!”*. Mostra adentra no espaço inicialmente contratada para lecionar história, após passar num concurso público, tendo sido convidada para compor a coordenação em 2020. Diz ser uma experiência muito forte voltar para um lugar tão opressivo. Apesar de hoje ser muito diferente, já que o diretor atual é muito aberto a trabalhos ligados aos direitos humanos e à diversidade, compreendendo que a escola é, para além de um espaço de formação, local de combate à violência.

Ela apresenta uma consciência bastante politizada sobre sua presença nos espaços que ocupa, não tendo nunca desejado estar na coordenação, mas entendendo que é um locus estratégico de subversão e hackeamento, ou mesmo de vampirização, como diria Preciado (2006). *“O que me fez aceitar foi rapidamente pensar ‘quantas pessoas da dissidência, na minha configuração, você já viu na coordenação pedagógica?’ Eu nunca vi, não tem referencial. Então, vou ocupar.” “Então, estou lá atuando junto as professoras e professores e é doido ocupar esse lugar tão careta, quadrado, reacionário...”*. A falta de referência de corpos

modificados e dissidentes se daria justamente porque não são oferecidas oportunidades de trabalho, as portas estão sempre fechadas. É um fenômeno de marginalização coercitiva que recai sobre o desviante, expulsando-o para as margens sociais (NASCIMENTO, 2015), tanto que o diretor da escola é, inclusive, inquirido sobre sua presença lá: *“Já teve vezes que ele escutou se não tinha medo de empregar uma pessoa ‘tão colorida’, porque o meu colorido não é isso [aponta para sua roupa], é enquanto a minha forma de me articular no mundo.”*. Sua identidade é vista como perigosa e ameaçadora à manutenção do bom funcionamento da instituição ao inserir nela um vetor de fuga.

Além do espaço escolar e do trabalho artístico, mantém um site voltado a notícias e estudos sobre modificação corporal e também faz palestras sobre diversidade e inclusão. *“Vou a empresas, vou em todo lugar falar porque é uma disputa de narrativas”*. Ela apresenta um engajamento político organizado em estratégias de conscientização e desconstrução dos discursos normativos. *“[...] As pessoas querem ouvir quem sobreviveu a essa porra de mundo”*, mesmo que as configurações dele tenham permanecido as mesmas, mesmo que não seja possível escapar dele incólume.

Ademais, adentrar no trabalho formal a permite experienciar uma dignidade até então inédita, de se sentir respeitada e ouvida, de desejarem escutar a sua história. A formalidade aparenta estar associada a uma noção plena de humanidade, de acesso a direitos, de estabilidade financeira que antes lhe eram negados. *“Hoje, ainda me entendo enquanto uma pessoa pobre, mas o meu nível de vulnerabilidade saiu do vermelho”*.

Em 2007, trabalhava em uma loja de roupas chamada Ópera Rock, onde tinha desconto para funcionários. *“Sabe formiga no inverno estocando comida?”*. Na década seguinte, na qual ficou majoritariamente na informalidade, passou a gastar o estoque de roupas que conseguiu comprar lá. Sua situação financeira estava a tal ponto que cogitava voltar para o telemarketing. Recordar-se de um dia, voltando do trabalho com seu pai, em que ele lhe disse: *“Fica de boa, comida e casa não te faltam. Depois você consegue um trabalho melhor”*. Essas palavras ficaram gravadas em sua memória, pois no mesmo dia ele passou mal e foi hospitalizado, falecendo 3 meses depois. Após a sua morte, a mãe passa a assumir o sustento da casa, trabalhando de costureira, período em que Mostra estava sem emprego e na faculdade.

É bastante aparente como sua classe social é um elemento central e desencadeador na sua história, também impactando profundamente sua transição de gênero. *“Tem coisas que eu queria ter iniciado antes, mas não tinha condição alguma, de procedimentos no meu corpo e de coisas simples como roupas”*. Na transição, a idade é uma questão importante, pois, agora com 38 anos, sua barba já ficou branca o que reduz a efetividade da depilação a laser, por

exemplo. Conforme a sua situação financeira foi melhorando, mais rápidas e perceptíveis foram sendo as mudanças em sua aparência. *“Eu nunca vou esquecer, eu tinha acabado de assinar o contrato do estado e daí mandei uma mensagem para um amigo dizendo: ‘Bee, agora eu vou conseguir começar a minha transição’. Se você pegar imagens minhas de antes de 2017 e depois, você vê as mudanças acontecendo com mais força conforme o dinheiro entrou. Eu já tive que contar moedas... Muita coisa que eu queria não dava. Para eu sair de Osasco e ir para São Paulo, é dinheiro, sabe? Transporte público é caro, é comida... Se acaba tarde tem que ficar esperando metrô. Era o que eu tinha...”*. Penso que o senso de dignidade que senti quando contratada também advenha da possibilidade de vivenciar sua identidade, que foi obtida pela seguridade de renda que a permitiu iniciar sua transição.

Sobre esse processo, comenta como o sentimento de inadequação era algo intenso na juventude. *“No meu caso, desde as minhas primeiras memórias eu sabia que tinha alguma coisa ‘errada’ comigo. Você convive com outras crianças e o universo desses meninos da rua não fazia sentido nenhum para mim, eu estava muito mais conectada com as meninas. Mas aí vem o sistema para te forçar a entrar nesse universo de menino. E eu lembro também que eu pensava que tinha alguma coisa errada, que eu podia me interessar por alguém do mesmo gênero - não pensava gênero, pensava sexo”*. Achava que poderia vir a se interessar por homens, mas então teria que ir embora para outro país para vivenciar esse interesse. *“Uma criança pensar isso é muito perverso”*. Na adolescência, conforme sua sexualidade se desenvolve, passa a transitar se entendendo como bissexual e depois gay. O gênero ainda se apresentava de modo binário e limitado a noções de homem, mulher e travesti (que seria uma espécie de borrão em sua concepção). Simultaneamente, suas características físicas e roupas suscitavam uma androginia. *“Eu lembro que ouvia muito ‘que porra é essa? Que porra que você é?’. Porque as pessoas não conseguiam identificar tão bem se eu era uma menina ou menino. Eu costumo brincar que se eu pudesse definir o meu gênero seria ‘que porra é essa’.* *E aí eu falava ‘sou um menino, sou um menino!’*, como proteção mesmo. *‘Nossa, como assim você está desconfiando do que eu sou?’*. *Então, tinha essa questão física e tinha a roupa, que não me prendia a um armário do que um homem deve vestir. Teve uma época em que comecei a transitar entre o masculino e feminino. Eu começo a pintar as unhas com 16 anos e deixá-las longas. ‘Ah, mas pintar a unha te faz trans?’*. *Não, não faz trans, mas eram marcadores que borravam o gênero que se entende por masculino. Eu sabia disso? Não sabia disso. Eu estava vivendo essa porra toda”*. Recordar-se de um amigo de rolê desse período que a definia exatamente como um “borrão”, característica identitária usualmente negativizada que assume para si (PRECIADO, 2011). *“Por isso eu gosto de me identificar enquanto um borrão. É o que*

eu vivi, é o que eu vivo, é o que eu sou! É como eu transito, como eu me articulo no mundo. [...] A minha relação com a sexualidade é a mesma, é o mesmo borrão". Ao identificar-se dessa forma, parece estar em consonância com a desconstrução da noção hegemônica de gênero, com a criação de uma política identitária própria, singularizada (MOMBAÇA, 2017)

Foi somente oito anos atrás que descobriu a teoria queer, entendendo o que isso era e de que modo introduzia sentidos novos às suas vivências. Compreendendo o queer como aquilo que abarca os sujeitos de sexualidades e gêneros desviantes, que não buscam uma conformidade com a binaridade ou uma lógica assimilacionista, estabelecendo uma posição de insubmissão frente a cisheteronormatividade (LOURO, 2004). Para Mostra, era uma identificação que não se vinculava a uma noção de mulher ou travesti, mas a algo diferente, com feminino num espectro muito mais amplo, sentindo-se, portanto, mais contemplada.

Sua identidade promove uma experiência inovadora, uma vez que, conforme afirma Butler (2003), o gênero é efeito de um discurso social que realiza uma diferenciação entre externo e interno a partir da superfície corporal, estabelecendo um constructo internalizado, um núcleo organizador da heterossexualidade que não poderia ser alterado. Assim, por meio de políticas de superfície que significam o corpo, estilizando-o, o gênero demanda uma coerência entre interno e externo, entre performance e performatividade, entre corpo e subjetividade, segundo ideais regulatórios. Mas se as ações produtivas de generificação são deslocadas para o "interior" do sujeito, agora partindo do seu desejo, fica explícito o caráter ficcional do gênero e, também, a possibilidade de desconstruí-lo. "[...] *E é muito doido, porque nessa época eu tinha uma aparência de algo lido como masculino, mas na minha cabeça, a partir do momento em que eu faço 'puff, sou queer, sou trans não-binária', eu não enxergava mais essa aparência. Na minha cabeça, eu já estava no meu processo de transição. Super lento, super pequeno, mas já estava*". Romper a ficção reguladora e disciplinar do dispositivo da sexualidade gera uma desagregação do corpo em sua inteligibilidade, abrindo vias de criação e de experiências outras (BUTLER, 2003). Desse modo, a sua performance de gênero borrada, que incita a confusão ou um "habitar entre", permite a ela ter maior autonomia nesse processo produtivo de si. "*Demorou... Até para ser trans tem que ter um calendário. No meu caso não, eu precisei de um outro tempo para me reformular, para me entender*".

É um movimento que se inicia lentamente e assim segue, sem nunca parar. Não demoraria para solicitar às pessoas de seu convívio que trocassem os pronomes de tratamento para neutro ou feminino. Quando o entendimento do queer vem, quando "ganha nome", adquire uma agência e demanda por transformação, por inovações que encontram como obstáculo o dinheiro. Nesse sentido, Mostra acredita que por ter iniciado sua transição tardiamente seus

marcadores ficaram mais rígidos; sua androginia foi paulatinamente perdida com a idade. Ela entende que é lida, na maioria das vezes, como um homem cis e gay.

Comentou que ao conversar sobre sua identidade, as pessoas tendem a entender sua singularidade, provocando-as a pensar sobre a diversidade humana. Na escola é tratada no feminino a maior parte do tempo, e se sente respeitada. Contudo, não fala sobre isso com sua família. *“Acho que a minha família pensa que eu sou gay, talvez eles se decepcionem quando descobrirem que não [risos]”. “Dá para sentar com a minha mãe que tem 70 anos e falar ‘mãe, sou uma pessoa trans não-binária, eu quero que você use pronomes neutros e femininos’. Não dá, ela vai entrar em ‘tilt’ e não é a intensão, e tá tudo bem. Ao mesmo tempo, a forma que eu sou é em todos os espaços. Eu não tenho dupla personalidade. Infelizmente, eu tenho amigas e amigos que tem isso, tem uma identidade para a família e outra para a gente. Acho triste, mas eu entendo e acolho. Minha família acompanha minhas redes sociais, o meu trabalho, então sabem que tem algumas outras questões das quais estou falando. Em todos os outros espaços isso já está posto, já é algo conversado”.* Fala também de cobranças normativas de amigos que a incomodam, geralmente sobre colocar próteses mamárias ou outras formas de intervenção com propósitos de uma adequação à binaridade. *“Tem essa cobrança e cara, eu não tenho que fazer isso para ser trans, é uma informação que está dada. O que vem de intervenção é o que pode vir, mas não é obrigatoriamente o que vem”.*

Pensando na transmutação corporal e seus efeitos de desnaturalização das construções hegemônicas do corpo, questiono-a se as suas experiências com as modificações poderiam ter colaborado com esse processo de descoberta e reelaboração do seu gênero. Se em meio a (re)construção fronteira e monstruosa dos seus contornos, ressignificando seus sentidos e funções, a vivência do gênero pôde ser repensada. Segundo ela: *“É essa a lógica. As modificações corporais elas foram me ajudando a elaborar essa... No mínimo a elaborar esse transhumanismo, de uma outra experiência que não é essa meramente humana, nessa configuração cagada de humano que a gente tem. A transcendência e, também nesse aspecto, uma outra possibilidade de gênero que depois eu fui entender que era a não-binaridade. Então, sem dúvida alguma. Se eu não tivesse tido contato com as modificações corporais, talvez não teria chegado nesse lugar de entender gênero, sexualidade... De ter esse acesso ao corpo. Talvez a minha experiência fosse limitada, empobrecida; tenho bastante convicção disso. Se quando falaram ‘tira’, eu tivesse falado ‘amém, vou fazer isso’, talvez eu não teria sobrevivido nesse mundo. Teria perecido lá atrás”.* Realiza, portanto, uma associação direta entre a modificação com o processo transmutativo, compreendendo que lhe ofertaram uma base para construir uma experiência corporal, subjetiva e existencial diferenciada. A fronteira abjeta se

delineia não somente como uma zona de violentos processos de subjugação, mas de promoção de resistências, da costura artesanal de corpos conjuntamente a modos de subjetivação potentes (MIGNOLO, 2017; DONINI, 2019; BUTLER, 2019).

Para ela, as práticas de modificação também são tecnologias de gênero, estando a tatuagem vinculada ao universo masculino, enquanto os piercings ao feminino. A perfuração do corpo, por exemplo, inicialmente está associada às práticas dos povos originários enquanto ferramentas de constituição e reencenação de suas tradições e identidades coletivas (SOARES, 2015), o que constrói uma leitura inicial que a aproxima da marcação de não-humanidade por imposição da colonialidade (LUGONES, 2014). Todavia, o que se apresenta aqui é uma especificidade, de como a perfuração passa a compor um ideário generificado. Sáez e Carrascosa (2017) introduzem a ideia de que o corpo masculino deve encarnar uma não-penetrabilidade, enquanto o feminino deve ser penetrável, violável. Logo, creio que há uma evocação dupla presente, na qual a perfuração de locais não usuais resgata uma marcação de corpo desumanizado e, simultaneamente, denuncia a penetrabilidade desse corpo lido socialmente como de homem, tendo por resposta a violência patriarcal e LGBTfóbica que busca silenciar a evidência da artificialidade do gênero.

Ela comenta sobre como homens trans usualmente são bastante tatuados, interpretando tal fenômeno como uma produção da masculinidade. Por outro lado, a tatuagem não é tão presente em mulheres trans e travestis, e quando é são artes menores e mais delicadas. “*Olha a ideia binária e de manutenção de gênero aí*”. Evidencia-se, aqui, a relação das tatuagens com o maquinário de gênero (OSÓRIO, 2006) e estilização performativa do corpo (BUTLER, 2003), servindo de instrumentos de uma reprodução corporal massiva, pautada pela matriz heterossexual (BUTLER, 2019).

Dessa maneira: “*Quando eu assumi perfurar o meu corpo, eu assumi peitar esse sistema cisheteronormativo, do que pode um corpo e o que não pode*”. “*A galera não me ofendia na rua porque eu tinha um piercing no lábio. Mas o que significa você ter um piercing no lábio, na sobancelha?*”. As perfurações estariam, na modernidade, usualmente a serviço da construção da feminilidade, de um corpo violentável, o que minimante a marcava enquanto “*corpo-bicha*”, disparando uma resposta violenta do território. “*‘Ai, vou te bater porque você tem um piercing’*. Não! *Porque você ter um piercing significa que você é bicha e eu vou te bater por isso. É essa a lógica*”. Ao perturbar a inteligibilidade de um corpo tido como “de homem” e demarcar um traço de não-humanidade, o piercing ameaça a lógica binária, plantando sementes de uma crise representacional (COHEN, 2000).

Ainda no tópicos de perturbação das noções normativas de ser, faz apontamentos de uma identificação com o pós-humanismo (BRAIDOTTI, 2013): *“Já tive momentos de marcar mais essa ideia... E na realidade, eu me identifico muito com o ‘pós’, então, o pós-humanismo, o pós-humano. [...] Já pensei em marcar mais esse lugar, embora eu não fique falando tão frequentemente ‘ah, o pós-humanismo blábláblá’, mas a gente sabe que é a configuração do mundo como ele é que a gente precisa mudar, né, e aí mudar a configuração acaba sendo mudar a forma de ser. É isso, é construir algo outro. Mas no dia-a-dia eu não fico fazendo esse texto. Enfim, não é por esse caminho. Só que eu percebo que algumas pessoas, elas entram em choque, elas colidem porque o meu corpo, ele é inumanizado, ele entra nessa categoria de inumano e as pessoas, aquelas que são mais distantes das dissidências, elas têm essa noção. Quando eu chego num lugar pela primeira vez, o olhar é esse”*.

Seu corpo intensamente modificado e de gênero borrado parece gerar subversões cotidianas no seu transitar pelo espaço. Por ser tomado por inumano, ele causa um senso de estranhamento que pode oportunizar um efeito desnaturalizador e reflexivo. Visto que *“[...] nesses contatos as pessoas acabam se chocando com a ideia de ‘pera lá, o que que é ser humano?’ ‘O que é ser inumano?’ ‘O que eu considero, o que eu favoreço, o que eu acolho, quem eu não acolho?’”*.

Novamente, a figura monstruosa surge como aquilo que evidencia as limitações que a colonialidade impõe para algo ser considerado como uma existência humanizada, como uma forma de vida válida e viável, desnudando a produção mecânica da alteridade (GIL, 2000). À vista disso, parece que o corpo modificado pode desnaturalizar não somente a percepção de imutabilidade e rigidez do corpo, mas as construções identitárias centrais à lógica colonial (LUGONES, 2014).

Entretanto, a comunidade de modificações corporais não seria tão receptiva a diversidade de gênero e sexualidade quanto se pensa. Apresentando grande heterogeneidade, tem em um de seus extremos sujeitos que compartilham de ideologias fascistas e neonazistas, em seu meio diversos grupos mais ou menos acolhedores e abertos às pautas da diversidade, e no outro extremo pessoas LGBTQIA+. Logo, tal constatação se desdobra em alguns pontos. Primeiro que portar um corpo modificado não é sinônimo de uma desconstrução das lógicas normativas de modo geral. Em segundo lugar, poderia pensar, a partir da incidência perniciosa da LGBTfobia, que estamos diante do “turismo da alteridade” de Donini (2019). Conforme discuti na *albedo* e *citrinitas*, estou falando de sujeitos que tensionam sua centralidade nas hierarquias sociais ao estabelecer estéticas abjetas, porém buscando reter as dinâmicas de poder que sustentam sua posição dominante, articulada aos demais marcadores da diferença,

resultando em corpos modificados que não sofrerão de uma desumanização absoluta. A presença de um núcleo humano (entendendo-o como impregnado de regimes de verdades) na produção da monstruosidade (COURTINE, 2008), parece originar monstros “demasiadamente humanos”, surpreendentemente normativos.

Como exemplo, ela apresentou o caso de um homem modificado (com olho pigmentado, rosto tatuado e com implantes) que saiu candidato pelo PSL (partido conhecido por seu alto conservadorismo) nas últimas eleições, não para hackeá-lo, mas sim por estar em sintonia com o discurso reacionário. “*É um tiro no pé!*”. O seu relato deixa bastante claro que não é possível pressupor que as modificações ensejam a construção de uma identidade coletiva, para além das vivências das intervenções feitas e criação de estéticas singulares (BRAZ, 2006).

Para Mostra, a parcela cisheteronormativa da comunidade de modificações teria realizado contribuições menos qualitativas e mais limitadas, principalmente por coadunarem com discursos de ódio e desumanização das minorias de gênero e sexualidade. De modo que “[...] *quando a gente olha para os avanços, as pessoas que mais contribuíram para que a comunidade evoluísse e avançasse são LGBTQIA+, ou estão ligadas com outros movimentos (movimento das mulheres, feminista, negro, das pessoas com deficiência, com todas as dissidências)*”. Posso conjecturar que haveria uma dinâmica interseccional interna e complexa envolvendo os marcadores da diferença (BRAZ, 2006; AKOTIRENE, 2018), onde pessoas que mais se aproximam do modelo de humanidade (homem, branco, burguês, cisheterossexual), por mais que produzam tensionamentos, estão propícias a reificar os discursos hegemônicos, ainda estando muito capturadas. Por conseguinte, aquilo que numa visão imediata parece convergir para a alteridade emancipatória, revela-se o seu oposto (RODRIGUEZ e CARRETEIRO, 2014).

Osório (2006) diz que as práticas de modificação parecem estar proeminentemente dotadas de sentidos que as estabelecem como estratégias de resistência a partir do corpo, de reapropriação da realidade corporal, quando feitas por sujeitos subalternizados, cuja alteridade está dada de antemão (previamente à modificação), de modo que posso pensar na viabilidade dos efeitos transmutativos mais diretamente relacionada aos marcadores sociais da diferença. Contudo, a própria comunidade LGBTQIA+ também não está aberta aos corpos modificados, tanto que Mostra vem há alguns organizando blocos de *freaks* para caminhar junto na Parada do Orgulho, visando uma aproximação de pautas. “*E aí é um ponto de autocrítica para a comunidade LGBTQIA+ como um todo, porque quando eu percebo que os movimentos estão se articulando de uma forma não interseccional, fica algo bem umbiguista. Eu percebo que há normatividade no meio, e já aconteceram situações de apoio e reforço para a comunidade trans*

binária enquanto eu fiquei sozinha. ‘Ah, não essa pauta não nos diz respeito’. ‘Ah, mas isso me dá aflição’. Isso de ativistas importantes do movimento trans no Brasil.” Neste caso, o afastamento parece ser resultado de lógicas de assimilação, que veem nos corpos modificados um empecilho para a humanização das dissidências de gênero e sexualidade (MENDES, 2006). *“Os dois lados, um ignorando o outro, e aí, meu bem, chega esse momento em que a gente está com um fascista na cadeira de presidente e ambos os lados ficam fragilizados por não terem se unido. Dá tempo ainda”*.

Monstra também passou por um processo de amadurecimento na sua deformação em relação ao entendimento da modificação corporal como política, pois acreditava que a politicidade só poderia advir de um movimento social organizado. Hoje, compreende que é política como um todo, uma vez que é oriunda de povos não-brancos, não-ocidentais, de comunidades não-cisheterossexuais, acompanhadas de uma longa herança histórica. *“A porra é toda política! Inteira política. Sempre foi na realidade”*. Na live que fez antes de começarmos nosso encontro, estava conversando sobre como a Galeria Ouro Fino na Rua Augusta era um universo paralelo na década de 90. *“Por que não era antes? Porque era ditadura militar, né? O corpo era completamente controlado, então antes disso não havia possibilidade”*. O processo de redemocratização também daria maior acesso ao corpo e seus usos, e as técnicas de modificação corporal se apresentariam como tecnologias que precisam ser vigiadas e controladas pelo Estado.

Pergunto se ela faz distinção entre as práticas comuns e extremas de modificação corporal. *“Sim e não. Sim, porque cada técnica mais invasiva exige mais de mim, fisicamente, psicologicamente... A relação acaba sendo outra. Não, porque para quem vê de fora tudo é a mesma coisa, desse olhar que simplifica tudo”*. Ela reforça a noção de relatividade do radical (GALINDO, 2006), uma vez que ela própria não se vê exatamente dessa maneira – mesmo entendendo que há diferenças nas experiências suscitadas por essas técnicas –, mas quem não tem modificações ou tem somente o “básico” (tatuagens e piercings mais comuns) pode lê-la como extrema. Já o aspecto de indiferenciação por parte da comunidade externa, parece ser originário de um discurso generalista e reducionista de ordem normativa que objetiva reduzir a força dessas práticas (NASCIMENTO, 2015).

Nesse sentido, diz sentir falta de as pessoas perguntarem se ela está feliz com o seu corpo. Afirma sempre receber perguntas sobre a dor, sobre arrependimento, sobre exclusão, sempre negativizando os seus processos e encobrindo suas potências com um véu de silêncio. *“A qualidade de vida que se ganha, não é pouca coisa, é muito forte. É uma ruptura. Quem sabe algum dia as pessoas passem a olhar para essas experiências, inclusive para as mais*

radicais, com outro olhar”. Reflete que também já teve uma fase “*caga regra*”, onde descreditava técnicas que não entendia ou não via propósito, posteriormente percebendo que não era para fazer sentido, pois “[...] *algumas coisas simplesmente são*”. “*São processos. Cada pessoa cria sua narrativa, sentidos e dinâmicas*”. Os projetos corporais só precisariam se justificar para quem os realiza, sendo ferramentas de construção de experiências particulares.

Em sua trajetória, a radicalização do corpo foi levando-a para outros objetos de estudo, outras relações consigo mesma e formas alternativas de experienciar o mundo. “*Penso que se eu não tivesse tido essa radicalização no meio da modificação corporal, talvez a minha experiência nesse mundo fosse bem mais medíocre. Ela é medíocre, mas poderia ser bem mais. Passei por experiências minhas e com outras pessoas que puta que pariu! É de confiança, de intimidade, de entrega, de cuidado. A gente fala que a modificação corporal é um fim estético, mas esquece do processo de antes, durante e depois, e o quanto isso potencializa nossa experiência humana. Quando eu olho para o meu corpo, antes e agora, a relação é outra. Eu tinha uma relação nada saudável, de negação, de ódio ao corpo, de alienação do corpo. A modificação corporal vai me dando esse contato com o corpo que eu nunca pensei que fosse ter. [...] Minha língua bifurcada, os meus implantes, as modificações que já vieram e as que virão, são parte de um processo de autoconhecimento, de autocuidado, de cura, de destruição e reconstrução*”. A feitoria do seu corpo aparenta compor processos nos quais a subjetividade é tomada como uma construção provisória e contínua (GUATTARI e ROLNIK, 1996), de modo que estas técnicas atuam como práticas de autocuidado e autonomia de si, na tomada da vida enquanto “obra de arte” (FOUCAULT, 1985; FRANÇA, 2008).

Não haveria limites para o que uma técnica pode oferecer, seja ela mais comum ou extrema, a experiência estaria atrelada ao momento em que é feita e sua intencionalidade. Quando um movimento cessa ou se esgota é sempre temporário, podendo retornar em outro momento com outra configuração e sentidos. “*Durante os processos novas coisas me são trazidas e os limites vão sendo empurrados*”. Monstra relata sentir isso com as tatuagens e os piercings, acreditando ter explorado ao máximo o que eles poderiam lhe oferecer, apenas para depois redescobri-los como uma experiência inteiramente nova.

Assim, como afirma Braz (2006), as técnicas mais capturadas pelas lógicas de mercado ainda são capazes de ofertar elementos que auxiliam na radicalização do corpo e na promoção de novas sensibilidades. “*Por exemplo, a tatuagem que é algo bem básico, quando eu tatuei o rosto e a cabeça foi uma experiência muito radical, física, social, porque eu venho do tempo em que ela era bem mais marginalizada. Quando eu venho a fazer o meu rosto e cabeça, durante o processo foi muito intenso. Tipo, cara, eu tatuei o meu rosto, a minha testa, não dá*

mais para colocar um cachecol e ninguém mais ver. [...] Você está fazendo e entendendo o que está acontecendo: você está rasgando a porra do seu RG, não dá mais para retornar". Ao tatuar o rosto, estaria alterando a principal forma de identificação em nossa sociedade, a representação máxima do sujeito e sua identidade que permanece invariavelmente visível. A ideia de "rasgar" sugere a noção de rompimento do vínculo social, de quebra de um tabu, não havendo mais como mascarar a "mácula" do corpo. Existiria também uma força na visibilidade da modificação, uma potência diferenciada resultante da assunção da marca que não pode mais ser ocultada. Nas suas palavras: "A visibilidade, e eu gosto de falar assim porque o Shannon Larratt¹⁷ falava lá atrás de 'tatuagens visíveis', de modificações visíveis. Quando a gente olha para a história das modificações, houveram pessoas muito modificadas que escondiam tudo. Agora, a gente está colocando isso para fora, mostrando e peitando. Tinha o visível como um ponto e tinha o físico, porque é um outro rolê fisicamente falando, de dor e experiência. Eu achei em algum momento que a tatuagem tinha me dado tudo que eu queria, mas nessa jornada ela vem e me dá outras coisas".

Além das restrições sociais e simbólicas que são impostas sobre os corpos radicalmente modificados, as suas práticas não são tão acessíveis em termos de custo, elas fazem uso de materiais mais caros e técnicas mais especializadas, o que por si só parece limitar o acesso e favorecer a prevalência de classes sociais mais abastadas. "Eu que me entendo enquanto uma pessoa pobre que está neste lugar, nem a tatuagem é barata. O piercing de qualidade não é barato, e não estou falando de ouro e pedras, o nacional de qualidade não é quinze reais. Pode ser quinze? Pode, mas aí você assume riscos". Isto me ajuda a deduzir respostas ao questionamento anterior, sobre quem poderia fazer uso dessas técnicas, pois os economicamente privilegiados na sociedade brasileira são, historicamente, homens brancos, conectando-se também aos processos de embranquecimento da comunidade de modificações e da reprodução dos discursos dominantes em seu meio. Destarte, a herança da colonialidade se torna notória no número menor de mulheres, pessoas não-brancas e não-cisheterossexuais entre seus adeptos (QUIJANO, 2005, LUGONES, 2008).

Porém, existem dinâmicas internas na comunidade onde parcerias podem ser feitas, reduzindo as discrepâncias econômicas: "Há uma troca: eu entro com o meu corpo, você com o seu trabalho e daí construímos alguma coisa juntos". Já que as técnicas pouco usuais têm menor procura, muitos profissionais as fazem a preços muito inferiores como meio de divulgação ou possibilidade de adquirir experiência. Estes profissionais são forçados a terem a

¹⁷ Criador e editor do BMEzine, um dos maiores portais online sobre modificação corporal em nível mundial.

tatuagem e o piercing como fontes principais de sustento e renda fixa, realizando outros tipos de modificação paralelamente.

Monstra perdeu sua crença de que a modificação corporal (no geral) seria capaz de romper com a lógica capitalista ao perceber que seus profissionais fazem parte da classe trabalhadora, dependendo de sua popularidade e consumo. Entretanto, haveria um aspecto simultâneo ainda mais problemático, que é a lógica de apropriação e assimilacionismo. *“Você vai normatizando tudo para poder entrar na lógica do capital”*. De tal maneira que as modificações são capturadas para servirem aos discursos elitistas. *“Eu li uma publicação da Veronica Blades, que é um inglesa trans do meio de modificação, e ela fez um texto criticando a indústria do piercing, porque agora você vai num congresso e é uma competição para ver quem tem mais ouro e diamante no corpo. Qual o sentido dessa porra? É disso que estamos falando também. Enquanto classe trabalhadora, precisam ter dignidade e ganhar pelos serviços, mas o quanto desse serviço também não está inclinando para uma assimilação e um discurso elitista? Aí você pensa em melhorar as condições da classe trabalhadora explorando o povo das pedras, do ouro, que a gente sabe que é um sistema horrível. Vivemos num país muito desigual e aí a gente tem que falar que o piercer bom é o que tem as joias importadas de ouro e diamante? Pera lá!”*. Por isso, tem se colocado como uma voz destoante dentro da comunidade, alertando sobre os riscos do esvaziamento de sentido que estes processos podem resultar.

Quando se pretende ofertar serviços à classe dominante, não é qualquer pessoa que pode ocupar esse espaço, não é qualquer corpo que pode desempenhar esse papel. É um processo de mudança de perfil profissional que já vem sendo observado há alguns anos, onde cada vez mais há um caráter higienista e o alinhamento a um tipo de discurso médico-clínico (OSÓRIO, 2006). Fenômeno semelhante ao dos corpos modificados que ilustravam as revistas de moda da década de 1990 e 2000, que eram altamente higienizados para produzirem rentabilidade. O avanço desse movimento de assimilação muito provavelmente acirraria a disputa com o campo da medicina pelo monopólio das modificações, que passariam a ganhar outras funções.

Ela avalia que a tatuagem, o piercing e o microdermal (um tipo de piercing cuja técnica se assemelha aos implantes transdermais) já foram assimilados, não vendo isso ocorrer com os implantes subdermais. A bifurcação de língua e o *eyeball* podem ser os próximos alvos de capturas. *“Tem teorias aí de que algumas pessoas bem famosas do funk querem tatuar os olhos. Imagine o impacto cultural que isso tem...”*. Tece, então, um paralelo com o “boom” dos piercings de umbigo quando Carla Perez começou a usar: inicia-se um processo intenso de popularização e massificação mercadológica e midiática que esvazia a técnica de seus sentidos,

convertendo-a em mais um adereço estético em prol de um ideal corporal consumível e reproduzível, transformando-a em clichê (RAMALHO, 2015).

“Então, se a modificação corporal é para todo mundo? Ainda não. Ela pode ser? Pode ser para qualquer pessoa que queira. Eu espero que as pessoas entendam que ela é mais complexa e que traz benefícios que são pouco falados”. Mas para isso, seria necessário ir além dos discursos sobre embelezar/arruinar o corpo, da dor ou da ausência de sentido. Demanda-se romper com a superficialidade do olhar, fomentando novas sensibilidades e entender que são vias de conexão com o corpo, com a história da humanidade e promotoras de saúde.

Sua leitura é de que o que está em jogo é a disputa da narrativa sobre a produção dos corpos, por conta disso vai palestrar em qualquer lugar que a chamem, mesmo espaços mais elitistas, entendendo que é convidada justamente por apresentar algum nível de privilégio: *“[...] Mesmo que me entendam como uma pessoa trans, pansexual, periférica, blábláblá, eu sou branca e tenho olho um pouco claro. São marcadores que me abrem portas”*. Ela acredita que a visibilidade do seu trabalho também seria resultante da sua racialidade. *“Será que as pessoas parariam para me escutar, será que me convidariam para fazer fotos, para divulgar, para servir de modelo se eu não fosse branca? Acho que não, porque a gente quase não vê corpo preto nos portfólios, nas revistas”*.

Então, o que seria ter um corpo branco modificado? *“É, ao mesmo tempo, ter o privilégio e abrir mão dele. Por exemplo, vamos pensar nas pessoas não-brancas e na interação social dessa galera: quando elas vão no banco o que acontece? Os olhares da segurança...A entrada dessa pessoa é dificultada, ela é vigiada, a punição é certa e rápida. Desde que eu comecei o meu processo de modificação corporal essa é a minha história [risos]”*. Passa a descrever situações de constrangimento em bancos e supermercados, nas quais lhe é imputado um senso de suspeita, de transgressão ou ilegalidade somente por estar no espaço, algo muito semelhante com as vivências cotidianas de pessoas negras no Brasil. A dimensão racial promove um efeito de alteridade desumanizadora e, ao que parece, a experiência corporal produzida pelas práticas de *extreme body modification* tende a sofrer de efeito semelhante, de respostas violentas que servem para que esses corpos sejam expulsos para as fronteiras da sociabilidade (MOMBAÇA, 2017). Talvez isso ocorra como efeito da reminiscência estética dos corpos dos povos originários, de corpos que suscitam incivilidade, tribalidade, uma mutilação do corpo cristão, tornando-se grotesco e repulsivo (ABONIZIO e FONSECA, 2010).

Diante disso, constato que seu corpo efetua uma perturbação da inteligibilidade da branquitude, conforme idealizada pelo dispositivo da racialidade (CARNEIRO, 2005). Isto é, um sujeito que normalmente transitaria pelos espaços sem maior dificuldade, passando

incólume pelo aparato de repressão racial devido a sua cor e demais traços fenotípicos, começa a ser enquadrado como um elemento também suspeito. A atuação do dispositivo na manutenção da branquitude como ideal de humanidade passa a ser tensionada: se por um lado ainda é um corpo branco, por outro é marcado com traços de inumanidade que geram certa confusão operacional.

Monstra prosseguiu, fazendo uma comparação com um amigo que reside na mesma região, tem a mesma classe social e que apresenta uma corporalidade semelhante, mas com a diferença que ele é negro. *“A gente mora na mesma quebrada, há alguns metros de distância, e eu ando aqui e meu corpo sofre violência por ser um corpo esquisito, um corpo-bicha, um corpo que as pessoas não identificam e que acham ruim. No entanto, eu tenho a passabilidade pela polícia, ela não me para. Esse meu amigo, com a mesma configuração de corpo, é constantemente parado pela polícia no caminho para a minha casa. [...] Então, perceba, eu com todos os meus marcadores sociais e ele com os dele, a chance de ele morrer pelo Estado é muito maior que a minha”*. O corpo radicalmente modificado impõe muitas restrições no convívio social de quem o porta, todavia se ele ainda puder ser lido como branco, o marcador ainda atuará como codificador da experiência, mesmo que de maneira inconsistente. Conforme nos diz Saunders (2017), quanto mais branco for o corpo, maior será sua capacidade de redenção, a despeito das demais marcações que o componham. *“É um lugar muito tênue de articulação no mundo”*. Sua imagem monstruosa, sua existência fronteiriça, a transmutação de sua matéria, tudo isso parece não ser capaz de cessar permanentemente os efeitos da colonialidade. Por fim, constatou: *“monstra, porém privilegiada”*.

Recordou-se de uma convenção sobre tatuagem organizada por um amigo, onde todas as palestras e workshops eram ministrados por homens. Ao perceber isso, apontou para ele a absoluta ausência de mulheres. *“O privilégio é tanto em ter esse homem como universal, que faz tudo, sempre fez tudo, que você nem sente a falta de quem nunca esteve presente. Então, é isso, eu vou hackeando onde eu posso mesmo com as minhas limitações e espero que outras pessoas também venham somar, porque não dá para ficar pensando no individual”*.

Como seu discurso é pautado pela periferia, de ser uma existência periférica e que também vive na periferia territorial, a pauta étnico-racial lhe é cara, resultando em frustrações com o processo de assimilação da comunidade. A cooptação das modificações implica no seu embranquecimento (ainda maior) e elitização, caminhos contrários ao que chama de uma *“filosofia do esquisito”* e da própria história dessas práticas. Tendo consciência dos seus privilégios enquanto branca, faz uso das plataformas que lhe são dadas para trazer os sujeitos

que estão sendo excluídos do debate, buscando dar mais destaque à pauta racial e o combate ao racismo (CARNEIRO, 2005; DONINI, 2019).

Segundo ela, as pessoas não refletem sobre isso. Hoje em dia, estariam fazendo as modificações sem pensar na carga a elas amarrada. *“E se não param para pensar no próprio processo, imagine nas relações de racialidade. Tem gente que se incomoda quando isso é feito. Percebo que uma galera mais antiga (classe média, branca, cis-hétero, homem) não gosta, não participa, não apoia ou fomenta. Nada”*. O piercing e algumas modificações extremas, por advirem de um contexto contracultural, ainda retém um aspecto subversivo e reflexivo. *“Mas também quando a gente pega a chegada das modificações extremas no Brasil, quem estava fazendo era uma galera classe média, branca, cishétero”*. À vista disso, podemos constatar o atravessamento dos discursos dominantes e dinâmicas de poder no circuito composto por estes sujeitos, de maneira que ter um corpo modificado não representa uma absoluta libertação da norma, talvez apenas rupturas parciais como teria pensando Foucault (1979).

Apesar de tudo, Mostra tem perspectivas positivas: *“Eu percebo que há um movimento crescendo aí, mesmo pessoas que estavam inclinando para a normatividade começam a ligar a anteninha. Vamos ver. A minha expectativa é que daqui há dez anos essa comunidade seja outra. Espero estar viva para ver isso também. Nem que seja para falar ‘me fodi, errei’ [risos]”*.

Corpo de Nômade

Após o encontro com Mostra, pensei em aproveitar sua rede de contatos em São Paulo e pedi que recomendasse pessoas que trabalhassem com modificação corporal, fossem modificadas e que talvez tivessem interesse de participar da pesquisa. O pedido servia ao meu intento de suprir parcialmente a ausência da ida ao campo, onde originalmente pretendia conversar com a/o profissional do estúdio em que ficasse. Dialogar com alguém que realiza modificações me apresentaria uma outra perspectiva, além de informações valiosas como dados sobre a clientela, valores e demais aspectos técnicos. Foi dessa maneira que consegui o contato de *Nômade*. Expliquei do que se tratava a pesquisa e ela se disponibilizou a participar, só seria necessário aguardar um pouco para agendarmos, pois estava na Bahia passando uma estadia em um estúdio local. Duas semanas depois do contato inicial, marcamos de nos encontrar numa terça-feira de novembro.

Nômade é uma mulher cis, lésbica, compreende-se como de classe baixa e “não branca”. Sua racialidade foi um elemento importantíssimo em nossa conversa. Ela não se identifica enquanto branca, mas a questão racial é algo bastante nebuloso: “[...] *porque na minha certidão de nascimento eu sou registrada como uma pessoa branca, mas eu não venho de uma família branca, sabe? Eu não sou branca*”. Ademais, tem 28 anos, sendo *body piercer* há onze, é umbandista e está em processo de divórcio, morando atualmente com um amigo na Vila Mariana, São Paulo.

Possui várias modificações, tendo a língua bifurcada, uma escarificação na testa, tatuagens (faciais e no restante do corpo; “[...] *já devo estar com uns 80% tatuado*”), *coinslots* (modificação que envolve a remoção de parte da cartilagem das orelhas, deixando um formato semelhante aos buracos de inserção de moedas ou fichas – vide o nome “*coinslot*” –, onde são colocadas joias), tem as orelhas e umbigo alargados, além de diversos piercings. “*Só isso*”.

Ao iniciarmos, ela estava em seu quarto e aparentava estar um pouco acanhada, mas se mostrava disposta a conversar e, ao longo do encontro, passou a ficar menos inibida. De praxe, expliquei como se daria nossa conversa (que teve duração de quase duas horas e meia), fazendo a leitura integral do TCLE. Pactuadas as condições, pedi em seguida que me contasse sua história da maneira que desejasse. Ela ficou pensativa por alguns instantes e passou a falar sobre sua família, contando que foi criada somente por sua mãe, que conciliava seus cuidados com o trabalho, tendo ainda mais dois irmãos (uma irmã de 23 anos e um irmão de 18). Depois fica novamente pensativa e diz que acha melhor começar pela sua história com a modificação corporal. Não interrompo e a deixo livre para falar, decisão que creio ter sido acertada, mas que só faria sentido muito mais adiante no nosso encontro. Ao começar, segue ininterruptamente

por mais de uma hora, relatando extensamente e com detalhes sua trajetória profissional. Conforme ela prosseguia falando, senti-me receoso de que o aspecto dialógico poderia estar sendo perdido, apesar de entender o grande valor do silêncio. Ao mesmo tempo, pensava na importância da minha escuta e de que, de alguma maneira, estava sendo construído um espaço imersivo, que a deixava confortável para falar abertamente (PERAZZO, 2015). Me veio em mente que talvez ela nunca tivesse tido a possibilidade de narrar sua história com tanta profundidade, adentrando em tópicos sensíveis sobre os quais discorreu com muita franqueza. Isto também me remeteu a qualidade da escuta como criadora de vias que rompem a lógica normativa do silêncio, sistematicamente aplicada aos sujeitos subalternizados (NEVES, 2013; CASTRO e MAYORGA, 2019).

Nômade me contou que seu interesse pelos piercings surgiu na adolescência: *“Eu comecei a trabalhar com 15 anos, comecei a perfurar muito nova. Na verdade, começou como uma curiosidade: na época eu tinha um namoradinho que tinha algumas perfurações no rosto e aquilo me intrigava, eu queria entender o porquê aquilo curava. Daí eu comecei a gostar de piercing, comecei a me furar, comecei a furar amigos. Uma loucura. Eu tinha um cateter e furava todo mundo, era uma coisa muito doida. E aí fui me interessando por perfuração cada vez mais. Nessa época, eu iria fazer 16 anos e menor de idade não podia trabalhar em estúdio, então eu furava em casa mesmo. Minha mãe ficava muito brava de início, depois ela começou a apoiar”*.

Com 17 anos começou a trabalhar em um *call center* do Itaú, e com 18 anos se matriculou em uma faculdade de fotografia, na UFMU (Centro Universitário das Faculdades Metropolitanas Unidas) da Vila Mariana. *“[...] Sempre gostei muito de fotografar, mas nunca tive nenhum incentivo, sabe? Mas falei: ‘Ah, vou me jogar. Se não for o que eu quero vou tentar qualquer outra coisa’”*. *“Eu nasci em Mauá, morava lá na época e minha mãe ainda mora lá. Então, todo dia eu fazia esse trâmite, saía de Mauá, ia para a faculdade na Vila Mariana, saía meio-dia da Vila Mariana e ia para a São Judas, que era caminho contrário. Aí eu entrava no trabalho 14h, saía 20h, voltava para Mauá umas 23h30 e daí começava tudo de novo. Eu aguentei essa rotina por um ano e meio”*.

Seu curso acabou sendo cancelado devido a muitas desistências, mas para continuar estudando se inscreveu num curso de tecnólogo do SENAC, no qual conseguiu uma bolsa de estudos. Foi lá que a sua paixão pela fotografia aflorou de vez. Comprou uma máquina e a parcelou em quantas vezes conseguiu para iniciar sua jornada na área. Concomitantemente, ainda trabalhava no *call center*, que *“[...] é aquela coisa que todo mundo sabe, que é coisa de doido, que faz todo mundo pirar. Eu já estava num momento muito estressante, de estar entre*

continuar no Itaú e terminar o curso ou sair do trabalho e trancar o curso". Nesse período, foi convidada para ser assistente de uma professora que atuava como fotógrafa da revista Caras. *"Aí comecei a fazer muitos trabalhos com ela, ir em eventos, fazíamos capa de revista; eu auxiliando-a e crescendo no mundo da fotografia"*. Decidiu, então, abandonar o *call center* e passou a se sustentar somente com a fotografia. Como naquela época namorava uma estudante de moda, começou a fotografar muitos TCCs e atuar mais diretamente nesse campo.

"[...] Comecei a me manter só com fotografia. Ao mesmo tempo que eu acreditava, não acreditava. Falava que daria ruim, que eu teria que trancar o curso. No fim, consegui me manter até terminar. Continuei como assistente dessa minha professora que me ajudou muito. Até hoje mantemos contato. Então, entrei de vez na fotografia de moda". Enquanto isso, continuava a perfurar, mas só em casa. *"Perfurava um amigo ou outro, às vezes um amigo indicava outro, família, minhas primas. Sempre perfurando, mas não conseguia parar o que estava fazendo e ir trabalhar em um estúdio"*.

Após o fim do curso, seguiu atuando na fotografia, mas deixou o término do seu relacionamento afetar seu trabalho, uma vez que sua ex era muito presente no meio. Saindo do mundo da moda, passou a buscar emprego em estúdios de fotografia. *"Consegui um trabalho em Mauá num estúdio fotográfico que fazia só casamentos. Só que eu não gostava de fazer o casamento em si, gostava de acompanhar a noiva. Fazia todo o acompanhamento da noiva, o dia do casamento e tal. Comecei a fazer o trash the dress, que são ensaios antes do casamento na praia. Comecei a viajar muito"*. Entretanto, era muito mal paga, às vezes recebia pouco mais de 1% do valor total do serviço, o que a fez decidir sair e apostar em um negócio próprio junto de alguns amigos. Munida da experiência prévia de atuação com casamentos, passa um ano e meio trabalhando com isso e se aprimorando. Com esse novo empreendimento conseguiu comprar uma moto, ajudar sua mãe financeiramente, fazer cursos, até que se cansou de casamentos, passando a fotografar objetos em estúdio fechado.

Paulatinamente, voltou a se dedicar ao piercing. Uma amiga que era dona de um estúdio a convidou para trabalhar lá, mas Nômade tinha muito receio devido à instabilidade que um estúdio proporciona, além de ter que voltar a ser funcionária de alguém após já ter tido experiência como profissional autônoma. *"Ela estava grávida na época, daí decidi ir por conta disso, por ela não estar dando conta. Fui trabalhar com ela e ganhava muito pouco para perfurar, porque uma perfuração em Mauá custava R\$25 e eu ganhava R\$5 por perfuração. Para ganhar R\$50 eu tinha que furar 10 pessoas, era uma coisa bem tensa"*. O estúdio ainda tinha uma estrutura pouco propícia. Ela precisava trabalhar com mais 4 tatuadores na mesma sala (inclusive, aprendeu a tatuar neste estúdio), com pouca ventilação, não havendo sala

privada, o que a impedia de realizar perfurações em genitais e de mamilo. Essa experiência negativa acabou definindo por muito tempo a ideia que tinha do que era e de como funcionava um estúdio. Porém, entendia que para construir uma carreira no piercing precisava ter mais vivência, mais tempo de prática, propósitos aos quais o local atendia. *“Só que eu ainda só furava, não entendia o que eu fazia. E graças a Deus eu nunca tive nenhum problema, nunca matei ninguém”*.

Por fim, decidiu sair do estúdio mesmo sem ter outro emprego. Ela estava morando com a ex-esposa, Cobre¹⁸, e precisava arranjar trabalho rápido para ajudar com as contas. Pouco tempo depois, recebeu um convite de uma amiga que era gerente da Chilli Beans para ir trabalhar com ela. Neste emprego, aprendeu o quão pesado e exaustivo é o ambiente laboral de shoppings, permanecendo por 8 meses na loja. Enquanto ainda estava nele, um amigo com quem já havia trabalhado (chamado Ferro) abriu um estúdio em Santo André e sempre que passava pela loja a convidava para ir conhecer e trabalhar lá. *“E eu sempre corria, sempre pensava: ‘Ah, não quero mudar para essa vida do piercing, não. Vou continuar furando assim, no aleatório’. Um dia eu estava muito encasquetada com a loja, a gente trabalhava 12h e ganhava muito mal, enfim, eu estava muito brava e ele passou na loja nesse dia e me chamou para almoçar. Fui almoçar com ele e ele falou: ‘mano, vai conhecer a loja, vamos marcar para você ir lá’, falei ‘tá bom’. Fui lá e era muito diferente de tudo que eu tinha passado no outro estúdio”*.

Ferro propôs a Nômade que lá ela teria uma sala própria, podendo atender quem quisesse e cobrar o quanto quisesse, pedindo apenas uma porcentagem de 20% dos seus lucros. Ela pensou inicialmente que era algum tipo de pegadinha pelas condições serem extremamente ideais. Pediu a ele um tempo para pensar, mas coincidentemente foi demitida no dia seguinte. Sem outras alternativas, decidiu ir. Em sua primeira semana lá lucrou mais que o seu salário mensal na Chilli Beans. *“Pensei que isso deveria ser um sinal”*. *“Na segunda semana que eu trabalhei lá, também tirei a maior grana. Lá eu já conseguia cobrar R\$50 para fazer um piercing com joia de aço, daí percebi que dava para me manter trabalhando. Lá foi onde eu realmente comecei a crescer. Eu tive toda a liberdade para trabalhar do jeito que eu queria.”* Acabou ficando raízes no Segundo Estúdio¹⁹ por 3 anos.

Aprofundando-se cada vez mais no seu ofício, passou a estudar sozinha. *“[...] Eu pesquisava nos sites gringos porque temos muito pouca referência aqui no Brasil, infelizmente. Por isso, comecei a seguir alguns profissionais de fora, a mandar mensagem, comecei a*

¹⁸ Os nomes de pessoas próximas a ela foram todos alterados.

¹⁹ Os estúdios pelos quais passou foram nomeados a partir da ordem em que aparecem na narrativa.

pesquisar e estudar. Fui mudando meu trabalho, mudando o material, parando de trabalhar com aço e começando a usar titânio, tendo menos retorno de clientes com problema. Enfim, fui começando a entender a parada”. Também passou a buscar *workshops* para seguir se instrumentalizando quanto às diferentes técnicas de perfuração, até que conheceu Cobalto em um deles. De acordo com ela, ele é um dos maiores *piercers* brasileiros, um dos pioneiros da área com mais de duas décadas de atuação. Eles se adicionaram nas redes sociais e ele lhe mandou uma mensagem elogiando seu trabalho. *“Aí coleí na dele, todo workshop que ele fazia eu juntava uma grana e ia”.*

Na Tattoo Week de 2015 aconteceu um workshop do GEP (Grupo de Estudos de Piercing) e Nômade queria muito ir, mas não tinha como pagar de imediato o valor e também não tinha cartão de crédito. Decidiu enviar uma mensagem para Cobalto, que estava na organização, explicando a sua situação. Ele acabou permitindo que ela participasse e o pagasse em parcelas, de modo que conseguiu ir. *“[...] Meu mundo fez ‘puff’. [...] Lá eu fui entender que o mundo do piercing é muito grande. Eu achava que o piercing era só isso que eu vivia [...]”.* Compreendendo que a perfuração era algo muito mais complexo e que se desdobrava em outros campos de estudo, iniciou uma busca por cursos de primeiros-socorros, sobre a fisiologia da pele, cursos gratuitos ou quaisquer outros que agregassem na sua prática. Sua busca por saberes complementares é bastante congruente com as demandas desse campo profissional que, além de exigir uma expertise técnica, demanda conhecimentos de múltiplas áreas que vão da joalheria a biomedicina (BRAZ, 2006).

Além disso, passou a construir uma identidade profissional singular enquanto *piercer*, incorporando a ela sua experiência como fotógrafa. *“[...] O que se destaca no meu trabalho é trazer a fotografia, que foi tudo que estudei lá atrás. Então, hoje, eu não fotografo mais para fora, só para mim e meu trabalho, mas trouxe isso comigo e continuo estudando fotografia. Eu quero, daqui algum tempo, fazer uma pós em fotografia por gostar muito de ensinar”.* No GEP de 2015 aconteceu um concurso de fotos de perfurações. Nômade, tendo sido incentivada por Cobalto a concorrer, expôs seu trabalho passando a ser seguida nas redes sociais por diversos profissionais. A essa altura, seus amigos e amigas já brincavam que ela havia se tornado uma pupila de Cobalto.

Algum tempo depois, estava cansada do Segundo Estúdio. Ferro já havia saído da gestão, tendo ficado somente seu sócio, com quem ela não se dava bem por achar seu modo de trabalho antiético. Não tarda em levantar acampamento e partir em busca de outro território. *“Quando eu decidi sair não tinha nem lugar para trabalhar, eu só estava muito cansada daquilo, sabe? E uma amiga minha tinha uma salinha de estética, era num prédiozinho perto*

do Segundo Estúdio, aí ela falou para eu ir trabalhar na salinha vazia que ela tinha, que era uma salinha de estética toda branquinha, toda perfeita e eu podia ir atender lá”. “Daí fui muito desesperançosa, achando que ninguém ia querer fazer comigo, que eu iria falir de novo. Sempre pensando no ruim, essa sou eu [risos]”. Ficou na salinha por três meses, tendo sido uma das melhores experiências que teve, pois boa parte da sua antiga clientela a seguiu, conseguindo também construir uma nova. “Nessa época eu já cobrava, no mínimo, R\$120 numa perfuração com joia de titânio. Então, eu saí daquele estúdio que cobrava R\$25 para ir trabalhar sozinha e cobrar R\$120, e eu tinha clientes”.

Pérola, outro amigo, a chamou para ir trabalhar na Rua Augusta com o argumento de que lá ficaria mais conhecida. “Tipo, eu tinha essa vontade de ir para o centro, mas não tinha uma sede tão grande, porque via que mesmo aos pouquinhos eu estava caminhando onde estava”. Decidiu se juntar ao estúdio em que ele trabalhava (o Terceiro Estúdio), mas manteve a salinha como uma garantia para caso algo desse errado. Passou dois meses trabalhando muito lá até que o estúdio fechou, pois o dono era “[...] um filhinho de papai, um playboy que tinha um estúdio só por não ter mais o que fazer. Não tinha alvará, e nessa época a vigilância estava a milhão, indo para cima de estúdios que não tivessem”. Pérola ligou para ela um dia e avisou que estava na delegacia por conta da vigilância sanitária, por ele estar com joias estrangeiras sem nota fiscal, e que ela também corria risco de perder tudo e ser processada. “‘O quê?’. Eu já não estava muito feliz com as atitudes do dono, daí peguei todas as minhas coisas, minhas joias, equipamentos e fui embora”. Esta passagem dialoga fortemente com a afirmação de França (2008), de que deixar a marginalidade demandou que as modificações corporais passassem por processos de institucionalização, ganhando legislações próprias sobre o funcionamento e regulação do seu lócus e práxis (idade mínima, materiais que podem ser utilizados, medidas sanitárias, etc.). Além disso, a criação dos sindicatos da área serviu para padronizar essas técnicas com princípios médico-biológicos. Todavia, para Galindo (2006), somente a tatuagem e o piercing passaram a compor amplamente dispositivos de segurança da vida e a se alinharem com as premissas de saúde pública, algo que não pode ser dito das modificações pouco usuais, pois ainda estão muito estigmatizadas pelos riscos que oferecem e por sua suposta associação com transtornos mentais.

Logo após sua saída, Cobalto a convidou para trabalhar na loja que estava abrindo (o Quarto Estúdio). “O cara me chamando para ir trabalhar com ele. Falei: ‘Lógico que eu vou!’”. “E ele me disse: ‘Olha, eu não posso te garantir nada porque não sei como vai ser, é o que eu te falei, se a coisa ficar muito feia e não tivermos clientes posso te ajudar com uma verba de custo para pagar a sua passagem’. Eu não tinha nada a perder, tinha saído do outro

estúdio, tinha minha salinha, mas ela ficou mais fraca por eu estar em outros lugares". Lá, seu trabalho toma uma proporção que para ela é indescritível. Começou a se inserir no meio profissional, a frequentar eventos sem pagar (por estar acompanhada de Cobalto), a trabalhar nestes eventos, a conhecer e atuar com profissionais importantes de fora do país. Trabalhou com Luis Garcia, “[...] *que é tipo um deus do piercing, ele trabalha com piercing tem mais ou menos uns 30 anos*”, com Gladix, com Sala, com Tinalt. “*E todas essas pessoas já me conheciam antes de chegar no Brasil, então, às vezes eu ia auxiliar em eventos e as pessoas me chamavam pelo nome*”. Conseguiu criar uma rede de amizade com essas pessoas e a transitar pelos seus espaços de formação. “*Colei com eles porque sempre fui uma pessoa que nunca gostou de ficar no mesmo lugar, então comecei a estudar e trabalhar muito*”. Também comentou que essa rede de contatos permitiu que adquirisse trabalhos de muitos profissionais de renome. “*Tenho muitos trabalhos no meu corpo das pessoas de fora, trabalhos do Luís Garcia, do André Fernandes, do Shiva que é um gringo da Índia e que faz escarificação – ele que escarificou a minha testa. Então, tenho trabalhos que muita gente talvez quisesse ter e não conseguiria com a facilidade que eu tive por estar envolvida*”.

Passou a fazer palestras com Cobalto para *body piercers* sobre a importância da fotografia, palestrou na Tattoo Week, fez alguns workshops e, agora, pretende seguir palestrando sozinha, reforçando mais uma vez o quanto gosta de ensinar. Diz não ter dimensão do tamanho do seu trabalho, sempre se surpreendendo com o seu reconhecimento. Resgatou a memória de quando foi a Salvador pela primeira vez para tirar férias. Sua ex a aconselhou divulgar que estaria lá, caso alguém quisesse perfurar, visto que uma amiga tatuadora cederia um espaço se houvesse demanda. “*Pensei: ‘Até parece que alguém em Salvador me conhece...’*. Foi louco, eu fiquei 10 dias e trabalhei 8. Eu tive que pegar os dois últimos dias e fechar, senão não daria para aproveitar”. Nos dias que antecederam nosso encontro, em que estava lá novamente, foi a mesma coisa. “[...] *Eu fiz muitos trabalhos legais, fiz bifurcação, uns trabalhos que eu achei que nunca iriam sair em Salvador. Toda vez que eu viajo e divulgo sempre tenho um público legal. Daí me cobraram, já que eu estava em Salvador, por que não fazer um workshop? Lá fui eu para os estúdios de algumas amigas e fiquei uma semana treinando-as, até que conseguiram fazer uma reconstrução de lóbulo*”.

Após 2 anos e 8 meses, deixou a loja de Cobalto, tendo aprendido muito lá e nos eventos que participou. “*Quando saí de lá também não tinha para onde ir e pensei: ‘Puts, tudo de novo, vou começar tudo de novo’*. Cogitei dar um tempo do piercing, estava meio bolada, não estava mais feliz trabalhando lá por conta de algumas situações. Pensei em dar um tempo, não sabia de quanto, mas queria dar um tempo.”. Turmalina, amigo com quem morava no momento da

entrevista, não queria permitir que ela parasse de perfurar. Naquela época, o seu quarto – no qual estava durante nossa conversa – era a sala que Turmalina usava para fazer trabalhos mais invasivos de modificação (bifurcação, reconstrução de lóbulo, etc.) por não poder fazê-los no estúdio em que trabalhava. Ele ofereceu a sala para que ela pudesse continuar atendendo até encontrar um novo estúdio ou decidir abrir uma loja própria.

Entretanto, Nômade se sentia muito decepcionada e sem vontade de continuar. Cobre também a incentivava: *"Olha seu trabalho, velho, você é uma mina lésbica no meio de tudo isso que está rolando. Você está tendo reconhecimento, não pode parar agora"*. Decidiu continuar. *"Na primeira semana, eu atendi umas 10 pessoas e uma delas era um amigo blogueiro super conhecido, o cara tem uns 200 mil seguidores no Instagram, e ele começou a divulgar meu trampo. Aí comecei a fazer muita perfuração legal dentro dessa salinha, aí eu pensei 'meu, acho que não vou parar, não'"*. Lentamente, conseguiu angariar uma boa clientela novamente.

Nesse período, Turmalina estava indo ao Quinto Estúdio, um estúdio novo, localizado na Santa Cecília. Ele iria começar a perfurar lá e a convidou para ir junto. Ela aceita, ainda atuando nele no momento em que conversamos. *"Começamos a atender bastante. Eu e Turmalina começamos a atender com hora marcada. Agora, eu só trabalho com hora marcada. Quando estava no Quarto Estúdio eram clientes de rua, que chegavam e furavam, hoje só com hora marcada"*. Ela se recordou de dias em que chegou a perfurar 37 pessoas, de como os sábados eram terríveis, que não conseguia descansar ou ter folgas. Por sua vez, no novo estúdio tem uma taxa de 20% sobre seus lucros que, de acordo com ela, segue sendo algo raro, pois a maioria dos estúdios cobra no mínimo 30-40%, podendo ser até mais. Lá, tem uma sala fixa que divide com Turmalina, intercalando horários para não bater as agendas. *"É um estúdio que tem mais mulheres que homens: quando começamos tinham 8 tatuadoras e 3 tatuadores, depois da pandemia teve algumas desistências, algumas pessoas mudaram, agora deve ter umas 4 tatuadoras e 3 tatuadores [...]. Lá é o lugar mais tranquilo de atender que eu já passei. Eu chamo até de qualidade de vida, porque consigo me dar uma folga, consigo viajar – fiquei 14 dias fora –, consigo respirar e me programar, me programar para fazer terapia. Eu não conseguia nem fazer terapia quando trabalhava na outra loja, então ficava uma pilha de nervos"*.

Atualmente, seus planos são abrir sua própria sala e trabalhar somente para si, com hora marcada para seguir desenvolvendo workshops e atividades paralelas. Como agora ela já tem tudo comprado (maca, autoclave) consegue começar onde quiser. Ademais, o conceito do seu trabalho tem passado por alterações, dando maior ênfase nas modificações pouco usuais.

“Comecei no piercing e hoje eu modifico muito. Faço bifurcação de língua, faço coinslot que é uma abertura na orelha para colocar argola, faço reconstrução de lóbulo (tanto de alargador quanto de brinco), eu removo marcas de perfuração. Faço coisas mais extremas. Ainda não faço implantes. Ainda... Mas já fiz escarificações. Escarificação fiz duas e dei uma pausa; é uma coisa que tem que ter muito estudo e se eu fizer agora vou atropelar outras coisas que estou estudando, como a bifurcação, por exemplo”.

Vale lembrar que há uma divisão entre profissionais que trabalham apenas com modificações mais habituais e aquelas/aqueles que trabalham com as pouco usuais/extremas, sendo o segundo grupo muito menor em termos numéricos (BRAZ, 2006). Usualmente, pessoas que trabalham com técnicas mais invasivas começam sua trajetória profissional com as mais habituais, tendo nelas sua principal fonte de renda. Conforme se adquire mais experiência e conhecimentos na área (somados aos saberes interdisciplinares que agregam), pode acontecer uma transição na qual se expande o portfólio de técnicas com a qual se performa. Logo, há um forte teor pedagógico e formativo no desenvolvimento de profissionais do campo, que passam a estarem aptos/aptas a intervir com maior versatilidade sobre os corpos.

Nesse sentido, perguntei a ela o que entende como modificação corporal. *“Tudo [risos]. [...] Você saiu da barriga sem nada e tudo que você começa a aderir é uma modificação para mim”.* Nisso, engloba procedimentos estéticos, cortes de cabelo, pintar as unhas, etc. *“Acho muita hipocrisia quando tem uma cliente que tem silicone, tem um monte de coisa e fala ‘nossa, não acredito que você tem a língua cortada, que horror!’. Fico pensando que é tão mais invasivo colocar um silicone [risos]. [...] E eu pensando que quando eu cortei a minha língua eu só fiquei uns dias sem falar, sem comer direito e fiquei de boa depois. As pessoas não param para pensar que tudo é modificação corporal”.* Sua compreensão está em sintonia com Kemp (2005) e Soares (2015), compreendendo que toda intervenção realizada na dimensão corpórea é parte das dinâmicas socioculturais, de modo que as diferenças entre as modificações *mainstream* e demais modalidades são majoritariamente discursivas, refletindo nas suas dimensões de estigmatização e aceitabilidade.

Sobre seus processos de aproximação com essas práticas, acredita que o ponto de partida também foi o namorado, uma vez que ele já tinha tatuagens e piercings quando o conheceu. Após o contato com ele, passou a alargar as orelhas e a querer uma tatuagem, sendo proibida pela mãe por ser menor de idade, até que a convenceu – voltando à questão etária e legal, menores de idade podem fazer tatuagens e piercings desde que com o acompanhamento e permissão da pessoa responsável. Ela permitiu que fizesse *“uma pequenininha”*. Acabou fazendo duas pimentas (*“que não existem mais”*) nos ombros. *“Passaram dois meses, eu queria*

fazer uma grande. ‘Minha mãe não vai deixar, então vou fazer escondido, foda-se’. Fiz uma caveira mexicana enorme nas costas, enorme! Tenho ela até hoje. Escondi da minha mãe por uns 6 meses, até que um dia, enquanto eu lavava o quintal com ela, fui abaixar e ela viu. Nossa, foi foda, foi foda... Aí eu escutei, ela queria que eu fosse embora de casa e foi aí que eu fui começar a trabalhar porque minha mãe não aceitava e eu gosto. Nessa época, eu tinha quase 50mm nas orelhas, uns alargadores bem grandes que minha mãe odiava com todas as forças. Foi quando fui trabalhar. No primeiro salário, a primeira coisa que pensei foi: ‘Vou fazer uma tatuagem nova’”. Foi no estúdio de um amigo e faz uma âncora na perna. Com 19 anos já tinha “fechado” as canelas, mas ainda tinha reservas quanto a tatuar os braços por acreditar que não conseguiria emprego. Assim, seguiu tatuando as pernas, coxas e costas.

Somente no Segundo Estúdio começou a fechar os braços. *“E cada estúdio que fui passando, fui fazendo um trampo. Aí eu entendi que queria ser muito tatuada. [...] Cada amigo que eu conhecia fazia uma tattoo. Gosto muito disso, de ter trabalhos de várias pessoas. Cada tatuagem acaba sendo uma história”*. Cada nova marca em seu corpo a transporta para um recorte de sua vida, recuperando memórias de como se sentia, como estavam as coisas naquele momento. Tem muitas obras de amigos, amigas, ex-namoradas, sendo modificações das quais não se arrepende pelo forte teor afetivo do processo. A relação que atribui com suas modificações parece estar vinculada à ideia de corporificação da experiência. Conforme Rodriguez e Carreteiro (2014), a marcação pode servir à garantia da materialização da memória e elaboração do que foi vivido, fazendo frente à lógica contemporânea de desagregação e efemeridade dos processos que compõem a história de vida. Ao recuperar o vivido, evidencia-se a realidade do passado e se vislumbram aberturas para o futuro, (re)territorializando o corpo e a identidade.

Quanto a sua relação com a modificação e as memórias, sente que isso é ainda mais forte com os piercings. Recordou-se do caso de Topázio, que era um *body piercer* e grande amigo seu que faleceu. *“Ele foi atropelado e faleceu uma semana depois de eu fazer um trabalho nele, que foi um big conch que me infernizou para fazer. Eu não fazia e ele me incentivou, foi o primeiro que fiz. Pedi um mês para eu estudar a perfuração, fiz nele e depois de uma semana ele faleceu. Fiquei pensando muito tempo sobre o quão mal eu teria ficado se não tivesse feito. Ele ia me perfurar e não deu tempo... E tatuei ele em mim”*.

A dimensão altamente subjetiva, afetiva e simbólica da alquimia corporal me chama atenção para a função da/do profissional que, para além de performar uma ação colaborativa que demanda implicação da pessoa que passa pelos procedimentos, estabelecem-se como:

Xamãs, terapeutas, trabalhadores da invenção de um corpo-adorno, para além dos instintos, podemos pensá-los como clínicos do/no contemporâneo se entendemos a clínica como uma tecnologia da subjetividade inventando novas formas de reordenar a existência. Uma clínica comprometida a remexer nas formas de estar no mundo, fazendo-as sempre potencializadoras da vida, produtoras de uma nova saúde (FRANÇA, 2008, p. 68).

Poderia dizer, então, de uma “clínica do corpo”, noção altamente sinérgica com a ideia de transmutação corporal que tenho manufaturado até aqui. A pessoa que opera a intervenção rompe com o aspecto alienado da matéria, oportunizando que a *nigredo* tenha início. Romper a barreira da carne seria o mesmo que romper com a estabilidade subjetiva, abrindo-a a fluxos imprevisíveis de criação. São, portanto, processualidade nas quais se entalham corpo e subjetividade de uma só vez.

Seguindo com seu relato, ela comenta que começou a “[...] *cobrir uns tramos de preto na coxa; tatuei a cara, porque quando eu fiz a primeira no rosto, essa pequena aqui, a minha mãe pediu pelo amor de Deus para eu não começar a tatuar a cara. Falei que seria só essa, deu três meses eu fiz outra. Pensei: ‘Que saber, não vou ficar prometendo coisas que não vou cumprir’*”. As reclamações de sua mãe passaram a incomodá-la, decidindo lhe dar um ultimato. “*Ó, mãe, vou tatuar a minha cara e a senhora vai ter que lidar com isso; eu já não moro mais com você. Você aceita como eu sou?’*. *Aí ela ‘beleza, só não pinta o olho de preto, é a única coisa que eu te peço’*. *Trato fechado*”. Mais uma vez, o rosto segue sendo um local de tensão, uma zona-tabu que não pode ser alterada (ABONIZIO e FONSECA, 2010). Sobre isso, Caroni e Grossman (2012) afirmam que na modernidade o rosto é a principal forma de identificação, tendo sido privilegiado como local onde se pode avaliar a beleza ou ruína de um corpo e, conseqüentemente, o seu próprio status de humanidade. Não seria o ato de tatuar/modificar a face em si que promoveria tamanha comoção, mas o senso de perturbação da normalidade (THOMAS, 2012). Isto é facilmente perceptível ao se fazer uma comparação com a infinidade de procedimentos e cirurgias plásticas que podem ser realizados para deixar o rosto mais próximo dos valores estéticos dominantes. A caracterização das modificações faciais como desviantes diz da ruptura com as representações binárias de homem-mulher e, por consequência, com a de humano, ou seja, de uma não inteligibilidade entre a aparência e ideal de gênero. Por isso o desespero de sua mãe, porque Nômade desafia seu status no tecido social não somente enquanto mulher, mas como sujeito.

Em determinada altura da nossa conversa, relatou a experiência da escarificação com Shiva, que teria sido um verdadeiro ritual. O procedimento foi feito na penumbra, com um mantra tocando ao fundo e o cheiro pungente de incensos. “*É uma parada muito foda, você sai*

do corpo, é um procedimento surreal". Shiva rezava enquanto cortava sua pele, criando uma experiência que Nômade acredita que, caso não tivesse sido anestesiada, ainda assim não teria sentido nada, como se estivesse em um transe profundo. Nas entrevistas realizadas por França (2008) com profissionais da área, há um destaque para a execução das modificações por pessoas não somente qualificadas, mas que sejam "do meio", pois são capazes de reduzir os riscos envolvidos ao reproduzir a "ritualidade do ato". "Desta forma, para que seja uma prática consistente, que não acarrete em prejuízos ao corpo, há um conjunto de elementos que vão das técnicas (conhecimento do corpo) aos significados das práticas (cultura)" (*Idem*, p.56-57). Penso que isso não diz somente dos aspectos intersubjetivos que envolvem a relação modificador-modificado, mas de uma tentativa de reencenação e resgate de contextos e sentidos histórico-culturais nos quais estas práticas tiveram origem.

Nômade acrescentou, ainda, que gosta de passar pela experiência de sentir no corpo o que as modificações podem oferecer. *"Igual a suspensão, por exemplo, eu não me suspendi ainda, mas eu vou me suspender porque eu quero entender essa energia. Acho que é uma parada de limites também, de você contra você mesmo na sua cabeça. Acho que é por causa das experiências, porque eu gosto de sentir o que é isso. Eu trabalho com isso, então é mais pelas experiências de ter no meu corpo, de passar pelo processo de cicatrização e cura"*. *"Quando eu comecei a fazer piercings em amigos, eu me furava primeiro para tentar ter uma noção de onde eu deveria furar. Furei meus mamilos, meu nariz, minha bochecha. Furava, colocava a joia e tirava porque queria entender aquilo"*. Sua fala não somente evidencia uma dimensão desejante de experimentar com o próprio corpo e a relação entre quem modifica e quem recebe a modificação, mas também destaca que *body modifiers* são sujeitos modificados, que articulam seus próprios processos transmutativos com a formação e aprimoramento técnico em um "aprendizado corporal" (BRAZ, 2006). A feitoria de si, a experimentação com as formas e sensações extrapola as significações particulares para se inserirem na própria práxis, adquirindo caráter pedagógico.

Ela afirmou que passou a ter mais contato com outras formas de modificação com Cobalto, que lhe contava histórias de trabalhos seus feitos sem referência e de "qualquer jeito" devido a época. A partir disso, passou a auxiliá-lo com escarificações, com reconstrução de lóbulo, implantes e bifurcações de/em genitais. *"Modificações que, sei lá, duas ou três pessoas no Brasil têm. Daí eu comecei a me interessar por isso, comecei a estudar mais a parte de fisiologia da pele, escalpe e sutura"*.

Conforme algumas modificações foram se estruturando como parte de um mercado, reduzindo sua marginalização e incorporando medidas de biossegurança, passou a existir uma

demanda por higienização e abordagens mais “medicalizadas”, mais alinhadas com as exigências do consumidor. Ao mesmo tempo que esse movimento resultou no enquadramento das modificações às normas sanitárias e aos dispositivos de controle, serviu também para o desenvolvimento de tecnologias de intervenção mais sofisticadas que não somente reduziram os riscos envolvidos, mas também o excesso de dor (FRANÇA, 2008). “[...] *Eu quero até fazer um curso voltado para a área de enfermagem para entender mais como a anestesia funciona no corpo, porque já fiz alguns cursos com amigos que são do meio da modificação e da área da saúde. Mas eu quero entender mais, estou sempre querendo entender mais, sabe?*”. Entretanto, é um estudo um tanto sigiloso, pois o amplo uso de anestésicos e suturas é território exclusivo da Medicina e da Odontologia no Brasil. É necessário um conhecimento preciso sobre suas aplicações, sobre o que ela causa num corpo. “*É um trabalho muito minucioso, que é feito com muita cautela. Por exemplo, eu não fico divulgando o tempo inteiro que eu faço bifurcação de língua, eu não divulgo de forma alguma que faço trabalhos com anestesia*”. Por isso sempre posta fotos de trabalhos cicatrizados, sem sangue, com aspecto que acredita ser mais “leve”.

A problemática do uso de anestésicos parece ser mais tranquila quando comparada as entrevistas feitas por Braz (2006), nas quais muitas pessoas pareciam acreditar que o emprego desse recurso deveria ser restrito a profissionais da saúde, além da premissa de que a dor seria intrínseca ao processo de aquisição de uma nova marca corporal. Havia um grande receio da aplicação endivida dessas substâncias, muito por conta do forte senso ético-profissional de buscar se responsabilizar pelo corpo do outro, pelos efeitos e problemas que poderiam decorrer dos procedimentos feitos (FRANÇA, 2008).

Todavia, o desenvolvimento dos estudos sobre anestésicos e seus usos mais recorrentes por profissionais da modificação não implicam num afrouxamento das regulamentações sobre o tópico. Ela exemplificou com o caso de um amigo que quase foi preso e ainda está sendo processado porque fez uma cirurgia corretiva nas orelhas de abano de um jovem, a pedido da mãe dele. “*Enfim, ele fez o trampo e ficou perfeito, cicatrizou, não teve nenhum problema, mas a mãe do menino, inocentemente, falou para uma das mães da escola que foi um modificador corporal que fez essa cirurgia. Isso criou um rebuliço enorme que prejudicou ele. Ele teve que ir na delegacia, ela teve que ir também. Mesmo ela em defesa dele, falando ‘não, mas eu que levei e pedi’, não adiantou nada. Ele ainda está respondendo a esse processo, então, é uma parada muito grave*”. Por isso: “*Eu tento ser o mais cautelosa possível, faço todo um questionário, pergunto se a pessoa tem alergia, se já tomou anestesia de dentista. Eu trabalho com anestesia que muito dentista usa, então dá para fazer um bom comparativo. [...] Geralmente, peço para o cliente agendar comigo para conversarmos, analisar o local e daí ver*

se dá para fazer, e daí agendar”. É interessante notar que ainda há um aspecto de contestação promovido pelas *body modifications* no que diz respeito à autoridade dos saberes sobre o corpo e sua fisiologia, pois é de interesse do discurso médico e da saúde deter controle absoluto sobre esta área.

Mesmo com as questões e riscos envolvidos nas modificações menos brandas, Nômade afirma haver muita procura por bifurcações de língua e *coinslots*. Sobre o último, acredita que até o final de 2020, ela seria a profissional que mais teria feito esse procedimento no país. *“Eu tenho, em média, catalogados 36 coinslots, o que é bastante para um procedimento que é invasivo”*. O descreve como *“[...] um procedimento praticamente indolor – fica dolorido no dia, mas é muito mais rápido do que perfurar e fazer 8 argolas que você vai ficar 2 anos curando e não vai curar tudo de uma vez”*. *“Quando eu comecei a fazer a procura era maior por pessoas da modificação corporal, obviamente. Comecei a fazer em amigos body piercers, em amigos tatuadores, pessoas que trabalhavam no estúdio. E hoje a procura é maior por pessoas que não são da modificação corporal. Já atendi cliente que é médica, uma cliente que é enfermeira, uma que é professora. De 10 orçamentos que eu faço, 8 são de pessoas que não são da modificação corporal. Eu estou sentindo uma reversão e tenho curtido muito isso”*. O reconhecimento atrelado a popularização a deixa muito feliz. *“Quando eu comecei, fazia um a cada 5 meses, 3 meses, sabe? Ter 4 marcadas na mesma semana... eu não tenho nem o que falar, estou bem feliz”*.

Mesmo com a crescente popularização do seu trabalho como modificadora, sua principal fonte de renda segue sendo o piercing. *“[...] Ainda não consegui passar um mês inteiro só fazendo modificação. [...] Só que eu tenho amigos que sobrevivem”*. Passa a falar sobre Rubi, seu amigo e profissional que bifurcou sua língua. Segundo ela, ele se mantém fazendo somente bifurcação e implantes, tendo bifurcado quase mil línguas. Ele seria uma exceção nesse meio, um caso muito particular – eu mesmo já conhecia e acompanhava os trabalhos dele pelo Instagram e tinha essa mesma impressão. *“Falei para ele que queria aprender a suturar porque tinha interesse em reconstruir lóbulo e ele me falou para começar a colar lá no final de semana. Não quis nem me cobrar, eu me disponibilizei a pagar e ele não quis. Ele me ensinou várias paradas de sutura, me ensinou várias coisas sobre anestesia”*. Comenta que ele é uma grande inspiração profissional e alguém que fomenta seu desejo de também ensinar. *“Se eu vejo que a pessoa tem interesse, só não tem grana para pagar, mas tem interesse em poder fazer, meu, eu ensino de graça”*. Ela também recuperou a memória da primeira vez que fez uma bifurcação e foi perguntar a ele o que achava do trabalho, enquanto ele também fez o mesmo após fazer seu

primeiro *coinslot*. "*Caralho, o cara é meu professor e tá me mandando uma foto para ver o que acho do trampo dele!*".

Perguntei sobre como avaliava a questão da acessibilidade dessas modificações, tinha grande curiosidade sobre o que pensaria uma pessoa que trabalha com isso. Nômade diz que financeiramente elas não são acessíveis e apresenta uma perspectiva muito interessante sobre a questão. "*Não é para todo mundo, até mesmo por ser uma modificação que se enquadra como estética, né? Eu sempre falo que piercing não é necessidade, é luxo. [...] Às vezes eu passo um orçamento e o cliente fala 'pô, muito caro, não sei o quê'. É isso, é o meu preço. A gente trabalha com um mercado de luxo, eu trabalho com um mercado de luxo*". Sua fala me faz pensar nos aspectos paradoxais das modificações, da sua presença em uma zona curiosa na qual coabitam a captura por lógicas mercadológicas e a ruptura com os modelos de existência contemporâneos. De fato, as modificações são intervenções estéticas que, numa sociedade economicamente mortificadora e desigual, apresentam-se como artigos de luxo, como recursos que são majoritariamente acessados pela via monetária.

Soma-se a isso o dado de que há pessoas que não "bancam a modificação" (subjetivamente falando), dadas as consequências para o convívio social e possibilidades de marginalização, conjuntamente ao fato de serem técnicas muito difíceis de reverter, onde mesmo uma tentativa bem sucedida jamais irá regredir o corpo ao seu estado inicial, com exceção dos implantes. "*Acho que você tem que estar muito decidido para receber uma modificação no seu corpo, por isso é muito importante ter os termos. É muito importante a pessoa saber o que está fazendo, sabe? Falo isso até sobre as pessoas que fazem eyeball que é uma parada brutal. Se você se arrepender de pintar o olho de preto, não tem o que fazer. A língua ainda é uma coisa que quase ninguém vê. A minha mãe foi ver a minha quase dois anos depois. Ela falou 'não acredito que você cortou a língua' e eu falei 'mãe, já tem dois anos'; 'não você tá mentindo'; 'não tô'. É uma parada que mal dá para ver, que você mostra se você quiser. Mas não acho que todo mundo banca, não. Já vi pessoas desistindo, desistindo na hora, desistindo de tattoo. Ainda não presenciei – graças a Deus – nenhum amigo que se arrependeu de pintar o olho. Acho que você tem que fazer com máxima convicção*".

A partir da sua fala, interpreto que há uma dinâmica ambivalente referente às modificações: são "luxos", no sentido de práticas que demandam alto investimento financeiro e vinculadas ao aspecto estético, porém não podem ser generalizadas como meros adornos que podem ser trocados ou descartados com facilidade, ou como simples commodities. Elas implicam processos que envolvem dor, cicatrização e investimentos de outra ordem: além da

irreversibilidade (ou o custo e possibilidade disso), há que se ponderar sobre os demais elementos identitários e subjetivos presentes na aquisição da marca e suas consequências.

Sente que, no seu caso, essa relação com a convicção e o medo é mais tranquila devido a forma que divulga seus trabalhos: sempre posta textos explicativos e fotos atrativas, sem sangue e com joias bonitas. “[...] *Como eu vim da fotografia, tento aplicar isso ao máximo nos meus trabalhos*”. Além disso, crê que o principal é a disposição para dialogar e explicar, elucidar questões e dissipar receios. Considera que há um “tabu em falar” na comunidade. “*Se você chega e fala que é uma remoção de cartilagem, a pessoa já fica morrendo. Quanto mais você desmistifica isso, mais tranquilo fica porque o maior problema que vejo na modificação, para que tenha esse tabu, é que ninguém fala. A pessoa diz: ‘pô, um implante, que agonia’, só que aí eu não vejo ninguém falar: ‘Ó, o implante é assim e assado, a gente faz assim...’.* Tem que ter essa disponibilidade”. Por outro lado, entende que muitas pessoas não têm mais paciência para explicar repetidamente “[...] *porque a gente é visto como as ovelhas negras*”. Mas quanto mais se tenta reverter essa imagem distorcida, torná-la “menos monstruosa”, de que a modificação não é uma carnificina, mais as pessoas mudam de opinião, e quanto mais os procedimentos são feitos melhor se desenvolvem em termos técnicos. A própria bifurcação seria um exemplo, visto que antigamente não se fazia sutura, o corte era realizado e se colocava gaze para estancar a hemorragia, sendo algo muito mais sanguinolento, muito diferente de hoje. “*Eu fiz uma bifurcação semana passada, tirei os pontos depois de 7 dias e a língua estava zerada*”.

Sua fala é bastante ilustrativa de um movimento que Thomas (2012) definiu como “estratégias de interação”, isto é, discursos empregados por pessoas modificadas para reduzir ou neutralizar os sentimentos aversivos e preconceituosos provocados por suas aparências. São meios de reapropriação das imagéticas que envolvem as ideias de saúde e doença, de violação e martírio da carne, produzindo novas narrativas e sentidos sobre elas, desestigmatizando suas existências e ensejando o reconhecimento da sua humanidade. A própria retenção de informações serve à uma espécie de redução de danos ao afastar os olhares curiosos e manter o teor *underground*. Para o autor, a dialogia e criação de narrativas são a via que evoca a humanização ao oportunizar o compartilhamento de experiências corporais e de vida, aproximando o que outrora eram vivências opostas. Assim, “[...] narrativas são fundamentalmente incorporadas e, portanto, vitais para o reconhecimento mútuo de corpos e vidas como entrelaçados com os corpos e vidas de outros” (*Idem*, p.6; tradução livre).

No que tange suas relações com clientes, Nômade sente que são muito particulares. “[...] *Cada orelha que pego eu corto de um jeito, suturo de um jeito, coloco pontos de um jeito.*

Cada pessoa que eu atendo é uma conexão diferente”. Também faz acompanhamento da evolução da cicatrização e retornos para avaliação do trabalho, o que garante um processo mais tranquilo tanto para ela quanto para a pessoa.

Interessado em entender mais sobre suas concepções de “extremo” e como isso impacta seu trabalho, perguntei qual seria o limite de uma modificação. Segundo ela, seria quando a modificação passa a acarretar em “coisas ruins”. “[...] *Eu falo mais por questões de saúde mesmo. Uma pessoa que remove a orelha inteira terá a audição prejudicada com certeza. A concha da orelha é uma proteção, você tirou a proteção da sua orelha*”. O limite, então, seria quando o procedimento implica em perdas de funcionalidade do corpo. O extremo estaria atrelado ao impedimento do pleno funcionamento do órgão, tecido ou região que sofre a intervenção. Sua percepção parece ser algo próximo ao que França (2008) considera como um senso de cuidado com o corpo do outro, com uma ética profissional que procura sempre a “afirmação” da corporeidade. Ao mesmo tempo, me volto a grande influência dos dispositivos da saúde no meio da modificação e até que ponto isto seria uma reprodução das noções normativas de corpo, de adoecimento ou mesmo de mutilação (ABONIZIO e FONSECA, 2010). Acho interessante constatar como a nulificação é uma prática polarizadora mesmo entre profissionais, algo que já observava pontualmente, talvez sendo o “extremo do extremo” ou demarcando novos pontos de tensão, novas fronteiras a serem cruzadas.

Em seguida, passei a questioná-la sobre os impactos que suas modificações tiveram na sua relação consigo mesma e com outras pessoas. Sobre si, afirma que sempre teve problemas com seu corpo, pois vem de uma família de pessoas magras (mãe, irmã e irmão), sendo ela a única pessoa gorda. Entretanto: “*Quando eu comecei a me tatuar e perfurar, comecei a me achar mais bonita. ‘Caramba, eu estou muito mais bonita tatuada, foda-se que eu sou gorda’.* Foi uma parada de aceitação para mim. *Se eu falar que hoje eu não tenho problema nenhum com o meu corpo vai ser mentira, mas hoje eu sei lidar de outras formas. Me ajudou a aceitar coisas que são minhas, que nasceram comigo*”. Além de remontar aos efeitos clínicos dos processos transmutativos e, conseqüentemente, da promoção de saúde mental, seu relato remete a agência na produção de um ideal estético singular, retirando o corpo de uma posição passiva frente às exigências dos padrões sociais, do que é considerado belo (THOMAS, 2012). É um *ethos* de cuidado e respeito consigo (FRANÇA, 2008). Nesse sentido, ela afirma gostar muito de suas modificações, considerando-se uma pessoa muito vaidosa, que se importa com sua estética, que gosta de usar joias bonitas e douradas. Também deseja fazer mais algumas modificações (outra escarificação, um implante e a suspensão), mas afirma estar muito satisfeita com o que já construiu.

Ela apresentou um entendimento de que possui modificações que podem ser consideradas extremas e que algumas pessoas jamais fariam. *“Quando eu fiz a minha testa [a escarificação], ela ficou toda aberta, cortei ela inteira. Era uma parada que eu pegava o metrô e as pessoas ficavam assim, ‘meu deus’. É uma parada mais extrema. Acho que essa coisa de extremo é mais das outras pessoas mesmo. Cuidar de uma modificação corporal é a mesma coisa que estar cuidando de um piercing. É até mais rápido cuidar de uma modificação corporal. Acho que essa palavra, ‘extremo’ é mais de quem é de fora, bate o olho e fala ‘porra, que coisa extrema’”*. Novamente, há um retorno à flexibilidade da noção de “radical” (GALINDO, 2006). Por conta dessa visão estrangeira, sente que seu corpo é alvo de manifestações de preconceito. *“Sei lá, às vezes eu vou no mercado e vejo alguém olhando torto, alguém cochichando, alguém falando...”*. Contudo, não sente que sofra preconceito de forma mais direta, que talvez por ter uma “aparência de brava” ninguém mexa com ela, sentindo somente os olhares. Mas vê muito mais abertura para aceitação de pessoas próximas, que começam a conviver e se relacionar com ela (em especial, romanticamente) e passam a pensar nas modificações de outro modo, até mesmo fazendo algumas. *“É o que estávamos falando, de que as pessoas tem todo esse tabu porque não conhecem. Quando começa a entender, começa a conhecer e vê que não é um bicho de sete cabeças”*. Toma a si mesma como exemplo, por ser uma pessoa que tem o “visual carregado” e cara de brava, mas que quebra essa imagem ao falar, pois passa a demonstrar sua personalidade afetuosa. *“[...] As pessoas ficam ‘você é um amorzinho’. Eu costumo causar esse impacto”*.

Nômade não sente que seu corpo seja de algum modo divergente, diz sentir que ele sempre foi desse modo, mas para os outros acredita que sim, que é visto dessa maneira, como algo extremo, estando imbuído de um caráter político. *“Acho que o fato de nós nos modificarmos também é um ato político, estamos indo contra tudo que é imposto. Mesmo que eu não fosse uma pessoa que tem modificação, eu seria uma pessoa que vai contra as coisas por ser uma mulher lésbica. Juntando tudo, eu sou uma pessoa que modifica corpos, que tem modificações e sou uma mulher lésbica”*. Ela tem clareza do corpo como elemento em jogo nas disputas de poder, compreendendo-se como parte de grupos subalternizados por conta da sua sexualidade, identidade de gênero e das modificações que carrega e executa.

Aproveitei a deixa para perguntar o que ela entende por “ser uma mulher”. *“Meu... nunca consegui responder”*. Conta que já teve esse tipo de debate sobre gênero com amigos e amigas trans, onde chegou a discutir e se retirar da conversa por ficar irritada. Para ela, a sociedade considera que ser mulher é usar esmalte e andar de salto, que seria somente performar uma feminilidade compulsória. Logo: *“Eu não sei responder essa pergunta porque sou uma*

mulher que não tem nenhum desses estereótipos". Afirma-se como uma mulher lésbica que não performa feminilidade, que "*não usa salto*", que "*pinta as unhas quando quer*". Sua fala faz com que eu compreenda um momento pontual nos primeiros momentos do nosso encontro, nos quais eu estava recolhendo os seus dados gerais e perguntei qual era sua identidade de gênero, ao que respondeu que era "lésbica". Naquele momento, pensei que talvez ela não tivesse entendido a pergunta ou mesmo que usar essa expressão pudesse induzir alguma confusão, mas após refletir compreendi que é algo que dialoga diretamente com uma política identitária, com uma via de embate na qual essa categoria contesta os papéis impostos ao gênero. De imediato, me vem em mente a frase célebre de Monique Wittig (1980) de que "lésbicas não são mulheres". A autora faz essa afirmação entendendo que a lesbianidade, mais do que uma categoria identitária ou de vivência dos afetos e sexualidade, implica em uma ruptura absoluta com o ideário de mulher imposto pelo patriarcado, isto é, de um ser que só pode ser valorado mediante aos seus vínculos com homens. Portanto, lésbicas seriam altamente subversivas às políticas da heteronormatividade ao se desvencilharem das relações de subjugação naturalizadas.

Sobre isso, Preciado (2011) aproxima a autora de Foucault, estabelecendo a heterossexualidade como uma tecnologia biopolítica que visa a produção de corpos "*straight*", como parte integrante do dispositivo da sexualidade, estabelecendo regimes políticos de gestão dos corpos. O autor afirma que Wittig promove a "desidentificação desontologizante" a partir das "lésbicas que não são mulheres", tornando uma identidade negativa num espaço de resistência à normatização e processos universalizantes. Ainda sobre os usos da identidade como ferramentas de luta política, ele assegura:

Aos que se agitam sob a ameaça de guetização, os movimentos e as teorias queer respondem por meio de estratégias ao mesmo tempo hiperidentitárias e pós-identitárias. Fazem uma utilização máxima dos recursos políticos da produção performativa das identidades desviantes. A força política de movimentos como Act Up, Lesbian Avengers ou Radical Fairies vem de sua capacidade para investir nas posições de sujeitos "abjetos" (esses "maus sujeitos" que são os soropositivos, as "sapatas", os "viados") para fazer disso lugares de resistência ao ponto de vista "universal", à história branca, colonial e straight do "humano" (*Idem*, 2011, p.15).

É neste momento em que percebi as sutilezas do que estava me sendo apresentado enquanto experiências de vida, enquanto narrativa de um sujeito consciente dos impactos da cisheteronormatividade em sua história, consciente do que significa ser um sujeito da dissidência nesse mundo, estabelecendo como estratégia a rejeição da categoria que lhe foi imposta. "*Eu gosto de me sentir livre*", ela diz. E, aparentemente, é assim que busca viver.

Na sua concepção, ser mulher é muito mais, é ir além, é um exercício afirmativo do desejo. “[...] *Porque eu faço o que eu quero, na hora que quero e ninguém manda no meu corpo. Para mim, isso é ser mulher. É eu realmente me impor, ter no meu corpo o que eu quero e não o que eles [homens] querem. O meu corpo é um ato político porque vai contra tudo que se impõe. Talvez eu tenha conseguido responder agora [risos]. Nunca tinha parado para pensar por esse lado*”. Além da ação narrativa suscitar a elaboração do que antes não tinha resposta (SOUZA, 2007), Nômade conecta suas modificações ao próprio exercício de ser mulher, da construção de sua mulheridade, enquanto ato de autonomia e controle sobre o próprio corpo, o que dialoga com a afirmação de Osório (2006) de que as modificações servem para explicitar a posse da corporalidade pelo sujeito frente às instituições do poder, servindo como ferramentas de resistência e de autonomia para mulheres.

Mas neste caso, não observo os usos das intervenções feitas como parte da performatividade, a serviço da manutenção do dispositivo da sexualidade – conforme havia apontado nas lacunas deixadas pelas proposições da autora –, uma vez que Nômade diz não procurar se enquadrar na lógica heterocentrada de feminilidade em sua estética. Justamente, por ser uma lésbica modificada, afirma: “*Eu me sinto muito única. Eu sinto que se eu morrer hoje, eu estava onde eu queria estar. Eu me sinto realizada comigo, com o meu corpo, porque eu fiz o que eu queria e ninguém me impediu. Eu me sinto satisfeita com as minhas modificações, com o meu corpo, com a pessoa que eu sou*”. Por outro lado, sente que ainda existe preconceito na comunidade LGBT para com corpos como o seu. “*É menos, mas ainda existe*”, e seria mais proveniente de homens gays, apresentando-se em comentários e piadas agressivas.

Dando sequência ao assunto, conversamos mais sobre a questão de gênero no seu âmbito profissional. Ela comenta que a cada dez clientes que atende, nove são mulheres. Diz ter uma posição bastante firme quando alguém solicita uma perfuração ou joia feminina, rebatendo que “[...] *não existe joia masculina ou feminina, você pode colocar o que bem entender, o que bem quiser*”. Ela parece procurar impedir que estas práticas sejam capturadas por lógicas binárias, partindo do princípio de que o piercing é “livre”, que ele não se limita por alguma divisão. Recorda-se de um cliente que atendeu na semana anterior ao nosso encontro; ele havia perguntado se ela achava estranho um homem fazer uma perfuração no umbigo. “*Eu falei: ‘Meu, de verdade, eu acho massa demais, eu adoro essa perfuração e super te apoio a fazer. Eu já furei muito umbigo de homem e não é uma perfuração feminina, não existe essa parada. Perfuração é para ter no corpo inteiro, você só tem que escolher o local’*. Ele super se animou, já escolheu a joia e vai fazer comigo”. Também comenta sobre como em seu site não há divisão entre perfurações “femininas” e “masculinas”, somente “em vulva” e “em pênis” quanto às

perfurações genitais. “*É indiferente se é trans, se é uma mina, se é um cara, tá tudo junto porque é o que eu quero no meu trampo*”.

Seguiu relatando como estava exausta de trabalhar com homens e para homens, pois isto implica “engolir sapos”. No Primeiro Estúdio, “[...] eu lavava bico [de tinta] de tatuador, eu tinha que limpar bancada de tatuador porque os caras não prestavam nem para tirar o lixo, sabe? Então, eu vim lá de baixo mesmo”. Recordou-se de como não conhecia outras mulheres que perfuravam, era somente ela rodeada de homens “A cada 10 perfuradores, 2 são mulheres. É uma profissão muito dominada por homens, talvez por isso que eu também queira ser cada vez mais vista”. Passa a falar sobre Zuba, uma *body piercer* lésbica que foi pioneira da prática no Brasil, de como ela “[...] é uma referência para mim, de meter a cara e fazer. Ela teve uma salinha, perfurou por muito tempo, teve um trampo reconhecido e hoje é uma mina apagada da história. Todo mundo lembra de André Fernandes, todo mundo lembra de André Meyer, mas ninguém cita Zuba”. Diz não tolerar ser apagada no meio da modificação corporal, de não ser reconhecida, especialmente por ser mulher e lésbica. Quando a escutei dizendo isso, compreendi a primeira parte do nosso encontro no qual falou ininterruptamente. O que eu acreditava ser um risco de perda do aspecto dialógico, na verdade era o contrário, era uma efetivação da narrativa como possibilidade de o sujeito se afirmar e romper com o silenciamento da sua experiência (NEVES, 2012; CASTRO e MAYORGA, 2019). Foi um espaço que a permitiu falar e ser escutada.

Quanto aos seus pares, acredita ser um enorme equívoco crer que não há preconceito no meio, de que mesmo sendo composto por pessoas diversificadas e diferentes é uma cena e profissão muito preconceituosa. Apesar do número crescente de mulheres tatuadoras e *body piercers*, ainda haveria muitas falas sexistas e misóginas, exemplificando com a experiência que teve num workshop, onde haviam mais mulheres que homens, e o palestrante, ao fazer a análise do vídeo da perfuração de uma *piercer* estrangeira, disse: “*Olha lá, tá vendo? Até vocês mulheres conseguem*”.

Devido às suas vivências, os homens que fazem parte da sua vida pessoal e profissional são aqueles que a tratam com respeito e carinho. “*Eu já trabalhei com muitos profissionais preconceituosos, com piadinhas lesbofóbicas, que sempre acham que a mina lésbica é o amigo brotherzinho com quem eles podem falar merda, que pode falar de mina, que pode desrespeitar outras minas. Por muito tempo, eu fui essa pessoa que escutou. Eu não gostava, mas não abria a boca e aí chegou um tempo em que eu cansei, a partir do Segundo Estúdio eu cansei, falei que não ia tolerar mais. Vocês são escrotos, vocês tratam as minas assim e eu não vou passar a mão na cabeça de vocês porque eu não sou um cara, eu sou uma mina e vocês tem que me*

respeitar como uma mina'. Um dos motivos de eu ter saído do Segundo Estúdio foi esse. Eu comecei a entender o meu lugar nessa profissão". Também conta que no ano passado, um dos seus melhores amigos namorava Turmalina (que ainda não havia transicionado na época) e foi contar para ela que o havia traído, na expectativa de que ela seria compreensiva e acolhedora. Respondeu que ele chamasse Turmalina e contasse, que resolvesse os problemas dele sozinho e não depositasse isso nela. *"Depois disso eu passei a prestar atenção em como eu era tratada pelos meus amigos homens"*. Ao buscá-la esperando obter amparo e perdão, seu amigo vê na sua lesbianidade e performance de masculinidade um refúgio, compreendendo-a como uma aliada. Em seu equívoco, a masculinidade seria somente um aglomerado de lógicas e práticas heterossexistas, um modelo único, de tal forma que Nômade sendo lésbica e não performando feminilidade, também partilharia em algum grau destes preceitos, ignorando o amplo conjunto de atitudes e comportamentos que compõem um espectro de masculinidades (WELZER-LANG, 2001). Isto também pode ser observado em seus relatos sobre os outros homens com quem trabalhou e esperavam dela uma corroboração destes mesmos comportamentos de subjugação e violência.

"Tem muito preconceito, não adianta, por mais que falem que não, tem sim! Eu como mina lésbica posso afirmar isso. Tem muito lesbofóbico no meio profissional. Por isso que eu quero cada vez mais que meu trabalho seja reconhecido. Vou sim meter a cara para dar palestra, fazer workshop gratuitos também, porque tem muita gente sem condições de pagar mil reais num workshop, assim como esse que eu te falei que eu não tinha condição. Se o Cobalto não tivesse me aberto essa possibilidade de pagar aos poucos, eu não teria ido. Acho que muita gente não tem condição mesmo; tenho amigos que não tem. Tenho amigos que eu já emprestei material, já dei material, se está com dúvida eu disponibilizo meu tempo para ensinar, sabe? Porque eu sei como é foda, porque eu consegui chegar onde eu estou sozinha. [...] Me toca muito essas questões de pessoas que não tem condições, de pessoas que são gays ou lésbicas no meio... Até a questão de raça também, com certeza".

Seguimos conversando sobre a questão racial no meio da modificação corporal. Nômade diz que não tem nenhum amigo negro que seja *piercer*, somente uma conhecida de Belo Horizonte – MG com quem conversa bastante. *"Mas não consigo lembrar de um amigo negro no piercing, sabe?"*. O mesmo vale para clientes, que são na grande maioria pessoas brancas. *"Clientes fixos, eu devo ter umas duas que são negras. E eu percebo isso no geral, não é só comigo, não. Não sei dizer o que é isso, não sei se é a profissão... Eu queria muito ter mais clientes negros porque trabalho com algo que envolve diversidade. Eu sinto falta"*. Ela reafirma que não entende o porquê de tamanha discrepância.

Quanto a isso, posso especular os motivos para este fenômeno, ainda que nenhum deles seja uma resposta suficientemente satisfatória para determinar com mais precisão o porquê disso ocorrer: 1) *A dimensão de classe*; em um país racista como o Brasil, pessoas negras e indígenas são parte dos segmentos mais empobrecidos da população (CARNEIRO, 2005), de modo que o acesso a um “mercado de luxo” como o das modificações, conforme definido por Nômade, poderia ser uma preocupação secundária frente a dura realidade material. 2) *A busca por redução do estigma e violência racial*; recorro-me de muitas vezes ver uma mesma imagem/montagem jocosa em redes sociais sobre sujeitos altamente modificados, que aparentava ser feita e replicada por pessoas negras, afirmando que isso (radicalizar o corpo) seria “coisa de branco”. Sabendo que são corpos altamente violentados e estigmatizados a priori, por que buscariam aprofundar ainda mais sua vulnerabilidade produzindo um corpo mais desumanizado? Pela lógica de sobrevivência imposta pelo racismo, os sujeitos negros precisam embranquecer, “humanizar-se” (SAUNDERS, 2017), portanto, construir um corpo lido socialmente como monstruoso, incivilizado e animalesco não traria nenhum benefício a este intento. O que também dialoga com minha pergunta sobre haver corpos mais autorizados a fazer usos das modificações. 3) *O embranquecimento e apagamento histórico dessas práticas*; ademais, por mais que as modificações sejam elementos altamente presentes na história dos povos negros, é indiscutível como os processos de popularização tem efetuado um duplo apagamento. Primeiramente, um apagamento das origens das modificações como elementos pertencentes a culturas racializadas e que passaram a ser incorporados à matriz cultural ocidental, e em segundo lugar uma reificação do domínio da branquitude que não somente privilegia as peles e corpos brancos, mas que (re)produz este revisionismo histórico (MARQUES, 1997).

Retomei, então, a pergunta do início do nosso encontro sobre a sua identidade racial. “Sobre isso... *É que agora o meu cabelo está muito curto, mas ele é normalmente muito cacheado, meu cabelo não é liso. Eu não sou branca, a minha vó por parte de mãe é negra e não adianta falar que não é porque ela é. Meu avô também. Minha família não é branca e aí eu sou registrada como uma mina branca, só que é muito complicado para mim discutir essa parada. Eu não me considero, mas se eu não falar que sou uma mina branca eu posso sair até como um ‘afrobege’, sabe, porque tudo é usado contra*”. Comentou que uma vez tentou falar sobre isso com a sua mãe e ela lhe disse que estava “viajando”. Logo, foi pesquisar a genealogia da família em busca de respostas, descobrindo que seu bisavô e avô eram negros. “*Então, não me vejo como uma pessoa branca, mas fico muito na dúvida sobre qual raça me considerar. É*

meio confuso". Sua fala e o fato de ter um tom de pele mais claro imediatamente me direcionam às discussões sobre o colorismo/pigmentocracia.

Pode-se pensar as dinâmicas raciais sob dois vieses: um no qual a identidade racial é resultante da ascendência e não estritamente definida por traços fenotípicos, e outro no qual a racialização é demarcada majoritariamente pela pigmentação da pele e demais características físicas. Conforme diz Carneiro (2005), o dispositivo da racialidade brasileiro tem em sua matriz operacional um contrato firmado no mito da democracia racial. Esse mito, fazendo uso da ideia de mestiçagem, serviu como instrumento ideológico que invisibiliza não somente o racismo visceral do país, mas oculta também a política eugênica e seu projeto de embranquecimento populacional. Para Maia e Zamora (2018), por mais que esta política estatal não seja exclusivamente responsável pelo racismo, ela assegura a continuidade da produção de sofrimento psíquico e social ao manter toda uma rede de discursividades oriundas do racismo científico. Dessa maneira, ao se ver “livre” da escravidão, a população negra compreendeu que para se inserir necessita passar por processos de branqueamento, uma vez que as representações negativas da negritude e da sua cultura foram naturalizadas. “Para que fossem aceitos no convívio com brancos, o negro teve que embranquecer hábitos, linguagem, vestimentas, comportamentos, e mesmo assim essa irmandade não se deu” (MAIA e ZAMORA, p.281).

Os impactos disso na produção de subjetividade da pessoa negra são devastadores. Fanon (2008) discorreu imensamente sobre como a colonialidade fomentou nos sujeitos não-brancos não somente a negação de si próprios, mas também o ideal desejante do colonizador, resultando na busca pela aprovação dos sujeitos da branquitude. Neusa Santos Souza (1983) também discorre sobre ao apontar um efeito ulterior de que a pessoa negra, em uma sociedade como a brasileira, necessita “tornar-se negra”, pois sua identidade racial é fonte de profunda negação e problemas identitários, produzindo sofrimento. Isto é palpável ao constatar que da população que se considera negra no país (cerca 54,9%; entendendo negro como categoria social que engloba pretos e pardos), somente 8,2% se consideram pretos (FRANCISCO, 2018).

A partir destas considerações, pode-se definir o colorismo como um conjunto de privilégios que pessoas negras menos retintas/de pele mais clara possuiriam quando comparadas àquelas com pele mais escura. De acordo com Maia e Zamora (2018):

A coloridade, tonalidade e diferenças sociais podem ser ainda correlatas da política do embranquecimento, estabelecendo um *dégradé* de privilégios e exclusões. É real que um negro de tom de pele mais claro possa ter mais acesso aos espaços sociais, à saúde, às “irmandades” e aos vínculos sociais que pessoas com tons de pele mais escuros, o que produz e reproduz sofrimentos. São ainda resquícios dos processos de subjetivação do racismo pela busca do embranquecimento, o que não foi uma escolha

do negro, e sim uma imposição estatal, assimilada avidamente por uma sociedade brancocêntrica, racista e escravagista (p.282).

Ao entender o colorismo como uma parte da política de branqueamento e considerando seu aspecto dificultador para que a pessoa negra possa se reconhecer e aceitar em seu próprio corpo, são estabelecidas duas outras problemáticas. Uma delas é instigar o conflito e a divisão entre a população negra, estabelecendo hierarquias com base na pigmentação de suas peles, fazendo uma seleção interna de que corpos podem “pertencer” à negritude ou não. Por outro lado, o colorismo serve para a manutenção do maquinário racial ao invisibilizar a branquitude e seus privilégios. Assim, pode-se entendê-lo como engrenagem funcional do dispositivo da racialidade ao manter a noção de brancura como ideal de humanidade.

Sinto na fala de Nômade o quanto este é um tópico nebuloso em sua vivência. Ela tem receios em se afirmar como negra e ser atacada por seus pares, simultaneamente, não se identifica como branca e também não reivindica a categoria de “pardo” (diz somente que talvez se sinta contemplada por ela). Ela habita um “limbo racial”, um não-lugar carente de uma raça, de memória, de identidade, de contornos discerníveis. Houve um apagamento da sua identidade, algo que lhe foi passado como parte de uma herança familiar.

Por outro lado, sente que sua atração pelas modificações venha justamente pela sua descendência. *“Eu não acredito que a gente desenvolve algo, tipo, não acredito que eu olhei para o piercing e pensei que era isso e que eu deveria fazer da minha vida. Eu acredito que isso vem lá de trás, que de alguma forma isso está enraizado na minha família, sabe?”*. As modificações seriam um modo de efetivar uma conexão com a sua ancestralidade, de dar algum sentido às suas inquietações quando a sua identidade. Apesar de ser algo semelhante com o que faziam os primitivos modernos ao indicarem a existência de uma ancestralidade e tribalidade abstrata e compartilhada, o que Nômade faz me parece ter outro intento. A genealogia racial das pessoas negras no Brasil já é abstrata por si só, pois a escravidão se certificou de extinguir suas histórias e diferenças étnicas, portanto, ao conceber suas modificações calcadas na negritude, ela não somente reconhece a racialidade destas práticas, mas as utiliza para tentar criar vias de acesso a sua história e cultura. Ainda que seja de forma abstrata e vaga. Desse modo, em sua lógica, as modificações são convertidas em ferramentas de afirmação racial e instrumentos para construir uma ponte com o seu passado.

Corpo de Freak

Após o encontro com Nômade, transcorreram-se muitos meses até que conseguisse realizar a terceira entrevista. Nesse meio tempo, fui pego por uma série de intempéries na minha vida pessoal e a piora da situação pandêmica no primeiro trimestre de 2021, piora esta que deixou óbvio não haver chances de uma incursão ao campo. Parte desse hiato também se deu por conta de uma necessidade minha de reavaliar a forma que estava entrevistando e também me focar na redação do texto. Dada a proximidade com a qualificação da dissertação, decidi aguardar o parecer da Banca antes de definir meus próximos passos e, a partir de suas sugestões compreendi que seria altamente qualitativa a participação de um homem negro para dar continuidade e aprofundamento nas discussões de gênero e raça, de modo que retornei a Mostra e sua lista de contatos em São Paulo.

Prontamente, ela me passou alguns nomes e, então, iniciei minha busca. Em resumo, as ações seguintes não passaram de uma série de tentativas frustradas de contato. Alguns simplesmente não responderam, outros sumariamente recusaram e dois chegaram a aceitar a participação: o primeiro faltou ao encontro que marcamos, voltando a falar comigo dias depois para, então, nunca mais me responder; o outro dizia ter muito interesse, só seria necessário aguardar algumas semanas para ter disponibilidade por conta de problemas em sua internet, mas quando retornei o contato no período combinado não obtive retorno. Após esgotar os nomes sugeridos, passei aos dados do mapeamento que fiz antes de iniciar as entrevistas, porém mais uma vez foi infrutífero. Enfim, estava muito frustrado e sentia uma intensa dificuldade pelas restrições impostas pela pandemia.

Não tinha mais nenhuma expectativa de encontrar um terceiro colaborador, mas decidi apostar minhas fichas numa última tentativa, abrindo mão do recorte territorial inicial (restrito a Grande São Paulo) e também da demanda de ser um homem negro: fiz um convite de participação num grupo de WhatsApp relacionado ao FRRRKguys²⁰ e após alguns minutos havia uma pessoa manifestando interesse. A única, na verdade. Comecei uma conversa privada e assim foi iniciado o contato com *Freak*, o terceiro alquimista. Um sujeito que dizia gostar muito de discutir sobre raça e gênero em relação às modificações corporais, precisamente por serem temas muito presentes em sua vida. Ainda no mesmo dia, já havíamos combinado nosso encontro para a noite seguinte.

Freak se identifica como homem trans/trans não-binária, dando preferência a pronomes masculinos, tem 27 anos, é negro, bissexual e de classe média. Atua como *body piercer* em

²⁰ Portal de notícias e de arquivamento de informações a respeito de modificação corporal no Brasil.

Brasília – DF, onde mora sozinho. Também não professa nenhuma religião, ao menos “[...] nenhuma única, é uma mistura de várias coisas”. Em termos de modificações, está desenvolvendo seu projeto corporal: no momento da entrevista tinha tatuagens, piercings, alargadores nas orelhas, a língua bifurcada e “[...] conto a minha mastectomia como uma modificação também”. “*Eu ainda tenho vontade de colocar os implantes [subdermais], fazer escarificação também – quero dizer, eu já fiz algumas caseiras, mas nada muito ‘uau’. E quero muito fazer a orelha pontuda [ear pointing] [risos]*”.

Nosso encontro se deu em uma quinta-feira, no final de setembro, e teve duração de pouco mais de uma hora e meia. Ele estava num recinto que se assemelhava a uma sala, aparentando estar muito à vontade, tanto que enquanto eu lhe explicava sobre o TCLE ele tranquilamente bolava um cigarro. Era muito amistoso e suas falas foram bastante diretas, sucintas e, em alguns momentos, dispersas; por vezes suas respostas fugiam um pouco das perguntas, mas sempre trazendo informações complementares para coisas que já havia respondido. Também senti que para este encontro eu havia trazido comigo um acúmulo de reflexões advindo das narrativas anteriores, fazendo uso delas na elaboração das perguntas feitas. Isso destaca o caráter intersubjetivo e vivo do método narrativo, de como ambas as partes (quem pesquisa e quem narra) se afetam mutuamente ao longo dos encontros, o que vai progressivamente alterando a qualidade das trocas e o direcionamento das entrevistas (BIGLIA e BONET-MARTÍ, 2009; NEVES, 2012).

Iniciei a conversa pedindo que me contasse sua história de vida, tendo ele a centralizado resumidamente em três tópicos: a sua transição, a experiência que teve na faculdade de Artes e os primeiros contatos com as modificações corporais. Assim, fui fazendo questionamentos subsequentes de modo a expandir e complementar suas colocações sobre estes pontos.

“*Acho que vale começar de quando transicionei. Eu tinha 23 anos, já foi uma transição um pouco mais tarde, mas é isso, né? Várias coisas que reverberavam desde a infância e blábláblá...*”. “[...] *Eu já trabalhava com pesquisa na área de gênero em artes, só que era mais voltado para mulheridades porque era o lugar onde eu estava, então estudava mais gênero a partir dele. Eu estava fazendo um trabalho sobre artistas performers da América Latina que trabalham com feminismo. Depois disso eu saí do curso também, que foi bem no início da minha transição. Eu já não estava me sentindo muito bem de estar frequentando o espaço, por isso acabei largando. Foi em 2017, mais ou menos, que larguei. Comecei de 2018 eu transicionei*”.

“Na adolescência eu era muito *butchzinho*²¹, a lésbica da escola, e quando eu saí do ensino médio eu estava cansado de ser preterido. Eu ainda era preto e gordo, sacou? Não dava para ser *butch* também”. Para contornar isso passou por uma fase em que performava uma feminilidade excessiva, fazendo uso de várias tecnologias de gênero que o auxiliavam nesse objetivo como muita maquiagem, roupas e outros acessórios, até que veio a transição e tudo mudou. É importante destacar que a dimensão racial já está posta aqui, sendo a problemática da expressão de gênero e sexualidade dissidentes um extra, um excesso no que já era um corpo marcado, relacionando-se com o processo de desumanização da lésbica negra proposto por Saunders (2017) e as subsequentes tentativas de redimir sua existência. A necessidade de adequação decorre da busca por aceitação/inclusão do sujeito, que só podem ser alcançadas mediante à coesão estética e comportamental com as normas sociais (RIBEIRO, 2007; CAMOZZATO, 2011). Normas estas que compõem a chamada performatividade, isto é, o conjunto de ações reiterativas sobre o corpo que visam estabelecer a continuidade e coerência entre sexo, gênero e sexualidade, tendo por base a matriz heterossexual (BUTLER, 2019).

Ainda nesse assunto, compartilhou as percepções que têm a respeito da sua própria transição e da construção de sua identidade. “A *minha transição não é sobre gênero, é sobre aparência. Eu sempre quis parecer com um boy, essa é a minha vibe. Eu me relaciono com homens, me relaciono com mulheres e essas pessoas podem ter a sexualidade delas independentemente de estarem se relacionando comigo. A minha identidade não é relacionada a nada que as pessoas vão perceber necessariamente. É meio complexo*”. Entendo sua fala a partir de dois pontos, sendo um deles a via estética de “parecer um homem”, o que denota o aspecto prótico do gênero (PRECIADO, 2014), ou seja, a qualidade de algo que se “acopla” ao corpo como um acessório ou montagem. O segundo ponto, envolvendo o primeiro, seria a produção de uma experiência singularizada, pois realiza uma ruptura com as dinâmicas discursivas relacionadas à superfície corporal (performance e performatividade), voltadas à construção de um núcleo organizador e mantenedor da normatividade de gênero nos processos de subjetivação. Assim, ao tomar o gênero como fruto do seu desejo pessoal, de uma criação ficcional própria, torna-se possível romper com estes ideais regulatórios (BUTLER, 2003).

Freak dá abertura para pensar um “*glitch*” no funcionamento geral do dispositivo da sexualidade no que concerne a dinâmica sexo-gênero-desejo, pois ele não demanda uma suposta coerência das pessoas com quem se relaciona. Não importa como elas se identificam sexualmente, tampouco exige que elas adaptem essa identidade por estarem com ele porque

²¹ Referente a gíria em inglês “*butch*”, que significa ter uma aparência ou comportamentos masculinos. Muito utilizada por mulheres lésbicas e bissexuais.

isso não afeta a maneira que ele próprio se percebe. É algo muito semelhante ao que Foucault (1979) propunha enquanto “libertação dos corpos e prazeres”, de uma diminuição da centralidade do sexo na geração de modalidades de saber-prazer. “*Quando eu transicionei eu já tinha entendido que gênero era balela, só que agora eu entendo que só quero parecer com um boy [risos] e viver minha vida do jeito que quiser*”. A desconstrução desse viés monolítico suscita a aparição de políticas identitárias estilizadas e altamente singulares (MOMBAÇA, 2017).

Quanto a sua identificação com a não-binaridade, ela é parte desse movimento dinâmico de (des)construção do próprio gênero, onde ele transita por estágios de maior ou menor experimentação, identificando-se ora como um homem, ora como algo mais ambíguo. “*Quando eu comecei a transicionar eu passei a me entender como uma pessoa não-binária, só que pouco depois eu me entendi como homem trans por conta dessa questão de eu querer parecer um homem, daí só depois de fazer a mastectomia que eu voltei a experimentar com essas coisas eu que gostava*”. Ter feito a mastectomia lhe deixou extremamente tranquilo quanto a sua identidade, permitindo que após atingir sua aparência ideal pudesse voltar a explorar formas de ser, com maneiras de confundir, visto que ruptura com as premissas do dispositivo resultam no esfacelamento das amarras de inteligibilidade corporais. Conforme ele mesmo diz: “*Gosto muito disso, do choque, da confusão. Confundir as pessoas quanto a gênero é o máximo, o meu suprasumo de existir é deixar o povo confuso*”.

Quanto às modificações, as entende como: “[...] *A celebração da autonomia corporal porque você tem a estética, tem um ritual – você está ritualisticamente querendo passar por aquilo – e a partir do momento que você consegue se modificar, você passa a assimilar mais a sua ideia de imagem ou marca no seu corpo*”. Fazem-se presentes as ideias de liberdade e autonomia, muito características dos discursos de pessoas adeptas, mas também parte do ideário pós-humanista de independência da corporalidade. Além disso, combina estes preceitos com o caráter ritualístico das modificações ao demarcar ritos de passagem e momentos de transição da vida social e/ou pessoal (PIRES, 2005; KEMP, 2005; NOLASCO, 2006, RODRIGUEZ e CARRETEIRO, 2014). É importante frisar que o seu entendimento de *body modification* inclui outras formas de intervenção que não necessariamente são consideradas parte desse universo (como a sua mastectomia, por exemplo).

Voltando-se para sua infância, afirmou que desde muito jovem já nutria um forte interesse pelas modificações, especialmente tatuagens e piercings, que eram o que tinha acesso. “*Eu ficava vendo aqueles rolês de Guinness que tinha na Band ou na Record, que passava antigamente. Aí eu ficava assistindo e lá tinha a galera mais tatuada do mundo, galera com*

mais piercings do mundo, sabe? Eu me amarrava naquilo, ficava gastando horas vendo". Quando estava na 6ª série se cortava para fazer espécies de escarificações em formato de coração, afirmando que as fazia por querer muito ter uma. Entretanto, esse interesse sempre foi um ponto altamente conflituoso para sua família, principalmente sua mãe, tendo essa situação melhorado somente após sair da casa dos pais.

O seu processo de modificação começou "*por onde todo mundo começa*", ou seja, com piercings e tatuagens, tendo ido atrás de coisas mais "*hardcore*" (ele deu preferência a este termo no lugar de extremo ou radical) muito tempo depois. "*Meio que já sabia que era o que eu queria para a minha vida: ser uma pessoa freak, entrar no mundo da modificação, essas paradas*". Fez os seus primeiros piercings aos 15 anos, perfurando ambos os mamilos, enquanto a primeira tatuagem (uma pimentinha) foi no ano seguinte. A respeito da relação inicial que tinha com as tatuagens, afirmou que "*[...] as tattoos começaram no lance de ser adorno, de ter o desenho ali. O significado veio só posteriormente, primeiro eu fiz e depois fui dar um significado, até porque na época era meio zoadado ter tattoo sem significado [risos] e só depois veio um movimento de 'mó idiotar perguntar [o que significa]', daí fiquei mais tranquilo*". A essa altura, já estava frequentando estúdios com certa regularidade e se familiarizando mais com esse campo.

Uma vez que sua casa era um ambiente excessivamente controlado, levou algum tempo para que essa relação deixasse de ser pautada somente pelo teor estético e adquirisse o sentido de apropriação do próprio corpo, conjuntamente de um exercício de autonomia. "*Acho que a liberdade de poder fazer foi algo que demorou um pouco para eu sentir. Eu lembro do dia em que fiz um piercing no nariz, estava super curtindo e fui fazer terapia no dia. Estava todo feliz falando 'eu amo meu piercing novo' e no meio da sessão fiquei chorando desesperado porque a minha mãe ia brigar comigo, isso comigo já morando fora da casa dela. Foi um processo muito intenso para poder fazer o que eu queria com o meu corpo, me desvincular da minha mãe...*". Ao longo de toda a sua narração, escutava muitos ecos das proposições de Osório (2006) e França (2008), de tomar esse uso autônomo e pessoal do corpo, esta liberdade individual como uma resistência do sujeito às instâncias, instituições e agentes do poder e suas práticas de controle e vigilância.

Até sair da casa dos pais, por volta dos seus 22-23 anos, não fazia muitas modificações, principalmente em locais muito visíveis. Eram sempre marcas que pudessem ser facilmente escondidas, o que contrasta com as alterações bastante perceptíveis que ostenta hoje, contando com piercings faciais, tatuagens no pescoço e os alargadores nas orelhas. Freak acrescentou que a coragem para fazer modificações não brandas só veio pouco antes da transição, que também

data do período da mudança de casa. *“Para mim, a minha transição foi, em primeira instância, eu entender que poderia modificar meu corpo para além de tatuagem, piercing e essas coisas mais superficiais”*.

Além da transição, a percepção de que poderia alterar substancialmente seus contornos também foi suscitada por uma súbita perda de peso pela qual passou. *“[...] Eu era muito gordo. Eu pesava 120 kg e quando eu saí da casa dos meus pais eu comecei a emagrecer e foi aí que percebi que realmente tinha plasticidade sobre meu corpo, sacou? É a partir deste momento que eu entendi que podia fazer, de fato, meio que todo tipo de modificação que queria, aí que eu flertei bastante com a bifurcação”*. Perguntei, então, o que mais o atraía neste processo de intervir sobre si mesmo, ao que ele responde como: *“Primeiro, a nossa autonomia de plasticidade, gosto também do impacto que isso causa na sociedade”*. Um jogo entre estética, choque, liberdade e dissidência. *“O que eu gosto é tudo sobre isso!”*. Finalizou dizendo que segue juntando dinheiro para realizar o restante dos procedimentos que deseja fazer.

Após sair da casa dos pais, não houve avanços na relação com sua mãe. *“A minha mãe não fala comigo. Depois que eu transicionei ela cortou [o contato], mas antes disso ela já tinha uns papos de que se um dia eu tatuasse a mão ou o pescoço ela não queria mais me ver. Já o meu pai é de boa, é 100% tranquilo, me apoia muito, me chama pelo meu nome, coisas assim”*. Curioso, perguntei se ele tinha alguma ideia do porquê sua mãe reagia tão mal. *“Eu já tentei pensar sobre isso porque tem toda uma questão dos estereótipos que sempre existiriam, né, de que quem tem tatuagem é ladrão, bandido e afins, e minha mãe é dessa época [...]”*. Segundo ele, seu irmão mais velho fez a primeira tatuagem depois de sair da casa dos pais e, mesmo assim, ela “surtou” e ficou trancada no quarto chorando. Acrescenta que ela tem “questões de neurodivergência” e que talvez isso explique parte de suas reações.

“Eu lembro dela falando que ele sujou o sangue que ela deu para ele. Era uma coisa muito intensa para ela. Eu não acreditava o quanto intenso era até ver ela surtando com isso. Eu sempre pensava ‘é só uma tatuagenzinha, ela vai superar’, só que toda vez ela surtava da mesma forma, nesse mesmo parâmetro de sujar o sangue, ‘sujar a pele perfeita que eu criei dentro de mim’”. *“Assim, têm outras pessoas da família que acham ruim. A minha avó pediu para eu não tatuar o rosto [risos]. Pô, são umas coisas da época, só que para ela era um negócio que, sei lá, era um grande trauma na vida dela”*. Sem centrar a reação de sua mãe em possíveis transtornos ou outros modos de organização psicológicos, suas falas remetem muito ao estigma aplicado às modificações, especialmente sobre aquelas tidas como extremas. Em sua baixa tolerância, sua mãe evoca uma simbologia específica, aludindo aos discursos modernos que definem essas práticas como elementos repulsivos e anti-higiênicos (ABONIZIO

e FONSECA, 2010), que contaminam e corrompem as qualidades de um corpo ou até mesmo arruínam a sua humanidade (THOMAS, 2012).

Quanto ao seu pai, sente que conseguiu mudar sua percepção de tal maneira que hoje ele não gosta, mas convive bem com a ideia, não reclamando mais das tatuagens, dos piercings ou mesmo da sua língua. Ele somente lhe pede rotineiramente que não aumente seus alargadores.

No que tange sua trajetória profissional, sua atuação como *piercer* começou em 2019, após fazer um curso de formação com um amigo chamado Esmeralda²², com quem trabalha há mais de dois anos, mas antes disso já estava tatuando há algum tempo. *“E é engraçado porque eu havia começado com tatuagem em 2014 mais ou menos. Eu estava namorando um cara que era tatuador, ele fazia umas tatuagens em mim e eu ficava ‘pô, quero aprender’. Eu já fazia uns desenhos... Na época ainda não era o ‘boom’ que é hoje, era mais aquela coisa de colar em estúdio, lavar chão e depois você conseguia uns conselhos e, assim, a coisa ia”*.

Afirmou gostar muito do ofício da tatuagem, entendendo-a como uma forma de arte, mas que acabou o abandonando quando começou a angariar um teor mais profissional, optando por focar na formação em Artes. Atualmente, tatua apenas *“[...] pessoas que são próximas a mim; quando elas me pedem ‘você, especificamente, eu quero que faça em mim’, daí eu falo ‘pô, se tu quer uma tattoo toda cagada é nós’*. A galera pilha mesmo e eu gosto dessa brincadeira”.

Ainda sobre sua passagem pela tatuagem, contou-me como fez a prova específica do curso de Artes com um portfólio composto por tatuagens de sua autoria. *“Eu fiz uns flashes que tinham a estética do oldschool, mas com elementos brasileiros, era tipo flor de guaraná, búzios. Ficou uma gracinha! Nem vou ser modesto, foi tão bonitinho! [risos]”*. Em seguida, deixou a tatuagem e, por fim, acabou sentindo que o mundo das artes mais formais também não era para ele, porque *“[...] não iria conseguir sustentar o estilo de vida que precisa para estar em galeria”*. A retirada da obrigatoriedade da matéria de artes do currículo escolar em 2016 fez só aumentar seu desejo de deixar o curso, até que em 2017 concluiu que não sabia o que estava fazendo nele, havia entrado por conta da tatuagem e nem isso fazia mais. *“Larguei o curso, o que foi junto da minha transição, o que foi junto da saída da casa dos meus pais; foi tudo um grande liquidificador!”*.

Como de praxe e devido ao fato de que no início da entrevista ele indicou que considerava sua mastectomia uma modificação, estava interessado em saber se ele fazia alguma

²² Nome fictício.

distinção entre modificações brandas e extremas e se sim, que critérios utilizava. Em sua resposta, ofereceu-me novas pistas para pensar a relatividade (GALINDO, 2006) dessa distinção: “*Acho que tattoo e piercing não são algo extremo. Piercing eu acho mais extremo que tattoo pelo número de camadas que atravessamos, pela importância de entender sobre biossegurança – questões que elevam [o piercing] quando comparado a tattoo. Até porque estamos falando de um metal atravessado na carne fresquinha. Ahhh, é algo muito mais legal que tattoo para mim*”. Também compartilhou uma percepção bastante intrigante advinda de suas vivências, de que apesar de não considerar os alargadores uma “*super modificação*”, sente que eles causam um impacto social maior do que ter as mãos tatuadas. Ao tecer uma lógica na qual a radicalidade estaria atrelada a ruptura da carne ou a “interiorização” das alterações – o que permite englobar outras formas de procedimentos cirúrgicos com estas características –, as tatuagens seriam modificações mais facilmente aceitas por serem menos invasivas, restringindo-se a níveis mais superficiais do corpo.

“*Tattoo é mais fácil de entrar como um ofício, tipo, qualquer um que desenhe um pouco e compre uma maquininha starter por, sei lá, duzentos contos... Não sei quanto estão, mas com duzentos, trezentos você já tinha um equipamento. Se você curtia desenhar era só desenhar em melão, fazer no melão ou chamar os brothers e riscar eles. Já o piercing envolve muito mais coisas. Menos pessoas têm saco para piercing, é uma modificação que sai bem menos que tatuagem [...]*”. Fica comigo a suspeita de que os processos de captura pelos quais a tatuagem passou ainda não se instalaram com tanta intensidade sobre os piercings, justamente por este imaginário de penetração da carne que não é plenamente controlado pelo discurso médico.

De acordo com Abonizio e Fonseca (2010), haveria uma relação do “extremo” com uma fantasia de mutilação do corpo e da produção de sofrimento excessivo em diálogo direto com o binômio saúde/doença. Por mais que o piercing reforce discursos das ciências biomédicas em e tenha sido incorporado em algum nível ao funcionamento de dispositivos de segurança da vida e da saúde (GALINDO, 2006), é um modo de intervenção que não apresenta a mesma autoridade sobre a dimensão corporal, diferentemente de outros procedimentos estéticos altamente invasivos ou de graus consideráveis de periculosidade. No fim, por mais capturadas que estas práticas estejam, elas ainda representam uma perturbação do pleno senso de normalidade corporal (THOMAS, 2012) e oferecem recursos para a radicalização e promoção de novas sensibilidades (BRAZ, 2006).

Logicamente, isso não significa que todo piercing apresenta um viés transgressor, pelo contrário, mas sua fala serve para acentuar que, da mesma forma que o estigma da tatuagem

tem sido paulatinamente reduzido, os piercings passam por processos semelhantes, mas ainda retendo um senso simbólico de ruptura ao atravessar a carne.

Quanto às modificações menos usuais ou “*as mais hardcores*”, considera “[...] *cirurgias no geral como modificações. Qualquer invasiva como lipo, abdominoplastia, essas paradas todas e ad infinitum. Podemos ficar aqui o dia inteiro falando de todas as modificações. O que eu gosto das mais extremas... Da bifurcação da língua, por exemplo, que é o que tenho, é ter isso de poder esconder, até por isso foi a minha primeira. Não é uma modificação que chama tanta atenção e gostei de ser a primeira nesse sentido, até para eu me adaptar, sentir como iria ser*”. À vista disso, conforme afirma Kemp (2005) e Soares (2015), a diferenciação social das tecnologias de manipulação dos corpos é meramente discursiva, ocasionando diferentes sentidos e interpretações das mesmas. A distinção se torna evidente com os níveis de aceitabilidade e marginalização ocasionados, efeitos que direcionaram sua escolha de começar com a bifurcação. Portar certos tipos de marcas ocasiona sérias restrições no trânsito social e, no limite, intensos processos de desumanização, alocando estes sujeitos em zonas de abjeção. São procedimentos que, ao contrário de cirurgias estéticas voltadas à padronização corporal contemporânea, seguem sendo elementos que implicam no tensionamento do que é entendido como “corpo humano”. Outro traço importante do seu relato é a questão da visibilidade. O caráter explícito da modificação denuncia o estado de “colapso” ou “decadência” do sujeito (CARONI e GROSSMAN, 2012), de sua funesta peregrinação em direção às fronteiras da (não)existência. É o aviltamento da carne. Por isso o movimento adaptativo, o receio e ponderação a respeito de adquirir outra modificação dessa ordem.

A respeito da testagem de limites envolvida na realização dessas técnicas, afirmou que: “*Eu não sou muito dessa vibe oldschool de que você precisa ter o corpo todo tatuado para daí ter a mão ou o pescoço [tatuados], esse tipo de processo. Acho que as pessoas fazem na ordem que elas quiserem, mas para mim foi legal fazer a minha língua primeiro, até por ainda ter contato com a minha mãe e família*”. É bastante difundido entre pessoas modificadas o sentido de pôr à prova os próprios limites, especialmente frente a dor, resultando numa progressão hierárquica que dita um ordenamento, extensão e intensidade das intervenções feitas (BRAZ, 2006), evocando o propósito dos jogos corporais de Fakir Musafar, da superação contínua desses limites para a promoção de novas experiências sensoriais e existenciais (PIRES, 2005). A experimentação com as sensibilidades também destaca o caráter pedagógico (de um autoconhecimento) e criativo envolvidos na alquimia e feitoria dos corpos.

“*Eu quase fiz ano passado a minha orelha [o ear pointing], eu estava deixando o cabelo crescer e poderia esconder, mas aí quando cortei o cabelo eu desisti um pouco da ideia. Acho*

que tem algumas coisas que eu quero esperar mais. [...] Sobre a minha bifurcação, eu gostei muito de ter feito. Às vezes eu ficava pensando que poderia ter esperado mais um pouco porque eu vou viver o resto da minha vida com isso, mas eu gostei muito. Tiveram algumas mudanças... Não da minha forma de falar, mas da forma que eu preciso mexer a língua para falar, nada que mudou minha vida inteira, fora ser a sensação na festa [risos]. Pô, a galera pira muito com a língua bifurcada. Hoje em dia, para mim já é algo bem comum, então sempre acho muito engraçado, é essa coisa da reação do outro que eu falei que gosto muito”.

“Agora eu quero colocar implantes ou fazer umas escarificações maiores. Implante é uma parada que chama mais atenção no geral. O eyeball também, super intenso... Aí já é onde começa a ficar muito intenso para mim”. Confessou que nas primeiras vezes em que encontrou pessoalmente alguém que tinha tatuagem ocular, não conseguia olhar para a pessoa. *“[...] Fiquei me sentindo uma tia velha, sabe? [risos]. ‘Caramba, não consigo nem te olhar direito’”. “Daí eu fui dando uma forçada até que fluiu e eu acostumei, mas foi interessante para mim ter esse baque. Acho que se eu visse o Diabão²³ pessoalmente com o Chelsea smile²⁴ dele eu também teria um ‘ah!’, mas depois ficaria de boa”.*

Quanto a popularização das modificações, comentou que: *“Para mim é nessa linha: o que é mais arroz com feijão são a tattoo e o piercing, e eu gosto que eles sejam assim, não acho que desmereça eles enquanto forma de modificação até porque o lance é popularizar mesmo. Acho que eles têm que ser coisas que as pessoas veem diariamente, assim vão aceitando mais”.* Resgata a história do piercing no Ocidente, de ser uma modalidade que veio com o movimento punk, com uma energia mais agressiva e que hoje se disseminou nessa proporção e forma. Em seguida, recordou-se de como alguns piercings que tinha na adolescência causaram muito impacto na sua escola; eram muito chocantes para a mentalidade da época, sendo mais aceitos hoje. Então, finaliza: *“[...] eu considero toda modificação como um artigo de luxo, falando até como comércio”.*

Relatou uma escalada nos preços dos EPIs (luvas e máscaras) devido a pandemia que refletiram no quanto cobra pela perfuração e como isso impacta na acessibilidade. *“Então, o piercing pode ser acessível. Tattoo pode ser acessível. Falando de profissionais... É meio complicado porque atualmente eu tento colocar o preço mais baixo possível que eu consigo, mas dentro da demanda que eu preciso cumprir”.* *“[...] Eu só perfuro com titânio, agulha*

²³ Diabão Praddo, tatuador e figura muito conhecida na comunidade brasileira de modificações pela intensidade das alterações que possui.

²⁴ Também chamado de *Glasgow smile*, é uma variação da escarificação que objetiva prolongar a linha da boca, criando a ilusão de uma boca maior ou de um grande “sorriso”.

americana, eu faço os testes químico-biológicos na minha autoclave, sabe?”. Cobra em torno de R\$140-150 pela perfuração e, de modo geral: *“Acho, sinceramente, que os meus preços são acessíveis”.* Porém, pensa o contrário sobre tatuagens, acreditando que há muitos profissionais cobrando valores exorbitantes por sessão, ao menos em Brasília.

Em contrapartida, apontou uma problemática no barateamento excessivo dos piercings exemplificando por meio de uma loja de bijuteria local que realiza perfurações de graça com joias de baixa qualidade ou mesmo fazendo uso de pistolas de perfuração, ferramenta extremamente imprópria para esse tipo de serviço. Sua crítica não parece ter por foco a conversão das modificações em objetos de consumo massificados ou até alheios a cena que lhes deram origem, mas sim da mercantilização irresponsável, resultando na iminência de riscos de biossegurança, cuja eliminação se tornou regra para *body piercers* (FRANÇA, 2008). *“Esse tipo de coisa é minha maior concorrência, tanto em nível de trazer uma acessibilidade segura... Se isso não existisse, as pessoas ao menos iriam procurar estúdios. E a gente ainda tem muito problema de formação de profissionais. Muitos problemas! É um babado, a galera acha que é só comprar um cateter e sair furando”.*

No momento da entrevista, Freak trabalhava em dois estúdios, atendendo em um deles com horário marcado e no outro por demanda, com clientes que só chegam e perfuram. Neste último, afirma ser comum perguntarem o valor da perfuração e reclamarem por acharem caro demais. *“Eu também superei isso, ficava muito triste porque queria atender todo mundo só que eu não vou perfurar sem ser de titânio. Minhas joias em aço são de qualidade, mas não vou correr esse risco se eu sei que pode dar errado”.*

No que concerne às modificações menos usuais, acha que elas são mais acessíveis. *“Não por serem mais baratas, mas num geral, pelo que eu vivi, dado o nível de complexidade que exigem elas são baratas. Sei lá, acho que uma bifurcação deve estar saindo, com pessoas que saibam fazer, uns mil contos, mil e poucos. Porra, uma pessoa que sabe muito fazer, que faz há mais de cinco anos, cobrar mil reais num procedimento cirúrgico? Eu acho suave. Conheço muitas pessoas que tentam fazer o pagamento da forma mais acessível possível, que aceitam a pessoa ir depositando, dividir mil vezes. Essa minha amiga que fez o eyeball, o brother cobrou a preço de banana, sacou? Como não é um procedimento que sai muito, que a pessoa tem que ter muita certeza, ele vai lá e cobra o valor que seria equivalente a só um olho. Foi bem suave”.* Sua opinião é um tanto quanto discordante das outras alquimistas que tem um entendimento de que são práticas menos acessíveis devido aos seus valores, justamente pela proficiência exigida e os materiais mais caros utilizados – artigos de um “mercado de luxo”. A percepção de Freak parece seguir pela via da “proporção”, quero dizer, é uma ação altamente complexa, que faz

uso de equipamentos de alto custo, exigindo expertise da/do profissional e, ainda assim, os valores são menores pela baixa procura (causada por todas as questões envolvidas), portanto, são proporcionalmente mais acessíveis quando comparadas a outras formas de intervenções estéticas hegemônicas ou mesmo de modificações mais comuns.

“Acho que todas as modificações, se a pessoa quer muito, elas valem a pena, lógico que tem toda a questão do cuidado depois. [...] Mas super vale a pena, acho que é um investimento real sobre o conforto... Sei lá, a mastectomia mesmo, sem palavras para o quanto melhorou a minha vida, me fez sair desse estado de ficar pensando em transgeneridade o tempo inteiro para só ir viver a minha vida enquanto uma pessoa trans. Antes a minha vida era sobre transgeneridade, depois eu fiquei livre, de não precisar pensar mais só nisso, sabe?”

Paralelamente, tocou na questão do preconceito sofrido por pessoas modificadas. *“Quando a gente vai entrando nesse mundo, sabemos que as coisas vão ser fodas, que pode acontecer muita coisa na rua. Eu sou bem light [na aparência/modificações], mas a galera bem modificada tem isso de ser xingada na rua. Eu tenho um brother que tem uns alargadores de 50mm e a cara tatuada, e sempre que saímos na rua o Uber cancela. Olhando na cara dele o Uber cancela!”*. Apesar de ter uma aparência “mais light”, percebe o choque que causa nos espaços que frequenta. Descreveu esse tipo de situação fazendo uso das aulas presenciais do curso de Enfermagem que está frequentando. *“Não estamos tendo muitas aulas presenciais, mas quando tem sempre que eu chego todo mundo fica com o olho arregalado”*. É interessante observar essa aproximação de profissionais do body piercing com o campo médico-biológico, pois fica evidente como os dispositivos de saúde interpretam essas práticas. De acordo com ele, sempre que vai participar das aulas em laboratório lhe pedem que retire todos os piercings. *“Dizem que é sobre não contaminação, mas deixar o buraco aberto... Eu realmente acho que é mais sobre uma conduta hospitalar”*.

Enfim, conclui: *“É isso, vale a pena pagar pelo conforto que sentimos, mas sabendo do impacto que pode causar na nossa vida social”*. Destarte, as modificações podem trazer muitas benesses para o bem-estar do sujeito, semelhante às práticas e técnicas de si, ao promoverem um processo de autonomia e autoconhecimento (FRANÇA, 2008), mas com o ônus de estar sob o violento jugo da estigmatização e da marginalização.

Enquanto o escutava, peguei-me curioso sobre a sua opinião quanto a nulificação, pois conforme a pesquisa caminhava e mais material eu lia, sentia na nulificação um tópico verdadeiramente candente e controverso mesmo entre pessoas modificadas, como se fosse a “fronteira final”, o limite que não pode (ou não deveria) ser transposto. *“Nossa, eu acho o máximo e, no geral, não entendo por que as pessoas acham isso o limite. O limite é só o que*

elas colocam. Lógico, no sentido de dar ruim várias [outras] coisas também podem dar ruim. Você numa mesa de cirurgia pode dar muito ruim também. Às vezes eu fico pensando que essa galera não faz por preconceito deles. [...] Eu acho que o limite é o que a gente não consegue fazer; o que a gente consegue imaginar é tudo que deveríamos tentar fazer dentro das questões de segurança". Claramente, as modificações são tecnologias que se atualizam e se diferenciam em novas variações a partir de testes, da construção de novos recursos ou saberes que derivam da criatividade e experimentação do/da profissional. Assim, o limite seria o imaginável que ainda não pode ser materializado na carne, urgindo por maior inventividade e refinamento no método da Obra de modo a efetivar novos possíveis.

Freak seguiu discorrendo sobre conversas que teve com outras pessoas da comunidade a respeito do limite e do que seria excessivo no campo, novamente trazendo Diabão como exemplo. *"Tipo, beleza, eu entendo que é uma parada que você não faria, que eu não faria, mas olha que massa o que ele conseguiu fazer, sabe? Fico pensando que se ele está vivendo bem, conseguiu chegar onde chegou, não está tendo muitos problemas ou está conseguindo lidar com eles, eu acho lindo [risos]"*. E ainda no tocante da nulificação, narrou o caso de um amigo modificador que se dispunha a auxiliar mulheres trans/travestis, removendo os seus testículos *"[...] para diminuir o bloqueador de testosterona porque ele é muito ruim, pode dar trombose, vários babados"*. Inclusive, recordou-se de uma ex-namorada sua que queria fazer essa remoção e substituí-los por cápsulas vibráteis, ao que este amigo respondeu que seriam necessários mais pesquisas e estudos, mas que poderia fazer.

Em termos mais técnicos e sobre o perfil de sua clientela, afirmou que a maior parte dos seus atendimentos são com mulheres e que esse público também corresponde a maioria das pessoas que acompanham seu trabalho nas redes sociais. Além disso, mencionou um dado bastante relevante referente a alguns não ditos que são parte da formação em body piercing e que denotam a binaridade nos seus usos enquanto tecnologias corporais. *"[...] Coisinhas básicas que aprendemos sobre a espessura, porque muita gente não presta atenção nos detalhes da joia, mas se a pessoa não fala muito já existe um padrão: para mina usamos 1.2mm de espessura e para os caras 1.6mm (que é mais grossinho)"*. Creio que isto seja explicado pelo objetivo de produzir um aspecto mais feminino/masculino na perfuração, de maneira que joias menores convêm uma imagem de delicadeza sendo, portanto, mais femininas.

Usualmente, mulheres também não apresentariam muitos problemas para pagar pelo serviço, dando mais importância a joias de maior qualidade ou com aparência mais chamativa/diferente, também cuidando melhor da perfuração. Por sua vez, homens teriam um outro tipo de valoração do próprio corpo, o que Freak atribuiu a maior incidência e intensidade

da pressão estética em mulheres. *“Toda essa vivência faz com que elas sejam boas clientes. Elas tendem a cuidar melhor da perfuração e comprar o que elas querem”*. Novamente, a construção dos corpos femininos e masculinos parecem orbitar um imaginário de (não)penetrabilidade representado no literalismo dos piercings como apetrechos do maquinário de gênero (SÁEZ e CARRASCOSA, 2017). Freak avalia que a maior demanda de perfurações seria para projetos auriculares²⁵ e, atualmente, *“[...] 80-90% das pessoas que vejo fazendo são mulheres”*. Desse modo, crê que o piercing é tido como algo mais associado ao feminino no Brasil.

De acordo com ele, talvez pela crescente popularização e abrangência das modificações, a comunidade tem se voltado mais às questões de gênero, porém sente que muitas falas e posicionamentos não são levados a sério por conta da presença de uma forte religiosidade cristã. Avalia que: *“Os profissionais estão muito pouco capacitados para receber pessoas LGBTQs, mas principalmente pessoas trans. [...] A galera tem muita dificuldade com o básico, com perguntar pronome, como a pessoa se sente confortável em ser chamada e isso até pessoas com quem eu convivo. Eu convivo com muita gente mais velha no rolê das modificações e às vezes eu vou atender uma pessoa trans e a galera do estúdio fica meio ‘como eu ajo?’, ‘como eu faço?’”*. *“Mas dentro da comunidade tem muitas pessoas [trans] que tem muito o que falar e não sei quanto é o interesse das pessoas cis de ouvir essas outras que também estão no meio freak. [...] Eu fico muito de cara, sabe? Porque é uma conversa tão próxima, a modificação corporal e a transgeneridade...”*. Logo, não se pode presumir um senso inerente de coletividade, tampouco uma homogeneidade identitária (BRAZ, 2006), e por mais que haja muitos discursos conectados com movimentos políticos e de minorias sociais, isto não necessariamente se converte em implicação ou atuação prática de desconstrução (NASCIMENTO, 2015). Acrescentando: *“Temos uma parcela muito grande de pessoas que não querem participar da comunidade, querem só fazer o trampo, tirar uma grana, essa vibe, sabe?”*.

Portanto, não posso assumir que o engajamento em projetos corporais enseja automaticamente um processo transmutativo, uma conscientização do sujeito para as diferentes formas de violência atreladas a outros marcadores e suas intersecções. Mas é necessário considerar que mesmo operando efeitos reiterativos, o poder encontra nas corporalidades singulares distintos níveis de insubmissão e resistência (NASCIMENTO, 2015). Tudo isso me leva novamente a pensar sobre as complexas e paradoxais dinâmicas em seu seio comunitário,

²⁵ Conjunto progressivo de perfurações feitas nas orelhas (levanto em consideração suas características anatômicas específicas) para fins de criar uma estética.

na dificuldade de solver os discursos normativos e de como é possível que quanto mais o sujeito se distancia do ideal de humanidade devido a outras dissidências (de gênero, sexualidade, raça, classe social, etc.) mais facilmente consiga avançar nas operações da Obra.

Freak foi enfático com o quanto a presença do preconceito é contraditória, pois historicamente pessoas LGBTQIA+ sempre fizeram parte do movimento, tendo realizado diversas contribuições para a edificação da comunidade, ou mesmo na popularização e inovação de suas técnicas. Discorreu sobre os registros documentais dessa participação, também apresentando a atuação de Jim Ward²⁶, somada ao fato de que o piercing era muito vinculado com as cenas gay e fetichista dos Estados Unidos. Nesse sentido, crê que essas relações são intrínsecas, não podendo ser separadas ou apagadas. Em abordagem semelhante, Nascimento (2015) diz que:

As polifonias discursivas do movimento de práticas do body modification nunca acontecem desacompanhadas de outros movimentos e coletivos, pois estando as corporalidades sujeitas às gestões sociais, elas também articulam e transitam em diferentes modos de produção de subjetividades singulares a partir de conexões e composições com o campo social. Todos esses movimentos e coletivos possuem o atravessador corpo em comum (p.218).

“As pessoas cis não se dão ao trabalho de pensar e acabam achando incômoda a presença de pessoas trans porque demanda questões de respeito. Eu sou o tipo de pessoa que responde tudo e ensina as coisas, sabe? O básico: ‘ah, tu tem buceta?’, ‘tu tem buceta ou tem pau?’. E eu falo: ‘Não, eu tenho buceta e gosto muito dela, mas você não pergunta isso para as pessoas’. Sabe? Aquilo de ‘qual era seu nome antes’... Geralmente é isso. Tem também quem me conhecia antes de transicionar e pergunta porque eu só não coloquei meu nome no masculino. Nossa, esses são os meus favoritos. ‘Por que você não colocou seu nome no masculino? Geralmente pessoas trans fazem isso’. E eu falo: ‘Que bom que você está me ensinando a ser trans, senão eu não saberia’”.

“O mundo do body mod – se tivéssemos menos empecilhos com fazer os procedimentos – estaria ajudando muitas pessoas trans. [...] Eu já conheci várias meninas trans que queriam pelo menos fazer a retirada das bolas. [...] Para além dessas mais hardcore, tem essas de furar o lóbulo, que é um marcador de gênero muito forte, e toda a questão da autonomia do corpo”. A partir desta fala e munido das reflexões apresentadas na narrativa de Mostra sobre certo binarismo nos usos das modificações corporais por pessoas trans, perguntei se ele também

²⁶ O “avô” do piercing contemporâneo, responsável por muitas inovações técnicas e em joalheria, grande colaborador de Fakir Musafar e um dos grandes responsáveis pela popularização dos piercings na cena gay fetichista dos Estados Unidos.

observava algo semelhante. Disse-me que sim, que mulheres trans buscam mais a perfuração do lóbulo e modificações mais delicadas, enquanto homens trans fazem tatuagens maiores, muitas vezes para esconder as cicatrizes da mastectomia, fenômenos que, apesar do aspecto dissidente da própria transgeneridade, relaciona-se intensamente com a lógica binária que padroniza os usos da tatuagem (OSÓRIO, 2006). Contudo, ele também vê várias pessoas trans fazendo modificações menos usuais.

Contou mais uma vez sobre a ex-namorada, que era apaixonada por modificações ditas extremas, que “[...] *queria bifurcar a língua, queria tirar o umbigo, queria só as paradas cabulosas, fazer umas tattozonas*”. Ela conheceu o mundo das modificações a partir do contato com Freak e escolheu como a primeira delas a perfuração dos lóbulos. “*Foi bem bonitinho, foi algo que significou muito. Para algumas amigas eu já estou fazendo esse serviço e é muito gratificante, saca? É uma validação de gênero que é tão simples. E é o contrário para muitos boys; tem muitos que, assim como eu, também resolvem ter o alargador porque já foi feito aquilo ali [o furo na orelha pré-transição]. [...] Cada um vai resolvendo do jeito que dá, muitos adaptam como brinco mesmo, outros usam como se fosse piercing, a expressão é muito variada*”.

“*Enfim, acho que nós, pessoas trans, temos menos receio do que pessoas cis sobre modificar o corpo, né?*”. A alteração, metamorfose, transmutação ou qualquer outra espécie de ação que redesenha os contornos, matizes e sentidos corporais é intrínseca à transgeneridade. Independente de haverem pessoas trans que não desejam fazer procedimentos mais invasivos (cirurgias, uso de hormônios, etc.), operam-se processos de subjetivação que envolvem novas percepções do sujeito sobre a própria realidade corporal, podendo ou não resultar em intervenções físicas. “*Igual eu falei sobre a questão do gênero não-binário: é não-binário dentro do meu âmago, mas socialmente eu sei que sou lido como um boy, meio viadinho às vezes, e eu gosto muito desse lugar*”.

Tomando por base seu relato, penso que as técnicas de modificação corporal não podem ser dissociadas dos dispositivos de regulação do gênero; elas sempre servem para algo, seja tensionar, validar, reforçar ou mesmo romper com determinadas lógicas. Dotadas de utilidade ambivalente, podem fortificar o binarismo e simultaneamente criar um contexto oportuno ao borramento de fronteiras e quebra de paradigmas. “*Penso que quando a pessoa [trans] é interessada no body mod também, o escape é muito por esse lugar, até para mim acho que foi, de entender que o corpo é meu para eu poder entender a modificação [dele] dentro disso*”.

No seu caso, especificamente, as modificações auxiliavam a elaborar a sua transgeneridade antes mesmo de compreendê-la, permitindo-o reduzir o desconforto e

sentimento de inadequação com partes do seu corpo, remetendo muito ao caráter clínico das *body modifications* ao suscitar um bem-estar e autocuidado advindos da agência na produção da própria corporalidade (FRANÇA, 2008; THOMAS, 2012). “*As tattoos realmente me deram uma melhor perspectiva de várias áreas do meu corpo enquanto fazia elas. Por exemplo, eu tinha muitos problemas com os meus peitos, não entendia que eram questões da transgeneridade, mas daí eu fui lá e fiz meus piercings no mamilo e isso já melhorou muito a minha autoestima naquela época. Acho que o piercing sustentou um ônus. Eu não entendia que eu não queria os peitos, mas o piercing fez parecer mais ok. Tinha uma tattoo perto do peito que também servia para melhorar a região*”. Fazer tatuagens nas pernas também suavizou o desconforto que tinha com elas por ser uma pessoa gorda.

Disse achar engraçado como algumas tatuagens que fez antes da transição passaram a atormentá-lo, pois acreditava que eram muito femininas e o impediriam de “passar”. “*Hoje em dia eu tenho mais banca de fazer qualquer tatuagem que eu queira, no começo eu estava tentando me desvincular das tattoos fofinhas, femininas, mas hoje a minha passabilidade me deixa experimentar com coisas que realmente gosto. [...] Acho que a tattoo conversou muito com esse lugar de transicionar e sentir um conforto em explorar essas feminilidades das minhas tattoos ou uma ideia de feminino que me deixasse mais tranquilo*”. À vista disso, a transição e a transmutação corporal se mesclam e se confundem num processo de descoberta e concepção identitária interessantíssimo.

“*Eu estava falando disso com um amigo meu, sobre o lance de gênero e ser um corpo freak dentro do gênero. Eu falava para ele que às vezes muitas pessoas que são freak sofrem muito mais assédio na rua do que o pessoal trans, dependendo do que a pessoa apresenta, sabe? Eu acho, por exemplo, que me identifico hoje em dia mais com o movimento, estética, posicionamento e questões de ser um corpo freak do que ser um corpo trans, até por eu ter muita passabilidade*”. Há aqui uma camada de informações e percepções muito proveitosas para pensar o trânsito social e o aspecto dissidente dos corpos radicalmente modificados.

Uma pessoa trans com passabilidade seria capaz de reduzir parte do preconceito por não ser facilmente identificada do ponto de vista estético. Ela despista o olhar atento da vigilância de gênero, evitando a possível transfobia de algum transeunte, mas isto cria outra problemática: de que assim como pessoas não-brancas buscam embranquecer para sobreviver a violência social, pessoas trans precisam manufaturar um corpo que não denuncie sua não-cisgeneridade, um “corpo trans que pareça cis”. Por sua vez, pessoas com modificações não usuais visíveis não têm as mesmas possibilidades de se camuflarem na paisagem ontológica; sua condição

abjeta permanece expondo-as a situações vexatórias e de hostilidade mediante a percepção dos “traços monstruosos”.

Freak faz uma inversão: de pessoa trans modificada para uma pessoa modificada que também é trans, um “corpo freak na transgeneridade”, apontando para a existência de diferenças discursivas. Tomando-o como exemplo, penso que se pessoas trans buscam na assimilação e conformidade estratégias de aceitação e aquisição do status de “humano”, a discursividade e ímpeto político do movimento de modificações seria o contrário, seria a possibilidade do uso livre dos corpos e da invenção de si com referências destoantes da imagem humana canônica. Claro, isso num nível ideal, na prática o que se tem é um território em disputa e passível de muitas capturas. Ademais, a intersecção de ser uma pessoa modificada e trans aparenta ensejar uma vivência bastante singular, permitindo que questione e denuncie o pensamento normativo em ambos os espaços.

Seguindo no tópico da violência, é realmente notável o quanto o machismo é presente neste campo. *“Um dos motivos de eu ter desistido da tatuagem foi esse. Fiquei desmotivado. É muito machista no geral. Depois que eu coleí em estúdio sendo boy também e vendo o que os outros boys falam... Cliente [mulher] que entra e depois quando sai eles ficam... Saca?”*. Questiono-o se sente que é algo mais presente no meio da tatuagem. *“Não, no meio da modificação como um todo, não tem como distinguir”*. *“Tive uma experiência ruim em que um piercer me beijou sem consentimento... Eu estava fazendo meu mamilo inclusive, foi bem palha. Eu estava com os peitos para fora – na recepção eu tinha falado da minha namorada, algo assim – e daí ele ‘Uhhh... Você também fica com caras como eu?’, e eu meio ‘errr...’, com os peitos para fora sem saber o que fazer. Aí o bicho pegou e me beijou. [...] Sempre que lembro dessa história fico tão chocado que isso aconteceu”*.

Todavia, vê um crescimento na quantidade e visibilidade de mulheres no meio. *“Agora, as minas estão tendo mais voz dentro do mundo do piercing, tem mais meninas que estão fazendo sucesso. [...] Tattoo eu conheço algumas pessoas trans que se aventuraram no meio. Recentemente, conheci uma mina cis que tatua há quinze anos; é uma raridade meninas que trabalham tem muito tempo no ofício porque é muito foda para elas se manterem”*.

“Acaba que estamos lidando no microcosmo com as mesmas coisas que a sociedade no macrocosmo, tudo que vemos de ruim também está rolando ali”. Afinal, as fronteiras, margens ou zonas de abjeção não constituem um “fora”, mas são partes integrais da paisagem social. Os sistemas de poder e geração de vida/morte distribuem-se por todo o território, mantendo uma firme e violenta hierarquia, patrulhando os caminhos das periferias ao centro. A demanda do poder por adequação e a promessa de atenuação do suplício promove uma circulação e

replicação dos discursos normativos mesmo entre sujeitos subalternizados (LOURO, 2008; CAMOZZATO, 2011) e, também, a incorporação de suas lógicas por meio de processos de subjetivação massificantes e alienantes (GUATTARRI e ROLNIK, 1996), de forma que reproduzam as estruturas de poder que os oprimem. Isto talvez explique superficialmente o porquê do distanciamento entre grupos minoritários historicamente conectados como o movimento LGBT e a comunidade de modificações.

Em certa altura da conversa, brinca: *“Uma coisa que acho muito problemática na comunidade de modificação e talvez seja probleminha meu [risos]: branco de dread, estamos em 2021 e essa galera está muito desatualizada”*. Aproveitando a deixa, passamos a conversar a respeito da sua identidade racial.

“Eu me coloco como pessoa negra hoje em dia, já entrei demais no movimento negro para falar que sou preto e não tenho mais saco para brigar com ‘rentitaria’”. Para autorias como Carneiro (2005) ou Maia e Zamora (2018), a política de embranquecimento diluída na miscigenação e sua valorização no mito da democracia racial servem para a constituição de uma “hierarquia cromática”. Por intermédio de benefícios simbólicos integrantes dessa biopolítica, estabeleceu-se a lógica de que quanto menos retinta for a pele maior será a aceitação e chance de ascensão social. Nesse sentido, a categoria “pardo” seria uma aglutinação de diferentes nomeações para pessoas negras a partir da tonalidade da pele. “Algo que ninguém consegue definir seja enquanto raça ou cor” (CARNEIRO, 2005, p.64).

“[...] Eu falo que sou pardo porque quem estuda sabe que pardos e pretos são negros, então falo que sou pardo porque é isso, o que você vai fazer? Vai dizer que eu sou branco? Não tem nem como, não tenho tonalidade de pele para isso. Me coloco como pardo, mantenho meus ideais africanistas e de afrocentricidade dentro de mim e atuo dentro disso no dia a dia”. Estas falas dão a entender que a necessidade em se declarar pardo é resultante dos conflitos internos ao movimento negro causados pela lógica do colorismo, elemento este que não só dificulta a autoaceitação e autoidentificação racial, mas que também promove a discórdia entre iguais (MAIA e ZAMORA, 2018). Carneiro (2005) afirma que essas diferenciações resultam na fragmentação da identidade negra e impossibilitam a organização política em prol da equidade racial, favorecendo o bom funcionamento do dispositivo da racialidade.

Freak compartilhou que está num movimento de reconhecimento identitário desde 2016, participando do movimento e *“dando a cara a tapa”*, o que também remete às colocações de Neusa Santos Souza (1983) sobre o processo da pessoa negra se reconhecer enquanto tal. Ademais, comentou que não é do seu feitio ficar avaliando se a pessoa é mais ou menos negra, desejando somente fortalecer seus pares e *“fazer a gente crescer”*.

Na associação entre raça e *body modification*, acredita que há uma relação direta entre o racismo e as escolhas feitas por pessoas negras, algo semelhante à divisão de gênero proposta por Osório (2006) onde o marcador influencia o tipo de modificação. “*Pensando em generalização, tanto a escolha quanto a estética das tatuagens, das temáticas, o feitio, como ela assenta na pele negra, como ela pode parecer para o outro andando na rua. Eu fui complexado minha vida inteira por achar que eu não poderia ter certas cores de cabelo, não poderia ter tatuagens coloridas porque ficaria um lixo, várias coisas nesse sentido. Sem contar que tem muitos tatuadores racistas, que vão falar que não fazem tatuagem em pele preta*”. Menciona o caso de algumas pessoas negras que conhece e que reproduzem esses discursos, que acreditam piamente na impossibilidade de se tatuarem, sejam as artes coloridas ou não. Ficam evidentes os modos de subjetivação racistas/coloniais, cujos propósitos são a internalização e manutenção de lógicas que desqualificam a existência do sujeito negro ao estipular que certas imagens, acessórios ou bens simbólicos pertençam somente a pessoas brancas ou só apresentem valor e beleza quando associados a brancura (FANON, 2008). Concomitantemente, tem-se a reprodução do racismo dentro da própria comunidade, manifesto em justificativas para não se tatuar pelas não-brancas. Porém, Freak diz que hoje há muito mais conscientização e que esse tipo de discurso não se sustenta por muito tempo.

Quanto ao tipo de relação entre as modificações em seu próprio corpo e sua identidade racial, afirma: “*Para mim conversa muito com esse lugar de retomar práticas ancestrais, principalmente a escarificação. As modificações são muito sobre isso para mim, sobre esse voltar a mim num momento meditativo com uma prática milenar*”. O ideário dos primitivos modernos aparenta estar presente, embora novamente apartado da ideia generalista de conexão com uma ancestralidade amorfa, reforçando as origens racializadas das modificações. De todo modo, há uma infusão de perspectivas raciais que fortalecem sua identidade pessoal, mesmo que muito limitadamente.

Do mesmo modo que se incomoda com a contradição da presença da LGBTfobia na comunidade, sente o mesmo com a incidência de discursos e práticas racistas, principalmente porque: “*Tudo isso são apropriações de povos originários e o pessoal dentro da modificação ser super racista... Super sem noção de usar dread [risos], por exemplo. São coisas que me deixam chateado... Não é nem que eu goste de história, mas no mínimo precisamos saber dessas coisas, querem entrar no ofício sem ter paixão. Acho que quando você é apaixonado por algo, você vai procurar saber de onde aquilo veio, você sabe que não saiu do seu cu, são milhões de histórias que vêm antes de você*”. Consequentemente, o aspecto a-histórico favorece o

apagamento das origens das modificações e fortalece a lógica colonial que legitima o domínio da branquitude (MARQUES, 1997).

Devido à presença expressiva de homens brancos, quando mais jovem se preocupava em como iria conseguir se inserir nesse universo por ser negro e mulher, até que conheceu alguns homens pretos que tinham piercings. *“Eu conheci mais pessoas pretas no piercing do que na tattoo ao longo da minha vida, sabia? [...] Se eu parar para contar nos dedos, de dez tatuadores eu conheço somente dois que são pretos; de dez piercers, sete são pretos. Não sei por que tem essa diferença, mas é algo que acontece”*. Já a sua clientela é formada majoritariamente por pessoas brancas, especificamente mulheres jovens e brancas. Consciente disso, ele oferece perfurações de graça a amigos pretos *“[...] porque acho mais bonito no meu feed [do Instagram] [risos]”*.

Desejando iniciar uma discussão sobre o menor número de pessoas negras na comunidade de modificações ou mesmo realizando práticas menos usuais, contei sobre a montagem/meme que havia visto no Facebook e que de tempos em tempos ressurgiu em alguma rede social. É uma imagem de uma pessoa branca bastante modificada, acompanhada de uma legenda sugerindo que este tipo de fenômeno – negatizado pelo contexto da obra – seria “coisa de branco”. Freak diz que nunca viu essa montagem, mas tece uma série de considerações a respeito, destrinchando os aspectos contraditórios desta ideia. *“Quando você pensa estruturalmente, generalizando, pessoas brancas têm mais dinheiro e dentro disso... [...] Dentro desse local talvez seja sobre isso, porque pessoas brancas, por terem mais dinheiro, têm mais acesso a certas coisas, mas penso que é um meme sobre racismo, nem sobre racismo reverso, mas um racismo mesmo de falar que pessoas negras não podem ou não se interessam por esse tipo de modificação”*. Afirmou que se visse a publicação provavelmente acharia engraçado, pois ela seria muito desconexa da realidade, tanto pelo aspecto histórico, uma vez que as modificações corporais descendem de povos originários e não-brancos, quanto pelo tom de constranger o acesso de pessoas negras a essas tecnologias corporais. Ele reflete que se foi uma pessoa negra que fez essa publicação, provavelmente ela é ignorante da sua própria cultura.

“Quando falam que ser muito modificado é coisa de branco é porque tem mais divulgação de pessoas brancas. É só pensar no Suicide Girls²⁷ com aquelas minas branquinhas, de dread, cheias de tattoo; e tem muitas pessoas negras que se sentem acuadas de estarem nesse lugar se posicionando ou mesmo militando”. A (in)visibilidade e (não)midiatização dos corpos seria vital no processo de centralização dessas práticas em torno de pessoas brancas,

²⁷ Um site de fotos do início dos anos 2000; tinha por foco mulheres com um estilo “alternativo” (tatuagens, piercings, cabelos coloridos, etc.) ou *pin-up*, fazendo poses e imagens sensuais.

sendo um fenômeno facilmente observável nas diferentes formas de mídia impressa (revistas, zines, livros) e digital (entrevistas, portfólios, ensaios fotográficos, etc.) voltadas ao universo da *body modification*.

Retomando meu ponto sobre as observações de Osório (2006) quanto ao fato de profissionais da tatuagem mascararem uma visão racista com justificativas técnicas, a ausência de corpos não-brancos em portfólios ou em perfis de profissionais é um sintoma deste mesmo movimento de ocultamento. É algo que parece estar em conformidade com a colonialidade, tomando a figura da branquitude como o centro de toda produção sociocultural e da (re)produção de subjetividades a ela subservientes (QUIJANO, 2005; FANON, 2008; LUGONES, 2014).

Ainda muito impactado pelo encontro com Nômade, decidi perguntar se ele acha que a discrepância numérica teria alguma relação com a intensificação da violência racial. “*Acho super isso. Até por conta de oportunidades mesmo, as pessoas negras pensam mais sobre quais lugares podem habitar. Tipo, é perder acessibilidade. Se eu já era seguido no supermercado antes de ser desse jeito, sendo desse jeito... Muito tatuado, então, a galera não dá um descanso*”. Ainda neste assunto, ele fez um comparativo com a cultura negra dos Estados Unidos, onde ainda haveria muito conservadorismo justamente pelo foco estar voltado a demandas mais objetivas como sobreviver, por exemplo. Em seguida, recordou-se de um grupo de jovens negros com modificações que conheceu e suas histórias de violência policial: “[...] *Três moleques que tinham menos de vinte anos – vinte, vinte um – que eram pretos e todos tatuados, com cara tatuada, da quebrada, e porra, os enquadres que os bichos tomavam! Teve um que me contou histórias absurdas porque ele tem aquelas lágrimas tatuadas de homicídio e o bicho tomava uns enquadramentos muito sinistros. Tipo, ia ser ruim, mas foi bem pior por ele ser do jeito que é*”.

Um agravamento da violência pela presença das modificações. Fico detido nesta constatação. Carneiro (2005) afirma que por intermédio das políticas de miscigenação e branqueamento foi possível que alguns recebessem o benefício simbólico de se aproximarem do ideal de humanidade. A exigência do branqueamento é posta como uma tecnologia de controle racial, acoplando-se ao imaginário social. Assim, exclui-se a população negra da representação midiática ou do acesso a espaços de poder político e simbólico, permitindo a entrada de poucos, alguns eleitos que servem para dar continuidade à farsa da democracia racial. A autora define isso, tomando por base Foucault, como uma interdição, um modo de operar práticas de exclusão que, neste caso, atua a partir do dispositivo da racialidade. Tal exclusão remove o sujeito da produção discursiva, realocando-o no âmbito do não-ser. Essa dinâmica

criada pelo binômio branco/negro gera uma espécie de estética, uma percepção visual que se torna apreensível pelas categorias de monstro e anormal, agindo como uma forma complementar de invalidação para além do racismo científico.

Na construção do Outro como ameaça, perigo, a interdição que se processa é a da admissão do Outro na plena humanidade, o seu deslocamento para um território intermediário entre a humanidade plena e a animalidade, inscrevendo-o no dizer de Foucault, no gabarito de inteligibilidade do monstro (CARNEIRO, 2005, p.125-126).

Esses anormais são figuras que necessitam de correção e que paradoxalmente se estabelecem como uma anomalia recorrente. A pessoa negra é tida como “incorrigível”, sofrendo um enquadramento subjetivo que resulta na convicção da culpa e na iminência da punição e penitência. Os mecanismos de vigilância e disciplina raciais operacionalizados em biopolíticas fazem com que a pessoa negra esteja em permanente estado de alerta e consciente das restrições feitas em sua mobilidade social. Por sua vez, se o anormal é algo da ordem do ordinário, o monstro é da ordem sobrenatural, do excepcional, portanto, quais as consequências de um corpo carregar não somente marcas da anormalidade banal (ainda que incorrigível), mas também da monstruosidade? A primeira forma de resistir ao dispositivo da racialidade é sobreviver (CARNEIRO, 2005), de tal maneira que seria contraproducente a este intento ampliar a desumanização do próprio corpo ao submergi-lo na sombra da monstruosidade.

Foi fortalecida a minha ideia inicial de que uma baixa adesão de pessoas negras a práticas de modificação menos usuais pode ser resultado de estratégias de redução da violência e da vulnerabilidade. Mais do que isso, Freak me ofereceu pistas mais palpáveis para pensar se, de fato, alguns corpos têm maior permissão para fazer uso das modificações.

Todavia, ele também fez uma colocação que eu não havia pensado, de que as modificações não brandas poderiam ter o intento de mitigar algumas formas de violência pela via do apagamento da própria negritude. *“O Diabão mesmo, por exemplo, antes de todas as modificações ele era uma pessoa parda. Eu reconheço isso das fotos dele, ele pode não se colocar dessa forma, mas ele era uma pessoa parda. Daí fico eu, aqui, na minha humildade de analista, pensando que esse reflexo da imagem dele seja sobre essa questão de negritude. Não que eu ache que ele tem algum problema, não acho que é sobre isso, mas não consigo deixar de pensar que o lance de ele arrancar o nariz é porque ele tinha um nariz ‘batatudo’. Quando eu vou ver os comentários de fotos antigas dele geral fala que ele fez bem de tirar o nariz, saca?”*.

Ademais, percebe que da mesma maneira que há uma busca por mais estudos sobre os usos do titânio em perfurações, ocorre o mesmo com a tatuagem em pele negra. É, pois, uma comunidade marcada pela presença de discursos LGBTfóbicos, machistas e racistas, mas que tem angariado progressivamente mais pessoas dispostas a contestar e apontar todas essas contradições e problemáticas.

A Obra ou uma reflexão sobre a Jornada

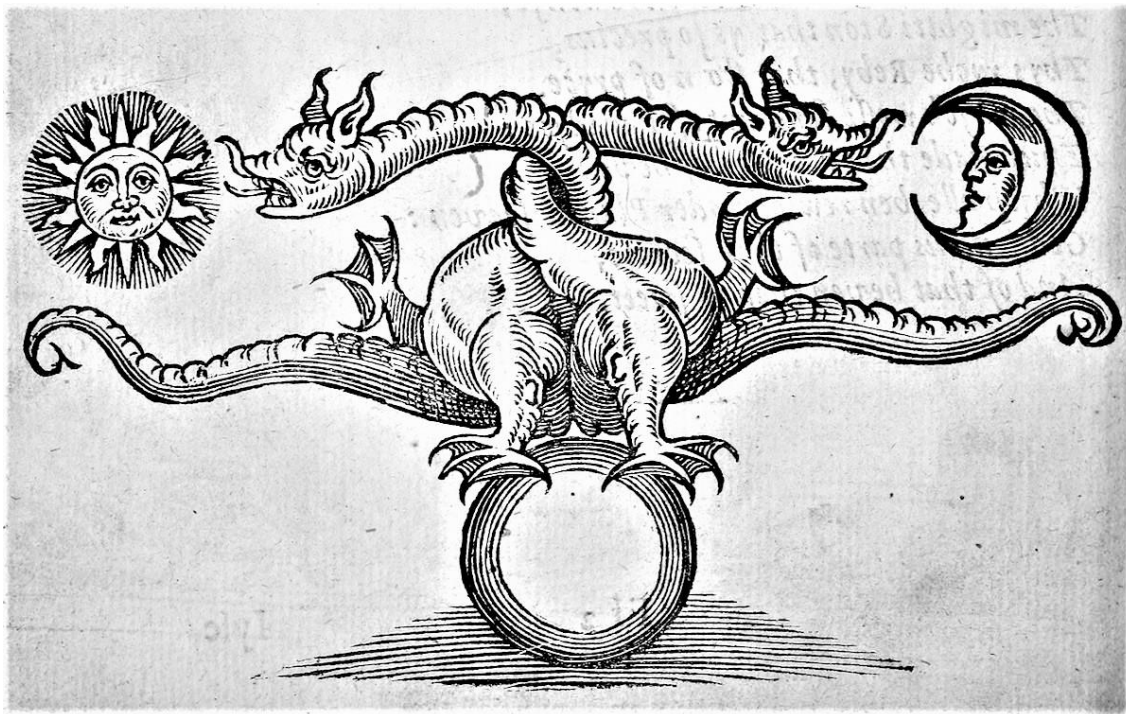


Fig.26 – “O Dragão da Pedra” representando o processo alquímico no *Theatrum Chemicum Britannicum*, de 1652.

A *rubedo* é o fim do processo alquímico – e de certa forma uma conclusão deste trabalho em si mesma por serem a culminação da obra narrativa, incluindo todo o processo de montagem, conforme Biglia e Bonet-Martí (2009) –, mas penso que seja necessário desenvolver um pequeno complemento, uma síntese do processo da pesquisa somadas de algumas considerações apresentadas nas narrativas. Além disso, diferentemente da Obra que alcança seu derradeiro fim na tão ambicionada coloração rubra, desejo que essa jornada permaneça sempre passível de ser revisitada e reexperimentada. Uma processualidade contínua, jamais fechada em conclusões definitivas ou respostas categóricas e bem condizentes aos modelos de produção epistemológica hegemônicos, mas sempre se abrindo a novos questionamentos. É uma defesa do inconclusivo, do “obscuro pelo mais obscuro”. Enfim, o desejo que moveu este corpo-texto foi, à moda de Hillman (2011), fazer uma proposição.

O trajeto da jornada previa a investigação dos possíveis impactos da radicalização do corpo nas experiências do gênero e da raça, das diferentes maneiras que as modificações poderiam tensionar limites e resistir à captura pelos dispositivos do poder, ensejando modos de subjetivação insubmissos. A Obra implica a excursão pelas fronteiras do mundo, onde se constata que o corpóreo é massivamente produzido por biopolíticas, contextos históricos e articulações discursivas (RIBEIRO, 2007); é forjado a ferro e fogo, no atrito da bigorna e martelo. A matéria viva resiste e a cada marretada lhe são deixados sulcos, rapidamente

esculpindo seus contornos (in)humanos. Foram as ações ontológicas do pensamento colonial que determinaram a inteligibilidade restritiva e validante de um corpo, ou seja, a sua contenção por meio da racialização e generificação (LUGONES, 2014, DONINI, 2019). Tal inteligibilidade pariu procedimentos nefastos de normalização e adequação ao estipular uma hierarquia identitária que tem em seu topo o homem cisgênero, branco, do Norte global, heterossexual e burguês. O ser-corpo “verdadeiramente humano”. Portanto, a jornada foi guiada pelo princípio de que a dimensão corporal, para ser humanizável, deve estar apropriada e congruente a uma série de premissas sociais, do contrário será feita abjeta.

Os sujeitos que questionam esse ideal estético, essa lógica de ser/estar no mundo, carregam o potencial de promover uma abundância de modos de vivenciar tais marcas ou, talvez, de (re)inventar, destruir/construir, confundir e borrar os elementos que cristalizam os corpos em formas estáveis e reconhecíveis. Visto que:

Se existem “verdades” a serem consideradas, uma delas seria que para viver a intensidade das corporalidades e prazeres singulares, é preciso minimizar, abandonar e destruir o posicionamento sedentário e as referências instituídas, ao mesmo tempo em que é necessário aceitar as defesas das vidas como maiores valores, como as mais extensas obras de artes que possam ser construídas e compostas por si mesmas (NASCIMENTO, 2015, p.218).

Mas para fazer isto é necessário reduzir a densidade da matéria para que seja atravessada por outros elementos, dissolver sua constituição maciça para que assuma outra natureza. Do mesmo modo que a forja do sistema-mundo colonial moderno (CASTRO-GÓMEZ, 2008; LUGONES, 2014) formata a substância e a endurece em estados de rigidez e estagnação, cabe operar procedimentos que revertam este processo. Assim, chega-se ao método alquímico e seu princípio transmutativo; a intenção da Obra é, pois, solver a configuração histórica que impede o enobrecimento da matéria (HILLMAN, 2011), de que ela assuma um estado outro de existência, mais potente e rico.

A partir da ficção alquímica, ao transitar por todas as etapas da *opus* neste compilado de narrativas, tentei provocar a volta do olhar para si de maneira que fossem questionadas a naturalidade das formas e sentidos do próprio corpo. Igualmente fazem Braidotti (2002; 2013) e Haraway (2009; 2016) ao empregarem outras referências e artifícios epistemológicos em intensas bricolagens e hibridismos que desnaturalizam o que se acredita ser a “realidade” ou uma suposta “verdade”. Logo, em que momento teríamos nós sido aprisionadas/aprisionados na estagnação ignorante que precisa ser rompida na *nigredo* e por que é tão difícil superá-la? O que impede que assumamos outros contornos e cores? O que em nossas corporeidades permite

que a existência seja tida como (in)válida? O que tal formatação diz da nossa humanidade, do nosso gênero, da nossa raça? Que outras ficções nos compõem e onde se escondem os monstros que nos habitam? Torço para que alguma dessas sementes tenha germinado no âmago de quem nos lê (a mim e as/os alquimistas aqui presentes).

Ao alterar a realidade corporal, são promovidas mudanças na subjetividade, logo, as modificações corporais (pouco usuais ou extremas) foram as tecnologias e técnicas nas quais visualizei um caminho para a realização da Obra, justamente por rejeitarem um senso de disciplinarização, posicionando-se contrariamente às noções hegemônicas, normativas e higienizadas de corpo enquanto redesenham sua imagem e lhe dão outros sentidos (NASCIMENTO, 2015). Ao viabilizar uma estética alternativa, por vezes tida como monstruosa, colocam em suspensão a humanidade de quem as porta, despertando o mesmo senso de temor, incivilidade e repulsa que inquietam o aparato cultural devido ao risco de devorarem os pacatos habitantes do tecido societário (ABONIZIO e FONSECA, 2010; THOMAS, 2012). Assim como os monstros explicitam a artificialidade dos processos que os criam, as modificações corporais pouco usuais parecem ter potencial semelhante de desnudar os discursos constitutivos do corpo (COURTINE, 2008).

Entretanto, diversas autorias (MOMBAÇA, 2017; BUTLER, 2019; DONINI, 2019) apontam que o corpo está arruinado no momento em que é compreendido enquanto tal, sendo desde o princípio um campo de batalha ocupado por forças normatizantes, soterrado por discursos que limitam sua experiência. Ele foi despojado de suas possibilidades de existir em outras configurações, de sentir o mundo livremente (MIGNOLO, 2017). Para reverter esse jogo, uma estratégia seria a escavação dessas corporalidades soterradas, revirando os entulhos da contemporaneidade em busca de saberes perdidos, em busca de referências outras que auxiliem na criação de pontos de fuga ou novos tensionamentos. Escavar as catacumbas da existência para soltar no mundo uma legião de criaturas que “vampirizem” (PRECIADO, 2006) a produção discursiva, espalhando-se pelas fronteiras ontológicas e contaminando tudo que estiver em seu caminho. Lançar sobre o sistema-mundo um pandemônio pautado pelo pensamento fronteiro (MIGNOLO, 2017) que promova processos de singularização, ressubjetivação ou mesmo desontologização. No entanto, é importante reforçar que estes possíveis agenciamentos não necessariamente compõem uma intencionalidade de quem carrega e realiza as modificações, apesar de se apresentarem de maneiras mais ou menos explícitas nas narrativas, são efeitos políticos desencadeados involuntariamente por seus corpos.

O espaço fronteiro é um território de disputas, cabendo aos sujeitos que nele estão permanecer em movimento constante sob o risco de sofrer novas capturas. O mesmo vale para

as diferentes práticas de *body modification* que podem ser assimiladas e perderem seu caráter transgressor, convertendo-se em novas tecnologias de feitoria de corpos hegemônicos. Mesmo as modificações menos usuais não estão livres desses riscos.

Em uníssono, o caráter processual e colaborativo do método de narrativas permitiu acentuar o feitiço alquímico dessas práticas ao apresentar as idiossincrasias, as singularidades, a politicidade e as perspectivas particulares de cada alquimista mediante ao local que ocupam no mundo. Histórias com pontos de aproximação, paralelos e similitudes, mas sem nunca serem uma repetição. São sujeitos que apresentaram, cada uma/um ao seu modo, ingredientes, tecnologias, estratégias e sentidos únicos para pensar os processos de transmutação corporal e os impactos que tiveram em suas vidas. Suas narrativas permitem testemunhar os resultados obtidos por meio da exploração criativa das potencialidades do corpo, da experiência da abjeção, da carne já marcada identitariamente que se inseriu em novos movimentos de (re)criação.

Por mais que fiquem bastante discerníveis em suas falas os limites do caráter transgressivo das modificações, são inegáveis as implicações de possuir este tipo de corporalidade. Mesmo com múltiplas tentativas de capturas, elas ainda possuem uma intrínseca volatilidade que as permite escorrer pelas frestas e rachaduras do ideal de corpo e suas matrizes de inteligibilidade. Independentemente das dinâmicas de gênero ou raça, objetivamente falando, este corpo ainda será associado discursivamente à loucura (FRANÇA, 2008), passando a ser intensamente vigiado, marginalizado, alvo de olhares de desconfiança, raiva e curiosidade. Além disso, podem efetivar severas restrições no trânsito social, no acesso ao mercado de trabalho, sujeitando estas pessoas a assédios e violências de diferentes escalas. A alteração das formas vem com um “peso”, como chama Monstra: o peso do estigma.

Contudo, destacam-se os benefícios e demais aspectos positivos obtidos, uma dimensão raramente visibilizada. Todas/todos indicaram como a *opus* impactou significativamente as relações que tinham com seus corpos, integrando a elas o senso de autocuidado, aceitação e autoestima. Os processos de modificação apresentam a qualidade de uma “clínica do corpo” ao se converterem em técnicas de si (FRANÇA, 2008), promovendo uma conscientização crítica sobre os discursos que envolvem o corpóreo, englobando as dimensões estéticas, do gênero e da raça. O corpo foi entendido como ficção, matéria plástica e possibilidade criativa. Ademais, ao perscrutar as sensações, limites e potências da própria matéria viva, engendraram-se sentidos de empoderamento, agência no mundo e de posse sobre si.

Para o discurso colonial, os sujeitos desviantes só podem (tentar) alcançar uma “condição humana” pelo permanente desejo de normalização, submetendo-se às políticas de

assimilação. A saúde, o sucesso, o afeto, a aceitabilidade só seriam conquistados por intermédio de corpos bem adequados, signatários da norma. Entretanto, o que as/os alquimistas apresentam é como os corpos modificados podem gerar felicidade, podem ser objetos de admiração e beleza, de uma aceitação de outra ordem não necessariamente dependente do crivo normativo. A mim, fica um senso de pluralidade, de oportunidade de modos outros de existência, de processos de subjetivação mais emancipatórios, contrariando o mote de precarização da vida como lei da Modernidade.

Todavia, tudo isto por si só não implica em uma plena superação da *nigredo*, de uma ruptura definitiva com a hegemonia, da abertura para outras sensibilidades advindas das fronteiras epistemológicas e ontológicas ou da produção de novas formas de saber-poder-prazer. Há uma persistência insidiosa e constante dessas discursividades normativas. Faz-se presente em todas as narrativas a ampla existência do machismo, LGBTfobia e racismo em meio à comunidade de modificações. Apesar do aspecto inicialmente contraditório, seria inocente pensar que o espaço fronteiriço estaria ausente dessas expressões do poder, pelo contrário, são operadas dinâmicas complexas onde os dispositivos e demais maquinarias de disciplinarização seguem policiando as margens sociais. O que também oferta maior contundência a ideia de que existem corpos mais autorizados a portarem esse tipo de marca, vide essas dinâmicas internas com os marcadores sociais da diferença.

Nesse sentido, acho curioso como o interesse de participação deste estudo tenha vindo quase que exclusivamente de pessoas LGBTQIA+. É riquíssimo poder manusear uma coletânea de histórias tão preciosas, de vidas muito impactadas pela repressão e violência de gênero, sexualidade e raça, porém, ausenta-se do texto o olhar de um personagem localizado na centralidade do aparato social e que dele procurou se distanciar de algum modo, fabricando uma corporalidade que questiona esse lócus. Ainda mais quando levo em consideração que todos os relatos deixam clara a presença dominante desse perfil. À vista disso, permaneceu em aberto a questão dos movimentos turísticos (DONINI, 2019) e se sujeitos que já fazem parte de grupos minoritários têm maior facilidade de progredir na Obra.

De todo modo, as modificações estão conectadas com a busca de autonomia e controle, com um ideal libertário que dialoga com a ideia pós-humanista de liberdade como possibilidades de intervenção, hibridização e experimentação dos contornos corporais (FORNASIER e KNEBEL, 2020). Não se toma imediatamente a liberdade como sinônimo de emancipação humana em termos de direitos políticos ou mesmo fuga das normais sociais, apesar desse intento aparecer nas narrativas. Esse movimento libertário me parece ter como

efeito secundário a promoção de processos de subjetivação voltados a singularização e criticidade aos discursos que inserem suas vidas em sistemas limitados e empobrecidos.

Porém, qualquer rompimento tende a ser sempre parcial, não representando a completa recusa da norma, mas no mínimo a sua apropriação e uso mais independente (FERREIRA-NETO, 2017). Estes processos parecem se dar na dinâmica proposta por Foucault (1985), na qual a subjetividade é um constructo provisório, ocorrendo num movimento pendular e permanente entre resistência e assujeitamento ou, ainda, entre alienação e criação como dizem Rolnik e Guattari (1996). Se o sistema-mundo moderno e colonial favorece constituições subjetivas massificadas, violentadas e alienadas, as modificações podem ser estratégias para facilitar o seu oposto.

Adentrando nos marcadores da diferença, os experimentos alquímicos oportunizaram a elaboração da artificialidade do gênero, que somada a plasticidade do corpo permite uma infinidade de modos de vivenciar esse marcador, onde algumas escolhas feitas constituem ofensivas ao dispositivo da sexualidade; rompem com a repetição viciosa da performatividade e colocam em jogo estilos, estéticas, saberes-prazeres e posicionamentos inventivos e singulares. Também fica claro que as modificações corporais, sejam elas brandas ou não, compõem tecnologias de gênero, servindo ora na reificação de lógicas dicotômicas, ora servindo ao seu oposto, permitindo um borramento de fronteiras e expressões de gênero mais fluidas e estilizadas. De modo geral, elas oportunizam vivências alternativas e contra-hegemônicas do gênero/sexualidade ao evidenciar seu aspecto normativo. É interessante observar como esse movimento se deu nos casos de Monstra, Nômade e Freak, cada um com suas especificidades, mas todos articulados a posicionamentos políticos de enfrentamento ao machismo e LGBTfobia, e na feitoria da própria identidade.

Ainda no tópico dos marcadores sociais, os efeitos da transmutação no dispositivo da racialidade são bastante peculiares. Ao colocar a humanidade do corpo branco sob suspeita, faz-se um aceno à problematização da própria branquitude e dos privilégios que dela advêm. Ela é retirada de sua posição confortavelmente silenciosa. Tendo consciência dos limites dessa desestabilização, não deixa de ser um fenômeno surpreendente como o acréscimo de outras marcas efetuam uma “mácula” na inteligibilidade da brancura, levando o sujeito modificado ao escrutínio e ativando mecanismos de segregação e disciplinarização similares aqueles voltados às pessoas não-brancas. É uma verdadeira pane do dispositivo. Conjuntamente, como presente nos relatos de Nômade e Freak, as modificações parecem ter utilidade na construção de uma espécie de memória racial suplementar para pessoas não-brancas, empoderando-as em suas identidades. Em acréscimo, estes usos recuperam a historicidade das *body modifications*

enquanto tecnologias originárias de povos racializados e que são parte da produção da racialidade.

O conjunto dos relatos também ofereceu maior robustez às minhas conjecturas sobre a presença diminuta de pessoas adeptas não-brancas: a questão monetária e do acesso a um “mercado de luxo”, apontando para as intersecções entre raça e classe; o embranquecimento de suas práticas que apaga o seu passado e reforça a dominância branca, negando a possibilidade de uso por pessoas negras; o aparato midiático que serve para reforçar essas relações; e, por fim, movimento de recusa de novos estigmas que aprofundem a desumanização de suas existências como tática de sobrevivência ao racismo.

Há, também, um louvável movimento de maior politização dentro da comunidade *freak*, onde minorias sociais têm cada vez mais apontado as problemáticas reproduções do preconceito e violência internos, ao menos. É, pois, uma via de mão dupla: tenta-se desconstruir a normatividade na comunidade de modificações e, ao mesmo tempo, o pensamento assimilacionista e do ideal corporal na comunidade LGBTQIA+. São diálogos que se encontram na busca pela autonomia e pelo direito de existir.

Ademais, a mim ficou claro como a noção de extremo ou radical, para além de uma mera distinção conceitual entre modalidades de modificação ou de um senso de ruptura de uma estética naturalizada, é uma divisão que opera diferenças nos modos de experienciar as modificações, sendo reconhecida entre as pessoas adeptas. Ainda assim, são noções altamente circunstanciais e fluidas que servem a propósitos diferentes conforme evocadas.

Consoante ao que já foi dito diversas vezes ao longo do texto, um corpo modificado não é sinônimo de liberdade, de discursos de enfrentamento e resistência às normas sociais, dos processos transmutativos ou mesmo da assunção da via monstruosa em detrimento da ideia de “humano”. É somente uma possibilidade. Um ponto de inflexão no qual se pode derreter a carne e forjar um modo outro de estar neste mundo, de experienciar outras sensibilidades que talvez diversifiquem e enriqueçam um pouco a existência. O pano de fundo da Obra são as relações conflituosas com este sistema erigido em torno da noção de “humanidade” e suas subsequentes relações de poderes, saberes e prazeres na produção massiva de corpos e identidades. Parte das minhas pretensões era, rigorosamente, operar uma inversão onde o foco estaria na exposição da arbitrariedade destes elementos, do seu inexorável feitio fictício. E creio ter tido relativo sucesso nesse intento.

O retumbar do triunfo humano corroborado pela ciência, instituições e demais elementos que mantém a forma, lógica e coerência do mundo e dos corpos é perturbado pela polifonia ruidosa de existências aberrantes e coloridas que denunciam a artificialidade do

sistema-mundo e o contaminam com a dúvida a partir de suas áreas fronteiriças. São sujeitos que “vampirizam” seus habitantes incautos e destacam a possibilidade de os monstros não estarem bem contidos nas sombras, mas caminhando em plena luz do dia em seus centros urbanos. Da mesma forma que a fraqueza da performatividade está em seu estado de permanente reencenação (BUTLER, 2019), parece-me que o mesmo vale para a normalidade que, ao parir aberrações e fantasmas de toda ordem que validem sua existência, apresenta sua própria antítese, seu nêmesis. É, portanto, um complexo jogo de forças.

Nesse sentido, pego-me pensando no aforismo referente a aquele que combate os seres abissais²⁸, que precisa permanecer em sua fúria cega para não encontrar em si mesmo vestígios do seu inimigo jurado. Uma vez que: “Se olhares demasiado tempo dentro de um abismo, o abismo acabará por olhar dentro de ti”. Em suma, este jogo inglório se dá num sistema que aprisiona a carne, a vida e a subjetividade; que vigia seus arredores, que transforma moinhos de vento em gigantes, que converte todo ser que escapa, nega e questiona em aberração. É uma fábrica grotesca de abjeção, que aterra seus produtos nos lamaçais e mangues da História para que lá sejam esquecidos. Um Tártaro da modernidade aprisionando seus espectros. Em uma dinâmica dúbia, evita-se olhar para além da borda escura por excessivo temor de mergulhar a vista na bruma espessa e se dar conta de que nossos monstros são demasiadamente humanos, e nossos humanos demasiadamente monstruosos.

²⁸ “Quem deve enfrentar monstros deve permanecer atento para não se tornar também um monstro. Se olhares demasiado tempo dentro de um abismo, o abismo acabará por olhar dentro de ti.”. NIETZSCHE, F. Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de Uma Filosofia do Futuro, 2001, p.89.

REFERÊNCIAS

ABONIZIO, Juliana; FONSECA, Ana Graciela Mendes Fernandes da. **Modificação ritual do corpo: dor, morte e nojo nos freak shows**. e-cadernos CES, n. 08, p. 49-61, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/459>

ABREU, Nathalia; SOARES, Priscila. **Corpo ao Extremo – A nova face de uma cultura modificada**. 2010.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. Coordenação Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALVARENGA, Juliana. **Arte e conhecimento: alquimia e o novo paradigma da ciência**. Revista :Estúdio, vol. 3, (5): 358-365, 2012.

ANJOS, Karen Priscila Lima dos; LIMA, Maria Lúcia Chaves. **Gênero, sexualidade e subjetividade: Algumas questões incômodas para a psicologia**. Psicologia em Pesquisa, UFJF, 10(2), p.49-56, 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-12472016000200007

ARAÚJO, P.; MARTINS, E.; FERNANDES, R., MENDES, F. MAGALHÃES, C. **O Método das Histórias de Vida na Investigação Qualitativa em Psicologia**. Investigação Qualitativa em Saúde, v.2, p.588-595, 2016.

ÁVILA, M. Y. B. de; FERLA, A. A. **O que pode um corpo? Corpografias de resistência**. Interface: Comunicação Saúde Educação, p.731-748, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/KRkKq8SkP5GWJSGzyc3Tvbw/abstract/?lang=pt>

AZEVEDO, Sara Dionizia Rodrigues. **Formação discursiva e discurso em Michel Foucault**. Rev. Filogenese, Vol. 6, nº 2, 2013.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/?format=html&lang=pt>

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

BARBOSA, Mariana de Toledo. **Um corpo que experimenta e avalia: a ética em Deleuze à luz da “grande identidade” Spinoza-Nietzsche**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 141, dez, p. 867-890, 2018. Disponível em: <https://bib44.fafich.ufmg.br/kriterion/index.php/kriterion/article/view/333>

BENSHOFF, Harry Morgan. **Monsters in the Closet: Homosexuality and the Horror Film**. University of Southern California, 1996.

BIGLIA, Barbara; BONET-MARTÍ, Jordi. **La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida**. Forum: Qualitative Social Research, Volumen 10, No. 1, Art. 8, 2009.

BRAIDOTTI, Rosi. **Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade**. Tradução: Roberta Barbosa. Labrys, estudos feministas número 1-2, julho/ dezembro, 2002. Disponível em: http://www.historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade_e_Nomade.pdf

BRAIDOTTI, Rosi. **The Posthuman**. Cambridge: Polity Press, 2013.

BRAZ, Camilo Albuquerque de. **ALÉM DA PELE: um olhar antropológico sobre a body modification em São Paulo**. Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281542/1/Braz_CamiloAlbuquerque M.pdf

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 edições, 2019

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>

CARONI, Mariana Malheiros; GROSSMAN, Eloisa. **As marcas corporais segundo a percepção de profissionais de saúde: adorno ou estigma?** Ciência & Saúde Coletiva, 17(4):1061-1070, 2012.

CARRETEIRO, Teresa Cristina. **Corpo e contemporaneidade**. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 11, n. 17, p. 62-76, jun. 2005.

CASTAÑEDA, Marina. **Escuchar(nos): Hacia la comprensión de los demás... y de uno mismo**. 2011.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf

CASTRO, R. D; MAYORGA, C. **Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária**. Pesquisas e Práticas Psicossociais 14(3), São João del-Rei, julho-setembro, 2019. Disponível em: http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/revista_ppp/article/view/e3178

CASTRO, Silvia Elaine Santos de. **Marcadores sociais da diferença: sobre as especificidades da mulher negra no Brasil**. In: GT4 – RACISMO, INTOLERÂNCIA e POLÍTICAS PÚBLICAS. 2011. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/semanacsoc/pages/arquivos/GT%204/Silvia%20Elaine%20Santos%20de%20Castro.pdf>

COHEN, Jeffrey Jerome. **A cultura dos monstros: sete teses**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos Monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.23-60.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Etnografia e imaginação história**. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. *Revista Proa*, nº02, vol.01, 2010.

COSTA, M. V; SILVEIRA, R. H; SOMMER, L. H. **Estudos culturais, educação e pedagogia**. *Maio/Jun/Jul/Ago*, n.23, 2003.

COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2013.

COURTINE, J. J.; **O corpo inumano**. In: CORBIN, A.; COURTINE, J. J.; VIGARELLO, G. (Org.). *A História do corpo: Da renascença às Luzes*. Petrópolis: Vozes, 2009. v. 1, p. 487-503.

COUY, Venus Brasileira. **Modificações corporais: nas bordas do espanto, nas margens do estranho**. *Travessias*, v. 5, n. 1, 2011. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/4719>

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Editora 34, São Paulo – SP, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka — Por uma literatura menor**. Imago, Rio de Janeiro – RJ, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia, Vol. 1**. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998. Disponível em: <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/deleuze-gilles-parnet-claire-dialogos.pdf>

DONINI, Angela. **Escavações para lidar com as ruínas e os soterramentos decorrentes do trauma colonial**. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v.8, n.2, p.51-62, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/48543>

DUARTE, A.; CÉSAR, M. R. **Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres**. *A Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 28, n. 45, p. 949-967, set./dez. 2016

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz-Fanon-Pele-negra-mascaras-brancas.pdf>

FERREIRA, Vitor Sérgio. **Tatuagem, Body Piercing e a Experiência da Dor: emoção, ritualização e medicalização**. *Saúde Soc. São Paulo*, v.19, n.2, p.231-248, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/Sr86fzvB9PCgXjPK4k5YndH/abstract/?lang=pt>

FRANCISCO, Mônica da Silva. **Discursos sobre colorismo: educação étnico-racial na contemporaneidade**. *Ensaio Filosóficos, Volume XVIII – Dezembro/2018*.

FRANÇA, L. S. T. **As práticas profissionais de modificações corporais: entre a biossegurança e as técnicas de si.** Dissertação (Mestrado em Psicologia). – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/17260>

FRAYZE-PEREIRA, João. **Corpo como obra de arte: tatuagem, clínica e crítica.** Revista Brasileira de Psicanálise volume 50, n.2, 2016.

FORNASIER, Mateus de Oliveira; KNEBEL, Norberto Milton Paiva. **APERFEIÇOAR O CORPO É UM DIREITO HUMANO? O pós-humano transhumanista sob a Ética dos sujeitos nômades e a metáfora ciborgue.** Revista Húmus, vol. 10, num. 28, p.53-72, 2020. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/13420>

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica.** São Paulo: Perspectiva. 2008.

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

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: O cuidado de si.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

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

GALINDO, D. C. G. **Ilustrar, modificar, manipular: arte como questão de segurança da vida.** Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/17176>

GIL, José. **Metafenomenologia da monstrosidade: o devir-monstro.** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos Monstros: Os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras.* Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.165-184.

GUATTARI, F. & ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo.** Petrópolis: Vozes, 1996

HAESBAERT, Rogério. **Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais.** GEOgraphia, vol. 22, n. 48, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>

HARAWAY, Donna J. **Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.** In. TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano.* Belo Horizonte: Autêntica, 2009

HARAWAY, Donna J. **Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene.** Duke University Press: Durham and London, 2016.

HENNING, Carlos Eduardo. **Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença.** Londrina: Mediações, v. 20, n.2, p.97-128, 2015. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/handle/ri/18588>

HILLMAN, James. **Psicologia alquímica.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HIRATA, Helena. **Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais.** São Paulo: Tempo soc. vol.26, n.1, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/LhNLNH6YJB5HVJ6vnGpLgHz/?lang=pt>

JUNG, C.G. **Psicologia e alquimia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

KAYSER, Wolfgang. **O Grotesco – a configuração na pintura e na literatura.** São Paulo: Ed. Perspectivas, 1957.

KEMP, Kênia. **Corpo modificado, corpo livre?.** São Paulo: Paulus, 2005.

KILOMBA, G. **Descolonizando o conhecimento - Uma Palestra-Performance.** (J. Oliveira, Trad.), 2016 *apud* SANTOS, V. M. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, 30, e200112, 2018.

LAGE, Giselle Carino. **Revisitando o método etnográfico: contribuições para a narrativa antropológica.** *Revista Espaço Acadêmico*, nº 97, junho de 2009.

LÓPEZ, Graciela Lima. **O método etnográfico como um paradigma científico e sua aplicação na pesquisa.** *Revista Canoas* n. 1, 2º semestre, p. 45-50, 1999. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/660>

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo – Antropologia e sociedade.** São Paulo: Papyrus, 2013.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo.** Petrópolis – RJ: Vozes, 2012.

LE BRETON, David. **A síndrome de Frankenstein.** In: SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de (Org.). *Políticas do corpo.* São Paulo: Estação Liberdade, 1995, p. 49-68.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer.** Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGONES, María. **Colonialidad y Género.** *Tabula Rasa.* Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial.** *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>

MAIA, Kenia Soares; ZAMORA, Maria Helena Navas. **O Brasil e a Lógica Racial: Do branqueamento à produção de subjetividade do racismo.** *Psic. Clin.*, Rio de Janeiro, vol. 30, n.2, p. 265 – 286, 2018.

MACEDO, Mônica Medeiros Kother; GOBBI, Adriana Silveira; WASCHBURGER, Evelise Machado Pinto. **Marcas corporais na adolescência: (im)possibilidades de simbolização.** *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 90-105, abr. 2009.

MACEDO, Sybele; PARAVIDINI, João Luiz Leitão; PRÓCHNO, Caio César Souza Camargo. **Corpo e Marca: Tatuagem como Forma de Subjetivação**. Revista Subjetividades, Fortaleza, 14(1): 152-161, abril, 2014.

MARQUES, Toni. **O Brasil tatuado e outros mundos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Arte & Ensaios, revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dez. de 2016.

MENDES, Cláudio Lúcio. **O corpo em Foucault: superfície de disciplinamento e governo**. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, n. 39, p. 167-181, Abril de 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/17993>

MIGNOLO, Walter. **DESAFIOS DECOLONIAIS HOJE**. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), PP. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen. **Experiência e narrativa: artefatos políticos de pesquisa**. Estudos Contemporâneos da Subjetividade, vol 5, Nº 2, 2015. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/1352#:~:text=O%20presente%20artig,o%20pretende%20apresentar,plena%20entre%20sujeito%20e%20objeto>.

MONTEIRO, Janaina de Souza. **O dispositivo da sexualidade e seu redimensionamento à luz da biopolítica: uma reflexão foucaultiana**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte – ICA da Universidade Federal do Ceará – UFC 2017. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/23675>

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do. **CORPOS (CON)SENTIDOS: cartografando processos de subjetivação de produto(re)s de corporalidades singulares**. Tese (Doutorado em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/126375>

NASCIMENTO, Márcio Alessandro Neman do; PERES, Wiliam Siqueira. **“Pode o body modification produzir resistência ao binarismo sexual?”: problematizações sobre as modificações corporais a partir de uma narrativa performática de vida**. VI Congresso Internacional sobre a diversidade sexual e de gênero da ABEH. 2012. Disponível em: <http://www.frrrkguys.com.br/wp-content/uploads/2011/08/m029.pdf>

FERREIRA-NETO, João Leite. **A Analítica da Subjetivação em Michel Foucault**. Rev. Polis e Psique, 7(3): 7 – 25, 2017.

NEVES, Sofia. **Investigação Feminista Qualitativa e Histórias de Vida: A libertação das vozes pelas narrativas biográficas**. In: MAGALHÃES, Maria José; LIMA CRUZ, Angélica; NUNES, Rosa. Pelo fio se vai à meada: percursos de investigação através de histórias de vida. Lisboa: Ela por Ela, 2012.

NOLASCO, Sócrates A. **Body Modification (BM): o corpo e a experiência de si no contemporâneo**. Revista Mal-Estar e Subjetividade, V. Vi, n. 2, p.370 – 395, 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482006000200006

OLIVEIRA, Cleber Rodrigo Braga de. **Fantasmografias: sexílio, arte e ativismos cuirdecoloniais na transfronteira méxicobrasileira** Tese de doutorado em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32022>

OLIVEIRA, Richard de. **Tatuadores, tatuados: pesquisa e reflexão estética**. IDE, São Paulo, 38 (61), p.149-167, agosto 2016.

OSÓRIO, Andréa Barbosa. **O GÊNERO DA TATUAGEM: Continuidades e novos usos relativos à prática na cidade do Rio de Janeiro**. Tese de doutoramento, Rio de Janeiro, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Editorial en la frontera, 2017.

PARREIRAS, Carolina. **Altporn, corpos, categorias, espaços e redes: um estudo etnográfico sobre pornografia online**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). São Paulo: Campinas, 2015. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281206/1/Parreiras_Carolina_D.pdf

PERAZZO, Priscila F. **Narrativas Oraís de Histórias de Vida**. Comunicação & Inovação, PPGCOM/USCS v. 16, n. 30 (121-131) jan-abr 2015. Disponível em: https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/view/2754

PINHEIRO, Marina; CARVALHO, Glória. **Singularidade e mito: o corpo como potência subversiva**. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., São Paulo, 20(4), 728-748, dez. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/nMdtcqWGvrsG4GCvcGJQ95H/abstract/?lang=pt>

PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

PRECIADO, B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, B. **Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”**. Estudos Feministas, Florianópolis, 19(1): 11-20, janeiro-abril, 2011.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Zahar, 2020.

PRECIADO, Paul B. **Saberes_vampiros@War Donna Haraway y las epistemologías cyborg y decoloniales**. En Voza!, 2, 2006.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas; Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf

RAMALHO, Fábio. **O clichê como artifício nas artes e na cultura midiática contemporânea**. REVISTA ECO PÓS - AS FORMAS DO ARTÍFICIO, v. 18 , n. 3, 2015.

REY, Fernando Luis González. **Pesquisa Qualitativa em Psicologia - Caminhos e Desafios**. São Paulo: Cengage Learning, 2005

ROSA, Francis Mary Soares Correia. **A literatura menor em Deleuze e Guattari: por uma educação menor**. Santa Maria, v. 41, n. 3, p. 685-696, set./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reeducacao/article/view/23022>

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. **Pelo Cu – Políticas Anais**. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2016.

SAMPAIO, Adriana Soares. **Corpo, raça e psicologia: repensando o silêncio dos justos**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 10, n. 24, p. 198-215, fev. 2018.

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

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **É Possível Realizar uma História do Corpo?** In: SOARES, Carmen Lúcia. (Org.). **Corpo e História**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001b.

SANTOS, F. S. D. dos. **Histórias de vida e história da cultura**. História, Ciências, Saúde: Manguinhos, v(1): 85-98 mar.-jun. 1998.

SANTOS, Ronaldo Adriano Alves dos. **(Re)existindo à homofobia: narrativas de histórias de vida de cis-homens gays no município de Cascavel-PR**. Dissertação (Mestrado em Psicologia e Sociedade) – Faculdade de Ciências e Letras, UNESP/Assis, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/190940>

SANTOS, Kwame Yonatan Poli; TEIXEIRA-FILHO, Fernando Silva. **A clínica e a construção dos lugares de fala e de escuta**. Cadernos de Subjetividade, v. 1, n.21, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cadernossubjetividade/article/view/44744>

SAUNDERS, T. L. **Epistemologia negra sapatão com o vetor de uma práxis humana libertária**. Periódicus, Salvador, n. 7, v. 1, maio-out. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/22275/14304>

SCHIAVON, Amanda de Almeida; FAVERO, Sofia; MACHADO, Paula Sandrine. **A ciência que vigia o berço: Diferentes leituras de “saúde” frente a crianças trans e crianças intersexo**. REBEH – Revista Brasileira de Estudos da Homocultura, vol.03, n.09, 2020. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/index>

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana**. Psicologia & Sociedade, 29(1), p.83-94, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/ZFbbkSv735mbMC5HHCsG3sF/abstract/?lang=pt>

SILVA, Gabriela Farias da. **Primitivismo contemporâneo: o corpo como objeto da arte**. Trabalho de conclusão de curso (monografia) em Artes Visuais, 2007.

SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. **Caminhando pelos manguezais do fim do mundo**. Revista ClimaCom, Dossiê Florestas, ano 7, n. 17, 2020.

SOARES, T. R. **A modificação corporal no Brasil – 1980-1990**. Editora CRV, Curitiba – Brasil, 2015.

SOUSA, Noelma Cavalcante de; MENESES, Antonio Basílio Novaes Thomaz de. **O poder disciplinar: uma leitura em Vigiar e Punir**. SABERES, Natal – RN, v. 1, n.4, jun, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saber/article/view/561>

SOUSA, Victor Pereira de. **Desconstruindo a cis-heterossexualidade: uma perspectiva decolonial**. Artefactum – revista de estudos em linguagem e tecnologia, Ano X, n. 01, 2018.

SOUZA, Elizeu Clementino. **Histórias de vida, escritas de si e abordagem experiencial**. In: Histórias de vida e formação de professores. 2007.

SOUZA, K. A. O; RIBEIRO, J. C. A; XAVIER, M. G. **A alquimia**. Scientia Naturalis, Rio Branco, v. 1, n. 1. p. 181-189, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/SciNat/article/view/2379>

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. **Um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna**. 1988. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/YgSSRgJjZgtbpBLWxr6xPHr/?lang=pt>

RIBEIRO, Márcia Regina. **Primitivos modernos: a modificação corporal e o retorno do corpo animal – entregará teu corpo/animal em sacrifício ao Grande Outro**. Dissertação de Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2007. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/13405?locale-attribute=es>

RODRIGUEZ, L. S.; CARRETEIRO, T. C. O. C. **Olhares sobre o corpo na atualidade: tatuagem, visibilidade e experiência tátil**. Psicologia & Sociedade, 26(3), 746- 755. (2014). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/LhQdnpGfV7FQCqkpCcyrcYP/abstract/?lang=pt>

T. ANGEL. Manifesto Freak. **Frrrkguys**, 2015. Disponível em: <http://www.frrrkguys.com.br/manifesto-freak>. Acesso em 24 ago. 2020.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **Por uma história menor – uma análise deleuziana sobre a história das mulheres**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 26(1), 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/rQf53J3WXmCj8QdYn6VD73f/?lang=pt>

TEIXEIRA FILHO, Fernando Silva. **Psicologia e Teoria Queer: das identidades aos devires**. Tese de Livre Docência em Psicologia pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis, UNESP. 2013.

THOMAS, Morgen. L. **Sick/Beautiful/Freak: Nonmainstream Body Modification and the Social Construction of Deviance**. SAGE Open, 2012. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2158244012467787>

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 2011.

VARGAS, Nairo de Souza. **Aspectos históricos da alquimia**. Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, 2º sem. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252017000200008

VILLADSEN, Kaspar. **Tecnologia versus ação: uma falsa oposição atribuída a Foucault nos estudos organizacionais**. Revista O&S - Salvador, v. 21 - n. 71, p. 643-660 - Out./Dez. – 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaoes/article/view/12229/8748>

WELZER-LANG, Daniel. **A construção do masculino: dominação das mulheres e dominação das mulheres e homofobia**. Estudos Feministas, Ano 9, n.2, p.460-482, 2001.

WITTIG, Monique. **O Pensamento Hétero**. 1980. Disponível em: https://we.riseup.net/assets/162603/Wittig,%20Monique%20O%20pensamento%20Hetero_pdf.pdf

YONEZAWA, Fernando Hiromi. **Só a alegria produz conhecimento: corpo, afeto e aprendizagem ética na leitura deleuzeana de Spinoza**. Educação: Teoria e Prática, Rio Claro, Vol. 25, n.48, p. 186-199, Jan-Abr, 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/educacao/article/view/7406>

ZANELLA, Andréa Vieira; SAIS, Almir Pedro. **Reflexões sobre o pesquisar em psicologia como processo de criação ético, estético e político**. Análise Psicológica: 4 (XXVI): 679-687, 2008.

ANEXOS

- Leituras complementares sobre a história do corpo e das modificações corporais:

ABREU, Nathalia; SOARES, Priscila. **Corpo ao Extremo – A nova face de uma cultura modificada**. 2010.

COURTINE, J. J.; VIGARELLO, G. (Org.). **A História do corpo: Da renascença às Luzes**. Petrópolis: Vozes, v. 1, 2009.

JEHA, Silvana. **Uma história da tatuagem no Brasil: do Século XIX à década de 1970**. São Paulo: Veneta, 2019.

KEMP, Kênia. **Corpo modificado, corpo livre?**. São Paulo: Paulus, 2005.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo – Antropologia e sociedade**. São Paulo: Papyrus, 2013.

MARQUES, Toni. **O Brasil tatuado e outros mundos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2005.

SOARES, T. R. **A modificação corporal no Brasil – 1980-1990**. Editora CRV, Curitiba – Brasil, 2015.

- **Roteiro das entrevistas:**

Dados gerais

1. Quantos anos tem?
2. Qual sua raça/cor ou etnia?
3. Qual é a sua identidade de gênero?
4. Sexualidade?
5. Qual o grau de escolaridade?
6. Se identifica como pertencente a qual classe social: baixa, média ou alta?
7. Qual sua ocupação/trabalho no momento?
8. Segue alguma religião?
9. Qual o seu estado civil?
10. Mora sozinha(o)?
11. Reside atualmente em que cidade?

Perguntas disparadoras

1. O que é modificação corporal e como começa sua história com essas práticas?
2. O que te motiva a modificar o corpo?
3. Quais modificações você possui atualmente?

4. Você considera as suas modificações como extremas/radicais?
5. Como vê a diferença entre as modificações comuns e extremas?
6. Sente que as modificações mudaram a forma com a qual você se relaciona com seu próprio corpo? Se sim, de que maneira?
7. Já sofreu preconceito ou alguma forma de violência por conta do seu corpo?
8. Qual o limite da modificação corporal?
9. Acha que as modificações são para todas as pessoas? (financeiramente e pessoalmente)
10. Suas modificações de alguma forma se relacionam ou participam da construção da sua identidade de gênero/sexualidade?
11. Como vê as diferenças de gênero/sexualidade e outros elementos associados dentro da comunidade de modificações corporais?
12. Como é ser uma pessoa negra/branca/outro modificada?
13. Como vê a questão racial dentro da comunidade de modificações corporais?

- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)
(Capítulo IV, itens 1 a 8 da Resolução 466/2012 – Conselho Nacional de Saúde)

Você está sendo convidada(o) a participar da pesquisa “**Corpos em transmutação: a (re)invenção de si e a emergência de novos modos de subjetivação a partir da radicalização das *body modifications***”, sob a responsabilidade do pesquisador Gabriel Catto Rezende, RG nº42.025.119-4.

Este termo de esclarecimento deverá ser elaborado em duas vias. Depois de lido, rubricado e assinado, uma via ficará em poder do(a) PARTICIPANTE ou de sua/seu representante legal e a outra via em poder do pesquisador responsável.

Esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética da **Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Campus de Assis**. Qualquer dúvida quanto aos aspectos éticos poderão ser esclarecidas no telefone **(18) 3302-5500 ramal 5607** ou pelo e-mail **cep@assis.unesp.br**, ou diretamente com o pesquisador no telefone **15-99109-2335** ou e-mail **gahcatto@gmail.com**

Prezada(o) participante:

Sou aluno do curso de pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, campus FCL/ASSIS. Realizo esta pesquisa de mestrado sob supervisão do Prof. Dr. Fernando Silva Teixeira Filho, cujo objetivo é compreender os significados atribuídos aos processos físicos e subjetivos envolvidos na radicalização do corpo por meio das técnicas de *extreme body modification*. Buscamos também, por meio de narrativas de histórias de vida descrever os potenciais efeitos das transformações corporais sobre as performances de gênero e raça em seus adeptos.

Sua participação se dará por meio de uma entrevista, na qual conversaremos sobre sua história de vida, sua aproximação e relações com as práticas de *body modification*, suas percepções sobre seu próprio corpo – e se/como tais práticas afetaram os significados que atribuí ao corpo. E também, conversaremos sobre a sua percepção pessoal dos marcadores sociais de diferença com os quais se identifica, isto é, gênero, raça, classe econômica, etc., e suas relações com a alteração radical de seus contornos corporais.

O local de realização das entrevistas será escolhido mediante a disponibilidade e preferência da(o) participante desde que seja reservado e adequado para a realização deste trabalho. A duração das entrevistas é variável, podendo durar de 1 a 4 horas.

Salientamos que o encontro será gravado em áudio para posterior transcrição sem alterações e que, após a finalização deste estudo, tais registros serão destruídos. Contudo, em eventuais publicações científicas oriundas desse projeto, sua identidade será mantida no mais rigoroso sigilo. Serão omitidas todas as informações que permitam identificá-lo(a).

A participação nesse trabalho é voluntária e se você decidir não participar ou quiser desistir de continuar, em qualquer momento do trabalho, terá a absoluta liberdade de fazê-lo. Contudo, faz-se necessário mencionar que essa pesquisa beneficiará na minimização do estigma que recai sobre sujeitos que apresentam corporalidades alternativas aos ideais propostos pela mídia e pelo mercado. Assim, visa à promoção de saberes que enriqueçam o desenvolvimento teórico do campo e contribuam para uma ampliação da atuação profissional, mais ética e pautada pelas múltiplas formas de existência. O método das narrativas de história de vida ainda propicia uma possibilidade de retomada da história dos sujeitos, favorecendo uma reconstrução e ressignificação de suas trajetórias pessoais.

Destaco, ainda, que esta pesquisa será submetida à análise processual pelo Comitê de Ética responsável pelos trâmites existentes diante de pesquisas com seres humanos. Este estudo não visa acarretar nenhum desconforto a você, mas ciente de que todo e qualquer trabalho com seres humanos envolve riscos, e preocupado com os possíveis efeitos subjetivos e emocionais a serem despertados, responsabilizo-me em ofertar suporte psicológico, caso ocorra a necessidade, em qualquer fase do trabalho. Tal suporte se realizará na Clínica de Pesquisa e Psicologia Aplicada (CPPA/Assis), na residência ou outro local de escolha da(o) participante.

CONSENTIMENTO

Eu, _____, RG: _____, abaixo assinado, concordo em participar, como PARTICIPANTE, da pesquisa "**Corpos em transmutação: a (re)invenção de si e a emergência de novos modos de subjetivação a partir da radicalização das *body modifications***". Fui devidamente informada(o) e esclarecido(a) pelo pesquisador **Gabriel Catto Rezende** sobre a pesquisa, seus objetivos, os procedimentos e etapas nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido, ainda, que serei atualizado do progresso deste estudo, podendo retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto impute qualquer penalidade a mim, resultando no descarte imediato dos conteúdos áudio-gravados e transcritos com minha participação.


Declaro, ainda, que () concordo / () não concordo com o uso dos dados obtidos por meio da entrevista, bem como seus resultados, em publicações científicas, ciente da garantia quanto ao sigilo das minhas informações pessoais e ao meu anonimato.

Local e data _____, de _____ de _____.

ASSINATURA DO(A) PARTICIPANTE

Eu, Gabriel Catto Rezende, pesquisador responsável pelo estudo, orientado pelo Prof. Dr. Fernando Silva Teixeira Filho, obtive de forma voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido do(a) PARTICIPANTE para a participação na pesquisa.


PESQUISADOR RESPONSÁVEL


ORIENTADOR DA PESQUISA



UNESP - FACULDADE DE
CIÊNCIAS E LETRAS -
CAMPUS DE ASSIS



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Corpos em Transmutação: a (re)invenção de si e a emergência de novos modos de subjetivação a partir da radicalização das body modifications

Pesquisador: Gabriel Catto

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 19882219.2.0000.5401

Instituição Proponente: Faculdade de Ciências e Letras - UNESP/ Campus de Assis

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.996.269

Apresentação do Projeto:

..."este projeto intenta investigar e compreender os sentidos e processos de subjetivação envolvidos na construção de corpos extremamente alterados pelas técnicas de modificação corporal, bem como seus efeitos no que tange a constituição dos marcadores sociais de gênero e raça para seus adeptos."

Objetivo da Pesquisa:

"OBJETIVOS

Geral.

O objetivo geral consiste em detalhar, analisar e descrever os sentidos e significados atribuídos às práticas de modificação corporal extrema a partir da perspectiva de seus adeptos.

Específicos.

Os objetivos específicos consistem em:

- a) Descrever como as práticas de modificação corporal extremas são percebidas e vivenciadas por seus praticantes
- b) Identificar os efeitos das modificações extremas do corpo sobre as percepções de gênero e raça seus adeptos, associando-as a outros marcadores sociais de diferença.
- c) Investigar as tecnologias, práticas e "discursivas", empregadas na (des)construção dos corpos radicalmente modificados."

Endereço: Av. Dom Antônio, 2100

Bairro: Vila Tênis Clube

CEP: 19.806-900

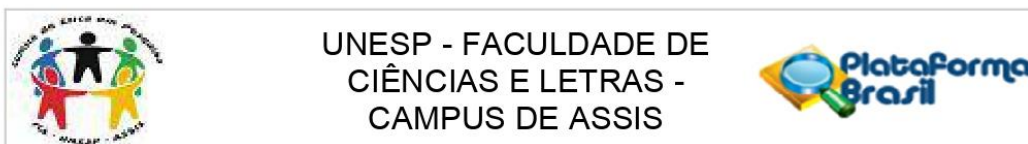
UF: SP

Município: ASSIS

Telefone: (18)3302-5607

Fax: (18)3302-5804

E-mail: cep@assis.unesp.br



Continuação do Parecer: 3.996.269

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

São ponderados riscos e benefícios.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Apresenta fundamentação teórica compatível, bem como metodologia de coleta e tratamento dos dados e aspectos relacionados ao sigilo.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

O TCLE indica que caso ocorra algum desconforto o sujeito da pesquisa poderá ser atendido pelo pesquisador, "Tal suporte se realizará no CPPA, na residência ou outro local de escolha do participante".

Recomendações:

Caso a pesquisa envolva o CPPA o pesquisador deverá anexar a autorização do referido Centro ao entregar o relatório final.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

vide recomendações.

Considerações Finais a critério do CEP:

O Regimento Interno do CEP prevê que o pesquisador apresente relatórios, de acordo com as datas estabelecidas pelo CEP. O não encaminhamento dos relatórios implicará no impedimento temporário da apresentação de novos protocolos, até que este regularize a situação pendente. O RELATÓRIO FINAL deverá ser postado na Plataforma como NOTIFICAÇÃO em formulário estabelecido pelo CEP em SETEMBRO DE 2021. No relatório Final deverá ser informado como foi realizada a devolutiva aos participantes da pesquisa. ATENÇÃO: QUALQUER ALTERAÇÃO NO PROJETO DEVE SER INFORMADA AO CEP COMO EMENDA AO PROJETO.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1402320.pdf	05/11/2019 19:06:45		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Gabriel_Catto.pdf	05/11/2019 19:03:09	Gabriel Catto	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_GabrielCatto.pdf	25/08/2019 09:45:44	Gabriel Catto	Aceito

Endereço: Av. Dom Antônio, 2100

Bairro: Vila Tênis Clube

CEP: 19.806-900

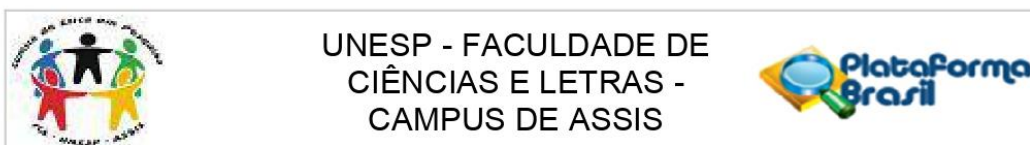
UF: SP

Município: ASSIS

Telefone: (18)3302-5607

Fax: (18)3302-5804

E-mail: cep@assis.unesp.br



Continuação do Parecer: 3.996.269

Folha de Rosto	FolhadeRosto_GABRIELCATTO.pdf	25/08/2019 09:40:41	Gabriel Catto	Aceito
----------------	-------------------------------	------------------------	---------------	--------

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

ASSIS, 29 de Abril de 2020

Assinado por:
CLAUDIO EDWARD DOS REIS
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Dom Antônio, 2100
Bairro: Vila Tênis Clube **CEP:** 19.806-900
UF: SP **Município:** ASSIS
Telefone: (18)3302-5607 **Fax:** (18)3302-5804 **E-mail:** cep@assis.unesp.br

- **Entrevista com Monstra**

Idade: 38

Raça: branca

Identidade de gênero: não-binária

Sexualidade: pansexual

Classe social: baixa/pobre

Reside em: Osasco

GC: Me conte um pouco da sua história, sobre você.

Monstra: Ok, mas se eu viajar, se for demais...

GC: Fique à vontade.

Monstra: Fique livre para me cortar [risos].

Monstra: Vou partir da base que é a construção da minha família. Eu nasci em 82, em Osasco, onde vivo até hoje, e moro nessa casa desde que nasci. Mudou a divisão da casa, mas o espaço é o mesmo desde que nasci. Fica na periferia de Osasco, e é uma periferia que tem se transformado, nos anos 80 e 90 era bem periferia e hoje continua sendo periferia, mas com algumas melhoras como asfalto [risos], enfim, não é mais espaço de desova de corpos. O meu nascimento acontece numa família pobre e muito ligada à Igreja. No meu nascimento, a minha família já pendia para um fundamentalismo religioso. A minha mãe sempre foi da igreja, começando na católica e migrando dentro do cristianismo. O meu pai, ele circulava pelo neopentecostal e acaba caindo na Congregação Cristã do Brasil, que é bem rigorosa. Este é o meu berço.

Costumo dizer que eu era uma criança que não dava problemas comportamentais, então era bem tranquila e não questionava nada porque já entendia que questionar era um problema. Meu pai não era fisicamente agressivo, mas o tom de voz, a postura já dava medo e fui crescendo e aprendendo que questionar não era algo possível. Eu quis estudar muito cedo, eu pedi para ir para o prézinho, era uma boa aluna com esse corpo de criança dócil que todo mundo queria ter perto. A minha infância é marcada por isso: casa, escola, igreja e a possibilidade de brincar na rua. Brinquei muito na rua. Eu tinha uma criatividade muito expandida, mesmo com a limitação da igreja, tendo muito interesse pelas artes apesar de não ter incentivo em casa. Eu lembro que pegava as crianças daqui e escrevia peças de teatro, colocava música – e aqui é bom para reconhecer privilégios, porque era uma família pobre e periférica, mas na frente da minha casa tinha uma área invadida. Na verdade, era uma favela e a minha casa era a única de tijolo,

o que já era um diferencial na experiência da infância. A casa era de tijolo e o quintal grande, então todas as crianças vinham para cá brincar com mais segurança. Essa foi minha infância.

Embora seja essa criança dócil, já era um corpo que dava sinais de escapar de uma norma referente ao que significava ser uma criança-menino. Eu lembro que tinha comportamentos que eram impedidos e combatidos: a forma que eu sentava, que eu falava, minhas propostas de brincadeira. Ao mesmo tempo, por conta da docilidade isso acabava não sendo um grande problema. Era só “senta igual homem”, “fala igual homem”, essas coisas que ouvimos com frequência. Na escola eu não falava, era a criança que não abria a boca e quando pediam para falar ficava com vergonha. Eu tinha muita dificuldade para falar porque também já entendia que esse corpo era sinalizado como errado. Você perde essa coragem e vontade de falar para o medo e a vergonha. Quando a adolescência chega isso se transforma radicalmente, esses marcadores que eram sutis se intensificam, então, esse corpo que passava acaba virando um corpo que as pessoas querem distância, e que as pessoas da minha casa queriam consertar. Foi muito ruim.

Gosto sempre de trazer que, falando dessa forma, faz parecer que a minha família era péssima, que era só uma relação ruim, o que não é. A minha família tinha o problema do fundamentalismo, ela tinha sua limitação para lidar com a diversidade humana, mas eu consigo ter essa visão agora, depois de me distanciar: é mais uma família vitimada pela construção do nosso país. É uma família pobre, de baixa escolarização – a minha mãe não terminou o primário e meu pai fez técnico para trabalhar em fábrica. Neste lugar de exploração, tinha minha mãe como dona de casa, que era o lugar da mulher pobre, e meu pai na classe trabalhadora explorada, o que o impedia de poder se instruir, ter tempo para a diversidade e outros conhecimentos. Com o distanciamento, fui entender que eu, enquanto criança crescendo nesse espaço, era uma vítima, mas eles também passavam por processos de violência. E mesmo com essa estrutura eu sempre tive muito afeto, nunca me faltou afeto, muito pelo contrário. Eu era uma criança muito doente inclusive. A minha mãe numa época achava que eu iria morrer cedo, que eu era um anjo que veio para ficar na vida dela por pouco tempo. Eu tenho uma asma bastante severa e na infância era muito pior. Eu tinha crises onde minha mãe achava que eu teria uma parada respiratória a qualquer momento. Bom, aí fui para adolescência e daí vem meu envolvimento com a contracultura, subcultura, ligadas à música eletrônica, a vida noturna, ao movimento LGBTQIA+, etc, etc.

GC: Você lembra com que idade foi isso?

Monstra: 14 para 15 anos.

GC: Bastante cedo.

Monstra: É! E, na real, nessa transição de infância para adolescência comecei a me envolver com esportes. Eu sempre corri, comecei a patinar e jogar hóquei na quebrada. Fazia esse rolê que já não era tão normativo assim [risos]. Já era um rolê em que as bichas todas estavam. E eu lembro – eu estudei moda em certo momento, então minha memória com roupas é bem marcante – que quando tinha 14 para 15 estava fazendo o curso de informática e eu tenho um irmão, com quem a relação é péssima, mas que nessa época era boa, e ele também estava se envolvendo com esse movimento clubber. Ele era maior de idade e me levou a um rolê pela primeira vez, por isso o negócio da roupa, porque eu estava com uma calça de skate e uma camiseta de time de hóquei, e aí eu vou para uma feira que é o Mercado Mundo Mix. Chegando lá com esse visual que não estava tão fora, pegada de skate, mas chegando lá foi a sensação de encontro, sabe? Eu tive que comprar uma camiseta lá mesmo, me vestir lá para me sentir ainda mais pertencente.

Aí começa a mudança de visual, a chegada das modificações corporais, meu ciclo de amizades começou a ser de outros lugares e ter sapatonas, as bee todas, uma galera mais borrada de gênero. Esse corpo, que era tranquilamente aceito, vira a "bicha-casca". De uma hora para outra você é o inseto no quarto que as pessoas não sabem lidar. Foi bem difícil, bastante conflituoso e desgastante. É uma fase, a da adolescência, bastante complicada porque você está se elaborando. Se esse corpo que é violentado fora, ao chegar em casa não encontra suporte nem algo que ameniza isso, mas sim sublinhamento dessa violência, ainda que não fisicamente, é muito ruim. A minha relação com a minha mãe era péssima, de conflito o tempo inteiro. É curioso, embora meus pais tenham essa coisa do fundamentalismo religioso, quando começam a chegar esses amigos esquires, LGBTs, aqui em casa, eles recebem muito bem, mas a "cria" era um problema.

Na escola a minha vida vira de ponta cabeça, meu corpo não é bem recebido e penso em parar de estudar diversas vezes, mas minha mãe não deixou. Embora meus pais tivessem baixa escolarização, tinha-se aquela ideia de que a escola possibilitaria a ascensão da vida, para o mercado de trabalho, mas não era voltada para a faculdade, para algo intelectual. Como eu já trabalhava na época, eu estava com 15, pensava em só largar a escola e foda-se. Tá vendo? A relação, embora complicada em alguns pontos, se não fosse por ela em outros... Foi nesse contexto que vou me elaborando.

Minha infância foi muito mágica, apesar dessas marcações. Pobre, precária, mas era onde uma caixa de papelão velha virava um castelo. Era muito potente. A adolescência é esse 'boom' de explorar a vida, ainda sem recursos, mas assumindo essa precariedade como parte da aventura. Vou explorar a vida noturna, as drogas, o sexo, embora eu não seja uma pessoa

muito sexual. Tudo isso vai acontecendo. E essa elaboração só foi possível porque fui encontrando outras pessoas na mesma situação que a minha, pessoas também marginalizadas e passando perrengues em casa, algumas que são minhas amigas até hoje. Elas foram fortalecendo a caminhada. Sair da escola foi mega importante, porque aí pude estudar o que eu gostava e ir para lugares que me violentaram menos. O resumo do resumo é esse

GC: Nessa saída da escola você foi direto para a faculdade? Você disse que começou a trabalhar cedo, passou por alguns espaços antes de entrar nela? Como foi isso?

Monstra: Então, comecei a trabalhar com 15. Com 15 para 16 eu descobri uma doença que eu tenho nos olhos chamada ceratocone, daí tem esse bafo também. Na adolescência, descobro essa doença de uma forma não muito legal, fui numa clínica e o oftalmo disse assim: "Então, você está com 14 graus no olho esquerdo", e ele não explicou bem o que era. Eu não entendia o que era isso, só sabia que não enxergava mais. Quando cheguei para falar para minha mãe que estava com 14 graus, ela ficou pálida. "Como assim 14 graus? É muito". E eu muito inocente, "nossa, é muito?". Marcamos outro, numa clínica toda chique e tal, daí ela [a oftalmo] disse que eu tinha uma doença no olho e iria ficar cega. Bem assim, pá! Imagine uma criança de 15 anos ouvindo que iria ficar cega, foi bem pesado. Aí vou para o SUS, na Unifesp, no Hospital São Paulo, e consigo uma triagem com um médico super fofo que explicou o que eu tinha, que havia tratamento, que tinha possibilidade de transplante. Nisso eu continuei trabalhando, daí em outra empresa, no que hoje é mais ou menos o Menor Aprendiz. E olha como o universo é foda, nessa época eu estava trabalhando num local que fabricava equipamentos cirúrgicos e colírios oftalmológicos, era uma multinacional. Eu ficava lá, louca, procurando entender o que era o ceratocone. Quando saí de lá, a minha visão já estava bastante ruim, não conseguia pegar ônibus sozinha para voltar. Para ir dava por conta da muvuca, mas para voltar não dava e aí meu pai ia me buscar. Tá vendo como não era só conflito? Meu pai saía de Osasco para Rio Pequeno me buscar todos os dias, até que eu conseguisse comprar a lente de contato para enxergar melhor. Quando saí do laboratório, lá com 16 para 17, vem a fase do quartel, porque tem essa fase horrorosa.

GC: Você fez o ano de experiência no quartel?

Monstra: Não, mas fiz o processo para entrar e fui quase até a fase final. Foi engraçadíssimo. Aí nessa fase estou sem trabalho, parei de trabalhar com multinacional e fui trabalhar... Não sei se você se recorda, mas era telemensagem.

GC: Uhum!

Monstra: Tinha uma vizinha daqui da quebrada que tinha uma empresa de telemensagem, na casa dela mesmo, e ela vendia muita telemensagem e precisava de alguém. Pagava super pouquinho, mas era do lado de casa, não precisava pegar ônibus, não forçava tanto a visão, dava para fazer e o visual não importava, então eu podia ter o cabelo vermelho, podia ter meus piercings. Foi incrível! Daí trabalhei com telemensagem. Nesse rolê, saí da escola, não fui para a faculdade porque não tinha essa possibilidade ou ideia de faculdade pública, era muito distante da minha realidade. Particular não tinha como pagar, então continuei trabalhando, fazendo cursos aleatórios, e descobri que no SENAC tinha curso de Moda gratuito, era um técnico de formação em um ano de estilismo e coordenação de moda. Fui para lá, fiz essa formação e foi maravilhoso. Foi ali que comecei a ter interesse pela história da arte, o corpo enquanto objeto de estudo, passei a ter acesso a internet o que não tinha em casa, várias coisas que esse curso me possibilitou. Tinha uma biblioteca riquíssima, maravilhosa. Depois teve uma parte do ano em que fui fazer cursinho na Poli, daí começou a vir a ideia de cursar uma universidade. Então, eu fazia o curso técnico, acabava e ia direto para o cursinho, estudava o dia inteiro. Aí parei de trabalhar.

Enfim, fui prestar vestibular fora, digo, em outro estado, porque eu queria estudar Moda na graduação e não tinha em outros lugares, mas tinha na UEL. Fui lá prestar e nesse ano Moda foi mais concorrido que Veterinária. Não rolou, não passei na UEL e nesse tempo de espera de resultado – e olha que louco, essa foi a primeira vez que eu saí do estado de São Paulo, então teve todo um momento de ir com a minha família na rodoviária, chorar, isso porque eu fiquei fora uma semana; gente pobre é uma figura. Quando eu voltei da UEL... Deixa só eu me organizar com o tempo. Um ano antes disso eu tinha feito cirurgia, meu primeiro transplante de córnea em Sorocaba, inclusive. Nessa espera de ir para Londrina ou não, um amigo trabalhava numa empresa de telemarketing que estava contratando, e era uma empresa ligada a C&A, e a C&A tem espaço para as pessoas esquisitas. Fui fazer a dinâmica, a entrevista e passei. Daí eu já não queria mais ir para a UEL, queria trabalhar porque já trabalhava desde cedo, meio que você cria uma rotina de vida. Era do lado da Galeria do Rock... Não era qualquer trabalho, na equipe de trabalho tinha um monte de gente esquisita, as LGBTs todas lá. Era um trabalho que eu queria estar, e não quero com isso romantizar a exploração do trabalho de telemarketing, que a gente sabe que é horrível, mas nessa época era ainda da C&A. Depois terceirizaram e então avacalhou tudo, foi quando eu saí.

Continuei trabalhando, desencanei de fazer faculdade. Eu tinha prestado para fazer Design aqui em Osasco, mas não fechou turma, daí desencanei de novo. E fui viver. Fui entrar na faculdade para me formar mesmo muito velha já. Quando eu entro na universidade, a maioria

já está indo para o doutorado, mas foi meu tempo, foi o que foi possível para mim. É o que falo, a [minha] construção do conhecimento formal demorou, mas eu estava me deformando em outros lugares que me foram fundamentais. Quando eu saio da escola, são esses os lugares que vou frequentar. A minha relação com a noite, com as modificações corporais, com a cultura da música eletrônica, do movimento clubber vão ficando muito radicalizadas. Eu mergulho mesmo. Me lembro que no curso técnico de Moda todos os meus trabalhos eram sobre *body modification*. Tudo! "Crie uma coleção de bolsas" – *body modification*. "Crie uma coleção de *underwear* – *body modification*. Tudo era! Quando eu ia apresentar trabalho, tinha uma amiga que também era do rolê e ela ficava "e vamos ouvir uma vez mais sobre *body modification*". Era muito forte em mim. Como eu te falei, lá tinha internet e biblioteca, então conseguia acessar materiais que me permitiam construir outras possibilidades de estudo. Enfim, foi por aí que fui trilhando.

GC: Mostra, quando você entra na faculdade... Você cursou História, né?

Monstra: Sim.

GC: Como era a resposta desse espaço ao seu corpo e identidade?

Monstra: Então, na real, para eu perceber que tem alguma situação desagradável, desconfortável, ela tem que ser muito explícita. Por exemplo, se vou andar na rua não percebo, a não ser que as pessoas gritem, entrem na minha cara e falem comigo. Uma porque eu não enxergo muito bem, e na rua é um mecanismo de defesa eu ocupar de uma forma mais fechada, então, eu não vejo. Por que estou falando isso? Porque quando saio com outra pessoa, principalmente quando a pessoa não tem modificações corporais ou algum marcador social de diferença, as pessoas se incomodam com os olhares que são frequentes e excessivos, mas eu não percebo. Honestamente, não percebo. Mas as pessoas que andam comigo sempre comentam que é demais, que eu vou no mercado e ele para para ver a minha entrada, que só falta jogarem o tapete vermelho: "Chegou a esquisita, vamos recebe-la!". Eu não percebo. Na faculdade, eu não percebo isso o tempo todo, mas percebo algumas coisas que são desagradáveis, que marcam, embora não sejam frequentes. Quando você é uma pessoa esquisita, dissidente, você tem primeiro que provar que você merece estar ali, pode estar ali, que tem capacidade – eu odeio essa palavra – que você tem competência para estar naquele lugar. Você precisa justificar a sua presença. É isso. Isso também é muito desgastante. Eu ouvia bastante de uma forma bem intencionada: "Ah, quando você chega, a gente fica sem saber o que você quer aqui". Por que, né? O que eu quero aqui? Tem essas nuances.

Do grupo da sala, eu sou uma pessoa introspectiva, não sou falante, as pessoas até se decepcionam quando me encontram no mundo real. Uma coisa é você pegar uma aula, uma palestra, ou igual a gente está fazendo aqui, mas no cotidiano eu não sou a pessoa que fica mandando milhares de mensagens, não sou a pessoa que fica fazendo palhaçada no rolê o tempo inteiro, ou que precisa ficar falando o tempo inteiro. Eu sou mais de ouvir, sabe? É a introspecção, a introversão, tudo isso. Na sala, eu não me relacionava com todo mundo, tinha uma boa relação, educada, polida e era isso. Tinham poucas pessoas... Tinha meu grupo de meninas, que foi o grupo que começou e foi até o fim, inclusive amo as meninas até hoje. Esse grupo tinha uma comunicação mais frequente, agora com o restante da sala era pouco. E tinha o outro grupo, o dos meninos do fundo, que era mais de beber, onde algumas trocas aconteciam e fui perceber depois que rolava um tipo de admiração. Ao mesmo tempo que eu não percebo a violência, não percebo o afeto e isso é ruim porque a casca, e é uma casa que você coloca ou morre, acaba afastando tudo. E daí fui perceber que isso rolava também, que tinha admiração, tinha respeito. Quando eu ia falar tinha uma coisa de vamos escutar porque vai ser algo a ser aprendido, apreendido até. Das professoras, percebo que tinha um lugar de desconfiança, então eu tinha que provar a maior parte do tempo que eu podia estar ali, que eu podia construir trabalhos potentes e podia ser uma historiadora. E fui percebendo com essa troca que a maioria das professoras e professores que eu tive, vinham de uma esquerda tradicional, então esses atravessamentos que a gente teve também abriram algumas janelas para outros lugares. As professoras que mais me marcaram eu tenho nas redes sociais, a gente se encontra nas manifestações. Mas é muito cansativo você ter que provar o tempo inteiro, duas vezes, que você pode estar ali também. Eu tive que provar na graduação também. Acho que é isso.

GC: Hoje você trabalha com o quê?

Monstra: Hoje eu trabalho com educação. A base de tudo, já há algum tempo, é a educação. Como eu fui me deformar antes de me formar, e continuo deformada, eu já trabalhava com educação, mas nesses espaços de deformação. Mas hoje também estou na educação formal, estou no estado de São Paulo trabalhando.

GC: Na rede pública?

Monstra: Na rede estadual, na rede pública aqui na periferia de Osasco, trabalho na escola que estudei, inclusive. Na escola em que meu corpo foi violentado, eu retornei [risos]. O jogo virou, não é mesmo? Virou! Eu voltei.

GC: As voltas que a terra quadrada dá.

Monstra: Exatamente. Eu voltei e lá estou. É muito forte isso, sabia? Meu corpo era violentado pelo espaço, mas não era só o meu corpo. Na escola em que estudei tinha como patrono uma figura que era defensora da ditadura militar: o Dr. Américo Marco Antônio, da área do Direito e super defensor da ditadura. Por que ele chega lá como patrono? Porque o diretor de lá, que é uma lenda urbana de Osasco, era também cria da ditadura, e ele andava armado na escola e agredia estudantes. Era essa a escola. Meu corpo ser violentado naquele espaço... Eu fico pensando, hoje, nas professoras e como era trabalhar em um espaço em que o autoritarismo está posto. Quando eu retornei para a escola em 2017, fui entrevistar professoras que se apresentaram lá para um documentário da escola. Inclusive, uma delas foi minha professora de língua portuguesa e inglês. Foi bem emocionante esse reencontro e ela fala da dificuldade que era entrar por outra porta para não encontrar com ele, de mudar os horários, de criar uma coreografia no espaço para não encontrar uma pessoa que vai te avacalhar. E daí estou lá, o patrono continua sendo esse, essa figura. Esse diretor não está mais lá há algum tempo, é um senhor de 80 anos, ainda com as mesmas ideologias.

Só que a escola é outra: o diretor tem quase a mesma idade que eu, é um ano mais velho, e tem essa abertura para trabalhos ligados aos direitos humanos, a diversidade, entendendo que isso é fundamental para que a escola cumpra seu papel de enfrentamento à violência. Ele é bem aberto para isso, me surpreende até. Ontem estávamos conversando, ele quer abrir ainda mais, quer levar mais força no ano que vem. Acho corajoso, acho muito bom enquanto coordenadora pedagógica – não estou lá como professora. Eu fiquei lá trabalhando como professora de história e esse ano eles me convidaram para integrar o grupo da gestão na coordenação pedagógica. Então, estou lá atuando junto às professoras e professores e é doido ocupar esse lugar tão careta, quadrado, reacionário... Fora da escola, da instituição, eu tenho um monte de outros trabalhos: no campo das artes com performance, que está bem fraco, inclusive por conta de tudo que vivemos desde 2016 porque ficou muito difícil trabalhar com arte e meu tempo foi ficando reduzido; tenho o trabalho com o FRRRKguys que acontece em paralelo, é um trabalho de pesquisa, de notícias e é historiográfico também, de encontrar e construir documentos; e tem os espaços de deformação na educação, porque vou em qualquer lugar, desde escolas, ocupações, até eventos de playboy e de gente rica. Vou até naqueles lugares de pessoas – como fala? – “gratiliz”.

GC: [risos]

Monstra: Eu vou também, acho importante. Vou a empresas, vou em todo lugar falar porque é uma disputa de narrativas, é fortalecer quem está nesses lugares, é para cutucar, é tudo isso junto. Vou movendo todos esses trabalhos, e tem mais coisa que eu gostaria de fazer, mas não

tenho tempo. É humanamente impossível, porque para além dos trabalhos tem a vida. Embora também seja patético dizer isso porque a minha vida não se desvincula de tudo isso, é uma coisa ligada à outra. Quando eu falo vida é, tipo, poder um dia falar: "Cara, não quero fazer porra nenhuma. Quero ficar deitada, tomando mupy de morango e assistindo anime"; ou "Eu quero cozinhar hoje". Eu me tornei uma pessoa muito caseira e gosto muito de ficar sozinha em casa, daí eu preciso ter momentos de mais introspecção para fortalecer o que eu faço "fora". De trabalho acho que é... Ah, eu escrevo também! Gosto muito de escrever, a escrita é muito importante para mim.

GC: Você publica em algum lugar?

Monstra: Bom, tem o FRRRKguys e tem os espaços que me convidam. Artigos para algum site ou rede social... Recentemente me convidaram para um trabalho maravilhoso no Sesc Santana. Você estava lá no Sesc?

GC: Quando foi isso?

Monstra: Não, você fez a segunda turma do curso!

GC: Isso, eu fiz a segunda. Não foi a primeira, não.

Monstra: Ah, então não. Na primeira turma, eu tinha recebido um convite para participar desse trabalho do Sesc chamado "Sala zero mediação", que é voltado para a formação de mediadores e mediadoras de espaços culturais formais e não formais. A data em que eu participaria era a mesma data do curso, eles querendo muito que eu fosse mudaram a data do curso e ainda, olha que fofura, eles falaram: "Olha, a gente pode disponibilizar algumas vagas para que as pessoas que vão estudar com você venham também fazer a formação". A primeira turma foi bem grande, tinha umas cem pessoas inscritas e quase setenta que participaram. Dessas setenta, vinte foram para o Sesc. Foi pelo Zoom também. Nessa sala houve uma conversa com o Júnior Azura, que é um artista, educador e alguém que trabalha com a questão da acessibilidade em espaços culturais. Eu estava lá para assistir e depois escrever sobre o encontro. Depois posso até te mandar o texto, ele não é muito longo e dá para ter uma ideia do que rolou.

GC: Mande sim, por favor!

Monstra: Foi muito potente! Então, eu vou escrevendo quando é possível.

GC: Antes de continuarmos queria só confirmar uma informação. Você mora com a sua família?

Monstra: Não... O que acontece... É o que eu te falei, o espaço em que eu nasci é o espaço em que estou. A casa era um sobrado quando eu era criança, era uma casa ok para todo mundo. A minha irmã casou-se muito cedo e foi embora. Eu tenho um irmão com quem a minha relação é péssima e já vou falar dele. Tem essa figura que morava aqui e que casou também. Meu pai

faleceu, minha avó faleceu. Então ficou, para bem dizer, eu e mãe. A casa grande e minha mãe foi envelhecendo, então não tinha porque ter uma casa grande. Ocupávamos mais a parte de baixo. O meu irmão... Eu não gosto de falar “meu irmão” porque a relação nunca foi de irmandade. O meu irmão casou e foi embora, depois ele voltou e nossa relação seguiu péssima. Ela sempre foi muito ruim, com raras exceções. Então, na minha infância ele era a pessoa que fortalecia as piadas homofóbicas. Eu era lido como menino, então tinha isso de ser uma criança viada. Ele era a pessoa que fortalecia essa violência na quebrada. Depois, na adolescência, teve um momento pontual em que nos aproximamos e depois já tretou de novo. Daí ficamos 10 anos sem nos falarmos, morando na mesma casa. A gente voltou a conversar quando meu pai morreu. Meu pai estava sendo enterrado e daí ele veio se desculpar, aliás, desculpar é uma palavra muito forte, na verdade se abrir e dizer que iríamos recomeçar. Tentamos, mas ele é uma pessoa muito ruim. Horrível falar dessa forma de alguém da sua família, mas família não é só sangue. É uma pessoa muito ruim, ele vai contra tudo aquilo que eu acredito e luto para acabar. Ele é essa figura perversa e daí não há condições de estabelecermos uma relação. Então, ele casa, vai embora e aí ele volta. Morávamos eu, minha mãe e ele. A presença dele me fazia muito mal, me angustiava, sabe? Ao mesmo tempo eu não sabia o quanto daquilo seria suportável e se não desdobraria em uma violência.

Quando começo a trabalhar no estado e ter salário fixo, eu chamo a minha mãe e digo: "Não acho justo ter que te colocar para escolher qual pessoa você vai deixar aqui na casa, mas eu não me sinto bem na presença dele". Expliquei tudo a ela, o quanto eu a amava, o quanto eu queria estar perto dela, mas que não conseguia estar ali e precisava sair. O terreno de casa era espaçoso e quando minha irmã foi se casar, meu pai construiu uma casa separada para ela. Tudo grudadinho, mas era separado. Minha mãe passou a alugar depois que minha irmã foi embora. Quando eu entrei no estado, passou uns meses a inquilina também foi embora, então a casa estava vazia. Então, propus à minha mãe: "Olha, eu preciso sair. A casa está vazia, eu poderia ir para lá e te pagar o aluguel ou se a senhora achar que não, eu vou para fora e divido casa com alguma amiga". Ela ficou muito mal, ficou muito triste, porque a nossa relação era muito ruim e depois que meu pai morreu ficou muito boa. Meu pai morreu e a minha avó rapidamente se afundou no Alzheimer; éramos só nós para cuidar dela. E ela também foi entendendo as minhas modificações corporais, que o meu gênero borrado, que a minha orientação sexual não tinha mudado nada. Eu continuava sendo a mesma pessoa, no sentido de respeitá-la, de amá-la. Ela passou também por um processo de desconstrução. Nossa relação ficou muito próxima, de amiga. Teve a primeira vez que ela me viu sofrendo por um menino.

Enfim, eu propus e ela ficou muito arrasada, mas entendeu. Aí eu fui para a casa que estava vazia, ou seja, ela ficou no sobrado com três quartos em cima, um banheiro e embaixo uma sala, a cozinha, lavanderia, outro quarto. Um monte de cômodos para ela e ele. Depois de um tempo ela teve um lapso, surtou, foi no banco, pegou um empréstimo e falou "Eu vou dividir a casa, vai ficar três casas agora!". "Vou dividir o sobrado. Eu fico morando na parte de baixo e alugo a de cima". Aí ela começou a quebrar tudo aqui em casa [risos]. Minha mãe loucona, foi tenso. Ela não pensou muito bem, ela foi fazendo. O universo é muito foda também. Ela quebrou tudo, dividiu. Quando ela dividiu o sobrado ficou tudo numa lógica de apartamento.

Ó, vou voltar no tempo agora. A avó ficou com Alzheimer, foi declinando e nesse tempo eu não estava trabalhando em instituição. Tudo que hoje eu faço, fazia, menos trabalhar na escola. Então, eu tinha mais tempo para ficar em casa e ajudar a minha mãe a cuidar dela. Perceba, 2016 a avó está muito ruim de saúde. Ela estava internada e daí chega a correspondência com o resultado do concurso que me leva para a escola. Chega 25 de dezembro, a avó morre, fechando este capítulo. Eu comecei a fazer o processo para entrar no estado em março de 2017 e passados alguns meses eu saí de casa. A minha mãe quebra a casa toda para ficar mais fácil para ela em 2018. Em 2019, vamos nos ajustando nessa nova configuração de casa. Chega 2020, minha mãe descobre um câncer. Imagine se ela não tivesse dividido a casa? Tudo isso num tempo muito cirúrgico... Foi exato, tudo foi acontecendo. Vê como a pessoa fala? Você faz uma pergunta e eu dou uma volta no mundo.

Como está a casa configurada hoje: é um quintal, três casas, um sobrado que foi dividido em 2 casas (abaixo da minha mãe, acima a minha) e a que era da minha irmã continua sendo alugada. E recentemente, a figura que é o meu irmão saiu daqui. Ele não mora mais aqui, eu acho. Nessa altura da fragilidade da minha mãe, o sujeito tem uma treta e proíbe minha mãe de vir na casa dela... Pois é. E aí a minha mãe no dia estava bastante frágil por conta da quimioterapia, daí ela não respondeu, mas no outro dia pegou o celular e mandou um áudio de 5 minutos para ele, pedindo para ele se retirar. Agora parece que ele está saindo... É uma pena que ela precisou tomar essa decisão nesse momento de fragilidade, mas se ele pisa na bola... Ele já ofendeu minha avó, já ameaçou a gente de morte, uma pessoa péssima. É o cidadão de bem! É horrível.

GC: Bom, desejo melhoras para a sua mãe. Espero que ela se recupere bem! Mostra, você comentou da sua família ser muito pobre, hoje você classificaria sua condição financeira de que forma?

Monstra: Caralho... Baixa, né? Continuo sendo pobre, proletária e trabalhadora da educação e da destruição dessa sociedade escrota. Mas sou pobre. Se eu tivesse que pagar aluguel e contas a minha qualidade de vida cairia mais ainda. Não tenho carro, então é isso. Ao mesmo tempo, melhorou muito a minha vida econômica. A minha transição de gênero, por exemplo, vai acontecendo de uma forma bem lenta devido ao financeiro. E é uma bosta porque estou com 38, tem muitas coisas que fico pensando se faz sentido fazer. Tem coisas que eu queria ter iniciado antes, mas não tinha condição alguma de procedimentos no meu corpo e de coisas simples como roupas. Eu fiquei 10 anos trabalhando na informalidade. Trabalhei numa loja em 2007, a Ópera Rock; contrato com carteira assinada. Voltei para o estado em 2017, então foram 10 anos exatos. O número 10 – a mística, de novo – é um número que está sempre aparecendo. Era muito foda! Era algo que eu sempre escutei dos meus pais: "Fome você não vai passar". "A gente não pode te dar isso ou aquilo, bancar uma faculdade, mas alimentação, casa, isso você nunca ficará sem". Foi o que me salvou inúmeras vezes.

Eu trabalho com uma linguagem nas artes que é bem difícil de gerar lucro. Colocar trabalhos em lugares... Quando você coloca é em lugares também marginalizados, todo mundo fodido e fodida... Quando eu conseguia um trabalho com caixa legal, tinha que guardar por medo. Era viver com muito pouco. Às vezes eu queria, sei lá, uma maquiagem, uma roupa, comer alguma coisa, o laser mesmo que eu comecei a fazer. Eu queria fazer o laser há muito tempo, mas não tinha condição financeira de bancar. E quando eu digo de ter envelhecido é isso, a minha barba já ficou branca, então o laser não tem o mesmo efeito. É uma bosta, mas consegui fazer. Eu nunca vou esquecer, eu tinha acabado de assinar o contrato do estado e daí mandei uma mensagem para um amigo dizendo: "Bee, agora eu vou conseguir começar a minha transição". Se você pegar imagens minhas de antes de 2017 e depois, você vê as mudanças acontecendo com mais força conforme o dinheiro entrou. Eu já tive que contar moedas... Muita coisa que eu queria não dava. Para eu sair de Osasco e ir para São Paulo, é dinheiro, sabe? Transporte público é caro, é comida... Se acaba tarde tem que ficar esperando metrô. Era o que eu tinha...

Hoje, ainda me entendo enquanto uma pessoa pobre, mas o meu nível de vulnerabilidade saiu do vermelho. Agora, por exemplo, se eu quero comer alguma coisa posso pedir sem medo de faltar dinheiro no mês seguinte. A minha mãe, nessa época... De novo, olha a cronologia. 2007 eu trabalhava na Ópera Rock, meu pai me pegou no terminal e nesse dia ele estava péssimo. Ele foi para o hospital com o meu cunhado, foi internado, ficou hospitalizado 3 meses e morreu. Eu nunca vou esquecer, ele falou aquilo: "Fica de boa. Comida e casa não te faltam, depois você consegue um trabalho melhor". Minha mãe estava trabalhando, ela tinha uma

oficina de costura; umas meninas trabalhavam com ela, então dava um dinheirinho. Meu pai faleceu, eu entro na faculdade e fico sem trabalhar em instituições. Quem fica me salvando é minha mãe e roupa eu comprava e usava o que dava. De novo a mística. Gente, eu estou muito mística hoje! Eu trabalhei numa loja; funcionário tinha desconto. Sabe formiga no inverno estocando comida? Parece que foi isso inconscientemente. Eu fui pegando muita coisa e nesses 10 anos sem trabalho fixo eu fui usando essas roupas. Pouco antes de ir para o estado, estava cogitando voltar para o telemarketing.

GC: Você brincou de estar muito mística. Você professa alguma fé, espiritualidade ou religião?

Monstra: Não. Eu me entendo enquanto ateia. Transionei porque venho desse fundamentalismo religioso, aí passo por um ódio da religião e durante o processo com o meu pai falecendo, eu me entendo como ateia. Ao mesmo tempo, tenho uma relação de interesse pelo budismo, inclusive, em toda *live* que faço [inaudível]. Mas não me entendo como budista. Entendo como uma filosofia. Gosto dessa figura que também tem modificação corporal e isso para mim é importante. E tenho essa coisa mística que não é ligada a nenhuma religião. É só uma forma de experimentar o mundo.

GC: E o que é para você a modificação corporal?

Monstra: A modificação corporal é tudo. É tudo que a gente faz enquanto ser vivo nessa passagem pela Terra. Tudo altera o nosso corpo, desde que nascemos até o dia que a gente morre. Estamos passando por constantes processos de modificações corporais. Algumas que escolhemos, outras que não escolhemos. Especificamente, as nossas escolhas irão impactar essa modificação também, e tem as modificações que acontecem sem o nosso poder de decisão. No meu caso, por exemplo, um transplante de córnea não era algo que eu esperava ter feito [risos], e aí eu vou logo para o *extreme* [risos]. É tudo que um corpo passa enquanto experiência de vida.

GC: E as modificações que compõem o universo de *body modifications*?

Monstra: Eu entendo como uma cultura riquíssima, complexa e importantíssima para a história humana e sua evolução. E acho que, de tudo, o que eu mais gosto de pensar em relação a esse recorte de modificações corporais é a complexidade. Ô coisinha complexa! Ela é muito antiga, são muitos conhecimentos que a gente já perdeu, muitos que estamos recuperando e que, mesmo hoje, ela se materializa de diferentes formas e acho isso potente. Talvez eu ache que a

complexidade me toca mais por conta de um senso que busca simplificar, olhar como qualquer coisa. De falar: "Ah, é só isso". E, cara, a gente está diante de algo riquíssimo, profundo.

GC: Em que momento começou a sua história com essas práticas?

Monstra: Ela começa na adolescência enquanto uma realidade, mas o meu interesse por corpos que fogem da norma ou que possibilitassem outras realidades é desde a minha infância. Te falei que eu era uma criança muito criativa e embora tivesse dificuldade de acessar recursos [inaudível]. E daí na adolescência esse imaginário todo vai se apresentando como uma possibilidade no Mercado Mundo Mix, que é quando eu vejo isso no corpo pela primeira vez. Até então, não tinha uma ideia do que era possível perfurar no corpo e lá eu vi coisas incríveis. Bochechas, braços, nariz, sobrancelha, boca. Eu achava maravilhoso, potente. A tatuagem eu já tinha um conhecimento da existência, muito ligada à marginalidade, mas a colagem da tatuagem com o piercing, com visual, com a diversidade da skatista, da drag queen, da travesti, a gótica, a punk e a família tradicional brasileira, tudo convivendo no mesmo espaço, foi muito forte. É uma relação que vai ficando cada vez mais radical e intensa, tanto no campo dos estudos quanto de vivências no corpo. Eu começo com a perfuração do meu lábio e disso vou experimentando outras possibilidades. E é curioso, eu nunca tive interesse de perfurar as orelhas (brinco). Nunca, nunca me interessou. A juventude mais radical, antes dessa configuração que temos hoje com o piercing, tinha a questão com o brinco que já era uma peitada na normatividade. E não, não quero ter brinquinho. Eu quis logo perfurar a minha boca; fui perfurar a minha orelha muito tempo depois, depois de perfurar a boca em vários lugares, o nariz, a sobrancelha.

GC: E a tatuagem?

Monstra: Eu fiz o meu primeiro piercing com 15 anos, uma experiência bem engraçada porque lembro que fui num estúdio aqui em Osasco. Na época tinham poucos estúdios, daí sentei na cadeira, o menino foi me perfurar e disse "Se você se mexer eu vou te furar duas vezes". Travei, eu nem me mexi [risos]. Eu acabei de fazer a perfuração e já saí de lá falando que no mês seguinte eu voltava para perfurar a língua. Olha, abriu uma portinha mesmo.

A tatuagem vai chegar aos 18 anos. Tinha ainda essa ideia muito forte da marginalidade, de não conseguir emprego, de ser alguém na vida. Eu odeio essa frase de "ser alguém na vida". A gente já não é alguém na vida, porra? Mas enfim, tinha essa coisa toda. Daí eu esperei ter 18 para ter certeza do que eu queria, como se com 18 você tem certeza do que quer [risos]. Com

38 eu não tenho certeza do que quero da minha vida, céus! Mas esperei, fui num estúdio e fiz a primeira.

O piercing foi bem problemático na minha casa, de causar brigas homéricas. Quase perdi o emprego também, foi horrível, traumático, fizeram eu tirar meu piercing. Essa passagem, ela é interessante porque eu perfurei meu lábio e não podia contar, então fui para casa com um band-aid no queixo, bem inocente. Quem me acordava para trabalhar? Mainha. E aí o band-aid desceu, e a bolinha estava exposta. “Que é isso?”. Daí eu: “um band-aid”. “Não, o que está acima do band-aid?”. Daí fodeu [risos]. Fui trabalhar, ela me liga no serviço e me avisa: “Quando você chegar a gente vai ter uma reunião em casa”. E ela falou, falou, falou, falou e eu tirei o piercing, não mantive. Depois, conversando, ela foi entendendo que era importante para mim. Deixou. Só que no meu trabalho não podia, então eu tirava a bolinha e deixava só a base, mas durante a noite, no processo de cicatrização, a bolinha escapou e eu perdi a perfuração. Beleza. A minha mãe estava entendendo que aquilo era importante, pedi para perfurar a sobrancelha e ela deixou. Perfurei a sobrancelha e fui trabalhar belíssima. Na época era uma joia que não dava para desrosquear as duas bolinhas, só uma, e aí o chefe me chama e fala que daquela forma eu não podia trabalhar lá, que eu tinha que escolher entre tirar ou ser demitida. Uma criança de 16 anos... Tão ruim isso. E eu chorava... Liguei em casa falando que ia sair do serviço e a minha mãe dizendo “você não vai!”. “Vou sair, eles querem que eu tire meu piercing”. O drama. Horrível, eu me senti violentada. Eu não podia perder o trabalho, então tirei o piercing. Uma tristeza, foi dolorido tirar porque era o início da minha elaboração. Legal recuperar essa memória porque ela fica meio apagada.

Aí a minha mãe começou a perceber a importância da coisa para mim e dela mudar o comportamento dela, porque quando tinha rolê, como eu não podia ter piercing, eu me perfurava sozinha com materiais mais esdrúxulos possíveis. A minha mãe costurava, tinha muitas agulhas...

GC: Não era nem cateter de farmácia?

Monstra. Não! E aí, certa vez, eu estava perfurando a minha boca com a agulha e ela viu. Ela falou: "Mas você vai machucar e não sei o que lá". Parei, desencanei. E aí eu percebi que ela me ver tentando me perfurar permitiu que ela entendesse o sentido daquilo para mim. Aí ela autorizou. O contrato da empresa acabou e daí ela deixou que eu tivesse. E cada piercing que eu colocava era uma treta, a gente ficava sem conversar, a gente ficava meses "de mal". A tatuagem, quando eu trago, já vem de uma forma mais tranquila. Eu falo que vou fazer e tudo bem, mas ela fala: "Vai ser uma só, né?" E eu: "Claro, mãe, uma só". Tá, daí fiz. [Ela] Até achou bonitinha.

GC: E quando começa a sua aproximação com outras formas de modificação?

Monstra: Na época... Bom, primeiro veio o piercing e vou explorando esse piercing, porque na época tinham poucas informações em português, era uma coisa de buscar conhecimento, de se autoconhecer. Fui conhecendo pessoas que queriam aprender a perfurar. Eu lembro que eu fiz o que hoje se conhece por *surface*, com uma joia toda errada, mas eu coloquei ela aqui e já era uma forma de explorar o corpo. Comecei a alargar as perfurações que eu tinha, o que na época não era muito comum. E aí, quando eu entro no SENAC e passo a ter acesso a internet lá, eu descubro as escarificações. Eu sempre gostei muito da ideia da escarificação depois de ter contato com ela. Eu vejo o *branding* e a queimadura... Foi minha terceira técnica de modificação, o *branding*. Eu lembro de estar no SENAC e a galera toda muito horrorizada. "Não, você vai se queimar, não pode!". Botando muita pilha para eu não fazer. Fiz o *branding*, depois a escarificação, em 2006 o implante, em 2007 o *tongue splitting* e mais implantes, e por aí vai. Foi se expandindo bem gradativamente. Não é à toa que a minha relação com o piercing é mais próxima, eu explorei muito com ele. Lembro que houveram épocas em que eu tinha muitos piercings, na boca toda, as orelhas lotadas. Tinha muitos. É o lugar que me deu tesão de experimentar. E não é à toa que meu trabalho com performance também tem muita perfuração, não o piercing, mas perfuração com cateter. Não sei exatamente o porquê desse interesse tão forte com a perfuração, tenho que fazer uma análise para descobrir. A minha relação com a agulha não era nada boa. Como na minha infância eu era muito doente, eu odiava injeções, fugia e tal. Talvez seja daí o interesse, porque é uma experiência muito ruim que eu ressignifiquei. Pensei nisso agora, beijos [risos].

GC: Você faz alguma distinção das práticas mais comuns para com essas menos convencionais nos sentidos que atribui a elas?

Monstra: Sim... Sim! Sim e não. Sim, porque cada técnica que é mais invasiva exige mais de mim, fisicamente, psicologicamente. A relação acaba sendo outra. Não, porque para quem vê de fora tudo é a mesma coisa, desse olhar que simplifica tudo. E acho que quando você vai radicalizando como eu fui fazendo, essa radicalização que é do meu corpo não é só dele porque eu vou convivendo com pessoas que também vão radicalizando também. Nunca vou esquecer da primeira vez que vi uma remoção de mamilo, eu fiquei extasiada. Era uma época em que a gente não via muita – e ainda hoje não vê – nulificação. Eu assisti a primeira e fiquei "Aaaaah, que incrível!". Eu percebo que isso foi me levando para outros lugares, da minha relação com meu corpo, com os estudos do corpo e do meu olhar para o mundo. Penso que se eu não tivesse

tido essa radicalização no meio da modificação corporal, talvez a minha experiência nesse mundo fosse bem mais medíocre. Ela é medíocre, mas poderia ser bem mais. Eu tive experiências minhas e com outras pessoas que puta que pariu! É de confiança, de intimidade, de entrega, de cuidado. A gente fala que a modificação corporal é um fim estético, mas esquece do processo de antes, durante e depois, e o quanto isso potencializa nossa experiência humana.

Quando eu olho para o meu corpo, antes e agora, a relação é outra. Eu tinha uma relação nada saudável, de negação, de ódio ao corpo, de alienação do corpo. A modificação corporal vai me dando esse contato com o corpo que eu nunca pensei que fosse ter. Da minha infância até agora, as conquistas são muito cabulosas. Essa é uma pergunta que eu sinto muita falta de ver. O povo sempre "ah, mas e se você se arrepender?", que é o mais comum, sempre aparece. "Doeu?", "e se você se arrepender?", e não sei o que lá e blábláblá. Raramente aparece "Você tá bem? Está feliz?". Eu queria muito que essa pergunta aparecesse, falando por mim e pelas pessoas que eu convivo. A qualidade de vida que se ganha, não é pouca coisa, é muito forte. É uma ruptura. É sobre isso. Quem sabe algum dia as pessoas passem a olhar para essas experiências, inclusive para as mais radicais, com outro olhar. Minha língua bifurcada, os meus implantes, as modificações que já vieram e as que virão, são parte de um processo de autoconhecimento, de autocuidado, de cura, de destruição e reconstrução. Eu acho que seria muito legal ver o fortalecimento dessa relação.

GC: Você foi falando e eu fiquei me perguntando, você... Lendo e pesquisando sobre essas modificações a gente se depara muito com a questão do "*extreme*", dessa adjetivação. Eu fiquei me perguntando se você considera como extremo e radical.

Monstra: Se eu me considero?

GC: Não, se você considera as práticas dessa forma.

Monstra: Não, mas eu entendo que a ideia de radical é relativa porque para mim eu não sou. Aí a gente volta para aquilo da rua, do espaço, para essa galera deve ser bem extremo e bem radical. Para quem não tem modificação corporal ou tem em pouca quantidade (o bem básico, tattoo e piercing no nariz), quando me vê pensa que eu sou muito extrema e radical, e para galera que tem modificações talvez eu não seja bem assim. Eu não me sinto radical nem nada. Tenho algumas modificações e é isso. Dentro do que eu vivo, estudo e acredito, sou basiquinha [risos].

GC: Tem algum procedimento ou técnica que você considere muito extrema ou fora desse sentido de exploração do corpo?

Monstra: Uhum... Eu confesso que eu tive uma fase na minha jornada pela modificação corporal meio "caga regra". Eu achava que algumas coisas não eram legais, que não faziam sentido, e aí num processo de amadurecimento fui entender que talvez o sentido seja só para a pessoa mesmo e ponto. Eu não tenho que criar sentido para as coisas, algumas simplesmente são. A gente vê muito o Stelarc falando isso, as coisas são, elas não precisam de explicação, de uma justificativa. Eu não tenho que opinar nada. Nessa altura da minha vida, se faz sentido para a pessoa e ela quer explorar dessa forma, tudo ok. Não vou nem me atrever a falar "eu não faria" ou "isso jamais", porque são processos. Quando eu conheci a suspensão corporal pela primeira vez eu achei que nunca faria, e depois eu fiz. Quando fui fazer meu piercing, fui fazer um, e olha onde estamos. Quando fui fazer minha tatuagem, fui fazer uma, e olha como estamos. São processos. Com os implantes eu já tive uma relação de maior desejo, e são caros, então é mais difícil, mas enfim, o resumo é: não tem nada que eu fale que é demais ou sem sentido, pois cada pessoa cria sua narrativa, sentidos e dinâmicas. Tenho certeza que muitas pessoas devem me olhar e me considerar muito radical, muito extrema, achar que não tem sentido. Voltando na conversa com o diretor, já teve vezes que ele escutou se ele não tinha medo de empregar uma pessoa "tão colorida", porque o meu colorido não é isso [aponta para sua roupa], é enquanto a minha forma de me articular no mundo. Não é só estética.

GC: Você comenta sobre como essas outras modalidades de modificação produziram um outro tipo de relação com o seu corpo, acha que tem algum limite para o que uma técnica pode oferecer enquanto experiência?

Monstra: Eu acho que não. Não, não há limite. O que há são processos e momentos que pedem outras coisas, que talvez no momento a técnica não possa te dar o que você quer, mas num outro ela te oferece. Por exemplo, a tatuagem que é bem básico, quando eu tatuei o rosto e a cabeça foi uma experiência muito radical, física, social, porque eu venho do tempo em que ela era bem mais marginalizada. Hoje ela já foi assimilada, acredito, pela cultura de massa. Mas a minha construção é desse tempo, de ter que pensar antes de fazer para não perder o emprego, não perder relações, não perder. Quando eu venho a fazer o meu rosto e cabeça, durante o processo foi muito intenso. Tipo, cara, eu tatuei o meu rosto, a minha testa, não dá mais para colocar um cachecol e ninguém mais ver. A visibilidade... E eu gosto de falar assim porque o Shannon Larratt falava lá atrás de "tatuagens visíveis", de modificações visíveis. Quando a gente olha para a história das modificações, houveram pessoas muito modificadas que escondiam tudo. Agora a gente está colocando isso para fora, mostrando e peitando. Tinha o visível como um ponto e tinha o físico, porque é um outro rolê fisicamente falando, de dor e experiência. Eu

achei em algum momento que a tatuagem tinha me dado tudo que eu queria, mas nessa jornada ela vem e me dá outras coisas. Você está fazendo e entendendo o que está acontecendo, você está rasgando a porra do seu RG, não dá para retornar mais. O piercing também, eu percebo que quando eu vou para os piercings genitais eu expando essa questão e não para. Cheguei no genital, que era o meu limite, passa um tempo eu vou para outro lugar e por aí vai. E assim tem sido. Em cada momento é um movimento diferente, e quero falar isso por mim, não pela comunidade. Durante os processos, novas coisas me são trazidas e os limites vão sendo empurrados.

GC: Como você vê esse movimento do mercado, ou de uma lógica de mercado, apropriando-se da produção de corpos modificados?

Monstra: O capitalismo é um bosta, ele se apropria de tudo, tudo. Foi bem curioso porque quando eu estava fazendo a minha iniciação científica, eu queria colocar de alguma forma que os corpos modificados rompiam com uma lógica capitalista e minha orientadora falava "Não rompe!" [risos]. Tínhamos várias discussões até que eu entendi que essa porra não rompe. E aí tem alguns pontos: primeiro, eu entendo que para quem trabalha na área ter essa visibilidade e consumo de massa impacta na qualidade enquanto classe trabalhadora, nessa parte eu entendo; o que eu não entendo, e aí é algo que eu pretendo intensificar as discussões, é essa ideia de assimilação que estamos passando agora. Você vai normatizando tudo para poder entrar na lógica do capital. Tudo! Eu li uma publicação da Veronica Blades, que é um inglesa trans do meio de modificação, ela fez um texto criticando a indústria do piercing, porque agora você vai num congresso e é uma competição para ver quem tem mais ouro e diamante no corpo. Qual o sentido dessa porra? É disso que estamos falando também. Enquanto classe trabalhadora, precisam ter dignidade e ganhar pelos serviços, mas o quanto esse serviço também não está inclinando para uma assimilação e um discurso elitista. Aí você pensa em melhorar as condições da classe trabalhadora explorando o povo das pedras, do ouro, que a gente sabe que é um sistema horrível. Vivemos num país muito desigual e aí a gente tem que falar que o piercer bom é o que tem as joias importadas de ouro e diamante? Pera lá! Temos que ter muito cuidado com esse discurso para não perder a mão e estamos quase.

Eu falo que a minha insistência com o FRRRKguys é, também, para não perder a mão, para produzir narrativas. O FRRRKguys vem com essa voz dissidente dentro da comunidade de modificação corporal, que está sendo assimilada. Então, quando eu falo para você que eu vou em ocupações, em praças e casas falar sobre isso, é para fortalecer essa narrativa. Da galera que não vai acessar ouro, joias importadas, pedrarias e o caralho porque a galera tá em outro

rolê. Também é sempre legal colocar que não é porque a pessoa não trabalha com essas coisas que o serviço é ruim. A assepsia está sendo pensada, as peças são de ótima qualidade, mesmo não estando nesse lugar do ouro e do diamante. Me preocupa essa ideia de que, dependendo de onde você for, a modificação corporal é essa bolsa da Gucci. Eu fui para um estúdio fazer entrevista uma vez – e eu sou de quebrada, eu fico intimidada quando vou em lugares "nobres", tem estúdios que eu fico "o que estou fazendo aqui?". E os estúdios estão indo nessa direção. Não é que antes não estavam, sempre estiveram, mas daí começa a ser a voz hegemônica.

Perceba, o outro problema é que a gente não está falando só de joalheria, estamos falando de pessoas também. Quando você quer normatizar e atender a classe dominante, não é qualquer pessoa que pode ocupar esses espaços. É a galera branca, cisheteronormativa, magra, sem deficiência, é isso que está virando. Não é algo novo, se você olha para as capas de revistas de tatuagem do Brasil da década de 90 e começo dos anos 2000, era esse corpo que estava lá, a diferença é que agora esse corpo está atendendo clientes. O problema não é a pessoa cis-hétero branca estar lá trabalhando, é ela ser a única. É um momento de muito cuidado, estamos pisando em ovos.

Eu não sei porque me convidam ainda para ir falar nesses lugares mais elitistas... Aí é o privilégio porque mesmo que me entendam como uma pessoa trans, pansexual, periférica, blábláblá, eu sou branca, sou branca, tenho olho um pouco claro; são marcadores que me abrem portas nessa porra desse mundo. Eu uso desse meu privilégio para levar essas conversas, e não só levar, mas bater na porta e falar "E aí, por que não estão convidando a galera? Por que você está falando só para homem?". Eu lembro de uma vez que eu fui em Brasília lançar meu livro e quem me levou foi um amigo piercer, e aí durante a minha fala eu trago a questão das mulheres. "Porra, como assim? Todos os workshops feitos por homens. Cadê as mulheres dando aula, cadê? Por que não convidam?". E aí no final ele me chamou e disse que nunca tinha percebido isso. Percebe? O privilégio é tanto em ter esse homem como universal, que faz tudo, sempre fez tudo, que você nem sente a falta de quem nunca esteve presente. Então, é isso, eu vou hackeando onde eu posso mesmo com as minhas limitações e espero que outras pessoas também venham somar, porque não dá para ficar pensando no individual. Eu percebo que há um movimento crescendo, mesmo pessoas que estavam inclinando para a normatividade de tudo começam a ligar a anteninha. Vamos ver. A minha expectativa é que daqui há dez anos essa comunidade seja outra. Espero estar viva para isso também. Nem que seja para falar "me fodi, erreí" [risos].

GC: Você também vê esse processo de assimilação com as modificações menos comuns, ou por hora só com piercing e tatuagens?

Monstra: Piercing, tattoo e microdermal, por enquanto. Os implantes não, não vejo; a língua bifurcada talvez seja o próximo; os olhos pigmentos, a depender do que vai acontecer nos próximos meses e anos, seja também algo assimilado. Tem algumas teorias aí que algumas pessoas bem famosas do funk querem tatuar os olhos. Imagine o impacto cultural que isso tem. É a mesma coisa quando a Carla Perez apareceu com o piercing no umbigo, ela levou essa prática para lugares que a gente não imaginava. Então, se isso acontecer com o *eyeball*, a chance de ser assimilado é muito grande. A disputa de quem vai poder fazer também será bem acirrada, provavelmente teremos médicos e médicas roubando essa técnica. Isso sou eu divagando, mas são possibilidades porque ao olhar para o que está acontecendo, a disputa já está posta e tem pessoas interessadas que eu sei (aquele MC Guime já falou que tem interesse). Se ele vai e faz, a área médica que já tem interesse em lucrar vai ir para cima querendo transformar em uma parada só estética, feita por oftalmos estéticos e é isso. Não está tão fora da realidade.

GC: Aproveitando essa deixa da questão sobre a popularização, você acha que a *body modification* é para todo mundo?

Monstra: Sim, eu acredito que ela pode ser. Para dizer que ela é eu teria que me basear num dado, mas ela pode ser. Quando as pessoas entenderem, tirarem o olhar do superficial, conforme a superficialidade for sendo quebrada, quanto mais pessoas se religarem com ancestralidades, esse contato com as modificações vai ficando mais íntima. Eu acredito muito nisso. Quando eu vejo a Moniasse fazendo escarificações enormes e ligando isso com uma relação ancestral dela... Tem um brasileiro, o Alan, é um jovem negro todo escarificado. Ele é retinto, aí tem os braços inteiros, as mãos escarificadas também numa ligação ancestral. E olha que legal, lembrei que tive um aluno negro não-retinto, e vira e mexe ele falava que queria muito fazer uma escarificação, e para ele tinha uma lógica de ancestralidade. Esse movimento também vai acontecendo: conforme o movimento negro for se marcando e entrando em contato com a sua história e complexidade das suas raízes, isso pode se intensificar. Mesmo o movimento LGBT, se você pegar a década de 70 dá para tirar uma relação também. Tudo pode acontecer. Então, se a modificação corporal é para todo mundo? Ainda não. Ela pode ser? Pode ser para qualquer pessoa que queira. Eu espero que as pessoas entendam que ela é mais complexa e que traz benefícios que são pouco falados. A gente ainda para no "ficou bonitinho" ou "ficou feio", "o que isso significa?". Falta perguntar: "Você está feliz? Te fez bem? Sua vida melhorou?". São questões base. Porque não é fácil colocar o seu corpo nessa configuração, nesse mundo do jeito

que ele está. Não é fácil, você sabe disso. Não é fácil, por mais que eu tenha essa característica autista de "casca", de não ouvir, tem coisas que somos obrigadas a ver, então, como conscientemente você formula formas de estar no espaço de maneira polida? Nem sempre rola. Tem vezes que tem que perder a linha e dar esculacho. Se você assume isso e permanece, porra, é porque faz muito sentido, é o que você se torna.

GC: Você diria que as modificações, especialmente, as modificações extremas são acessíveis?

Monstra: Financeiramente falando ou de uma forma mais geral?

GC: Em ambos os sentidos.

Monstra: Financeiramente falando, não, não são acessíveis. Vou falar dos implantes porque as peças são muito caras, ainda mais agora. Eu me lembro que eu queria fazer vários implantes transdermais, que eu amo, sou a “Maria Transdermal”. Amo! Era caríssimo, isso em 2007 quando o dólar nem era tão caro. Silicone é muito caro. Isso falando só da peça, nem entramos no trabalho do ou da profissional. Eu que me entendo enquanto uma pessoa pobre que está nesse lugar, nem a tatuagem é barata. O piercing de qualidade não é barato, e não estou falando de ouro e pedras, o nacional de qualidade não é R\$15. Pode ser quinze? Pode, mas aí você assume riscos. As modificações extremas não são acessíveis porque os materiais utilizados são bem caros. Ao mesmo tempo, para quem é da comunidade, que vive no rolê, acaba sendo acessível porque tem... Vou falar da minha experiência pessoal, por exemplo, eu não tenho que me preocupar tanto com o quanto terei que pagar por um procedimento devido as minhas relações. Há uma troca: eu entro com o meu corpo, você com o seu trabalho e daí construímos alguma coisa juntos. Mas isso sou eu. São relações que acontecem de forma frequente e que, sem dúvidas, ajudaram no crescimento da comunidade. Se fosse depender só de quem paga... Conversa com profissionais que conseguem viver só de escarificação, não rola. Só de implante, não rola.

GC: Acho que um dos únicos que eu vejo que posta muitos trabalhos é o Tio Dany.

Monstra: Mas o que ele precisou fazer para conseguir bancar? Ser tatuador. Ele tatua, que é a renda fixa, e junto com isso ele faz os outros procedimentos para dar conta. A maioria acaba indo para a tatuagem, visando ter uma segurança financeira momentânea. Essa é uma questão que me preocupa: a gente vai começar a ter no Brasil a primeira geração de pessoas que vão envelhecer dentro dessa comunidade, pensando dos anos 90 para cá. Como essa galera vai se bancar? A maioria não paga INSS, a maioria trabalha na informalidade, já estamos vendo uma galera que era do piercing e da tattoo passando um perrengue agora que envelheceram. Tivemos

o caso do Inácio da Glória, um tatuador super antigo, com estúdio de anos, que foi diagnosticado com câncer e dependeu de doações para custear o tratamento. A gente tem o Jim Ward nos Estados Unidos, onde ter uma perfuração com ele é “ter uma perfuração com ele”! Bem cara. Mas ele está vendendo camisetas, tá vendendo livro, tem doações. No Brasil, com essa realidade diferente, o que essa galera vai fazer quando envelhecer? Essa questão tem que começar a aparecer com mais força. E só para retomar a acessibilidade dessas modificações em outros sentidos, de acesso para comunicação e troca, ela nem sempre está aberta. Tem profissionais que não estão abertos ao diálogo por proteção, porque tem muita gente maliciosa e com segundas intenções tentando obter informações. Eu tive muita sorte por estar no meio e já ter me inserido. Eu faço parte de uma primeira geração de pessoas mais ligadas às modificações extremas. Se eu quiser entrevistar uma pessoa é mais fácil, são poucas que recusam entrevista.

GC: Mostra, quais modificações você tem hoje?

Monstra: Tenho tattoo, piercing, alargadores... Na concha das orelhas, no nariz... *Nostril*, no lábio, só. E aí os piercings no corpo todo. Tenho a língua bifurcada, tenho escarificações com duas técnicas que são o *branding* e o *cutting* (bisturi). Tenho implantes subcutâneos, microdermal, acho que só. Ah tenho... Tive transdermal, mas aí o meu corpo expeliu, né? Isso nesse recorte. No outro, eu tenho laser.

GC: Existem mais modificações que você pretende realizar ou por enquanto você não tem vontade de fazer mais nenhuma?

Monstra: Estou sofrendo porque a pandemia me colocou de castigo. Eu comecei a tatuar meu pescoço em janeiro – que na realidade, está ligada à [tatuagem] da cabeça. –, aí a ideia era terminar nesse ano, mas a pandemia não deixou. Então, de tatuagem, assim, eu tenho muito espaço em branco ainda. Muito espaço, horas e horas para tatuar. Piercing... Eu acredito que... Tenho alguns que eu quero fazer, mas com pessoas muito especiais, assim, então eu digo que guardei alguns lugares para algumas pessoas, né? Então, tem piercing que vai chegar e os implantes subcutâneos – meu braço é o projeto, essas bolinhas que você tá vendo, algumas eu quero que tenha silicone para dar... Né? Tatuagem tátil. Eu já comecei, eu tenho um aqui e tem silicone aqui. Então, têm os implantes que vão vir... O transdermal eu quero que evolua um pouco mais para que eu consiga refazer o meu. Eu tinha aqui, né? Chifres. Eu quero refazer. O meu sonho é o *eyeball tattoo*, só que por conta do meu transplante eu não tenho segurança de fazer ainda, então vou esperar evoluir um pouquinho mais nos estudos, mas eu ainda espero fazer em algum momento da minha vida. Eu vou abrir mais a minha língua, porque eu sou da

geração lá do início que fazia o corte menor. Então, a minha língua é bifurcada, mas não é tão bifurcada assim. Então, também já tá combinado que eu farei isso. Em breve, também, eu quero fazer a remoção de alguns dentes para implantar dente de... Vou falar metal, mas não é metal. É metalizado. Eu quero, na verdade, a minha arcada dentária inferior toda com dentes de metal. E aí eu vou começar o procedimento esse ano, de remoção de alguns para implantar. É... Eu preciso terminar a escarificação das minhas costas porque ela não está terminada, inclusive o Azurita quer me pegar de qualquer jeito para fazer a minha escarificação. Ele falou “vamos fazer”, eu falei “não, mas a gente tá na pandemia”. E ele “vamo, ué” e eu falei “espera a pandemia passar que aí vem a escarificação também”. Então, é isso, a gente tá falando de técnicas que já existem e eu tenho certeza que outras surgirão. Quero muito fazer implantes inteligentes. Muito, muito, muito. Quero muito colocar chips e dados no meu corpo! Já é um sonho antigo que eu espero materializar. E como diz Linn da Quebrada, quem sabe colocar um peito... Ou dois [risos].

GC: Você considera as suas modificações políticas?

Monstra: Não considerava porque eu era uma pessoa bem... É... Como posso dizer? Ah, bem sem consciência da complexidade da coisa [inaudível]... E também porque é isso, né? Escola pública e tarará, uma formação crítica mínima. Eu demorei para entender. Nunca vou esquecer de uma vez que eu fui dar uma entrevista – não lembro se era mestrado, se era TCC de alguém –, tem bastante tempo isso, mas a pergunta nunca sai da minha cabeça e ela sempre retorna: a pessoa me perguntou se eu considerava o movimento da modificação corporal como movimento social. Na época, eu falava “não, imagina”, porque o movimento social sempre tem um viés mais politizado e eu não entendia assim. Conforme eu fui amadurecendo no meio, na minha deformação eu fui percebendo que puta que pariu, a porra é toda política! Toda política... Inteira política. Sempre foi na realidade. Vou voltar pro início da sua fala que é isso: são culturas que vieram de povos não brancos, algumas não ocidentais... Né? Quando a gente já pensa no Ocidente de povos... De grupos também não-heterossexuais, não normativos, né? Então, já tem essa... Essa ancestralidade toda que vem junto. Se você olha por esse viés vê que a coisa toda é política. Estava conversando com a Ágata antes da gente conversar aqui e ela trabalhou... Ela trabalha ainda, mas ela começou ali na Galeria Ouro Fino na Rua Augusta – não sei se você conhece – e na década de noventa a Rua Augusta, ali naquele pedaço, era tipo um universo paralelo... E aí a gente estava conversando no sentido de que “por que que era isso e não antes?”. Porque era ditadura militar. O corpo era completamente controlado, então, antes disso não havia possibilidade. As modificações corporais vão chegando como uma ruptura. O processo de

redemocratização é também o acesso ao corpo, então, quando eu vou ligando todos esses pontos eu fico “caralho!”. É tudo político, tudo político!

No meu caso, tem outros marcadores, é esse corpo não-cis, não-hétero... Não cristão, pobre, então são outros marcadores – periférico, né, um corpo periférico. Essa é uma questão – a da periferia – que me pega porque eu já ouvi muito: “Nossa, nem parece que mora na periferia. Nossa, mas você tem que sair da periferia porque, né, seu lugar é o centro e não sei o que lá”. E aí eu fico “cara, por que as pessoas tão falando isso?”, e aí eu percebo que é porque eu sou branca porque é basicamente isso. Será que se eu fosse negra eu iria ouvir a mesma coisa? Iriam falar “não, fica aí na periferia porque aí é o lugar das pessoas como você”. Então, são coisas que a gente vai ouvindo que não são muito agradáveis e tal. É bem por esse caminho que a gente tá pensando. Tudo é político.

O corpo, ele já é político e essas técnicas vão surgindo enquanto política. Hoje, com o que a gente tá vivendo de novo, com esse esforço cristão... Cristão, conservador, reacionário, de controle do corpo, de limitação de direitos, de tudo, de retrocesso da evolução humana mesmo. O corpo, ele é constantemente atacado, então ter a manutenção e o olhar atento com essas práticas é, também, uma forma super política. Por isso que eu fico muito puta e muito chateada de ver pessoas da comunidade da modificação corporal apoiando o que a gente tá vivendo, apoiando esse retorno, esse retrocesso aí. É um tiro no pé e que em algum momento pode dar muito ruim.

Eu fiz uma matéria recente analisando algumas pessoas com notificações corporais que estão candidatas para eleição desse ano. A gente tem quatro pessoas, uma delas não coloquei ainda porque eu estou esperando achar mais. Só tem quatro, por enquanto: duas mulheres e dois homens. Uma mulher super progressista, professora, tatuada, no interior de São Paulo, do PT, então a gente sabe que está ligada aos direitos humanos. A outra é centro-direi... Perdão, centro-esquerda, mas ela, individualmente, super esquerda, né, trans, professora também e de Minas Gerais; no caso dela mais tattoo de modificação. E os homens: um com modificações corporais super radicais, nariz removido, orelha removida, com um partido, assim, de centro-direita, mas flertando com a extrema-direita, aí você já fica “pera, o que está acontecendo?”. O outro, que eu não divulguei ainda, e que vai sair... Na verdade saiu, é candidato pelo PSL, da extrema-direita, então, caralho... Olho pigmentado, o rosto todo tatuado, o corpo todo tatuado, implantes e extrema-direita. Aí eu fico pensando “tem alguma coisa errada aí” porque não é que eles estejam indo pra lá pra hackear o sistema. Não! Eles estão indo pra lá porque eles estão em sintonia com o discurso da extrema-direita, só que é a mesma coisa que ter um judeu em sintonia com Hitler – em algum momento isso vai dar ruim. É disso que a gente tá falando.

GC: Que efeitos você sente que o seu corpo, não só enquanto corpo modificado, mas como um corpo trans, um corpo dissidente, produz nas pessoas no seu convívio, no seu trânsito pelo espaço?

Monstra: Meu corpo dissidente no espaço... Ah, tem de tudo, né? Acho que o resumo é: é um corpo que raramente ele passa... Eu queria ter, sei lá, às vezes, em momentos de mais fragilidade só passar e aí não dá. Você tem que fazer uma coreografia para passar. É um corpo que gera ruído, que desperta raiva, mas que também desperta curiosidade. É um corpo que encontra eco em outras pessoas esquisitas... Tem de tudo, mas é... O só passar, tipo, que ninguém percebe, infelizmente não... Eu queria... Às vezes no inverno – já escrevi isso algumas vez – eu ando toda agasalhada, touca, cachecol, então para bem dizer só dá para ver os meus olhos e aí eu passo, é o momento que eu passo. Mas não é o preço que eu tenho que pagar, mas é o peso de ocupar um mundo configurado de forma... A premissa desse mundo é toda cagada, né, então é o peso, tem um peso. E hoje, com 38 anos, em 2020, eu tenho toda uma estrutura psicológica, econômica que sustenta essa experiência, mas ela nem sempre foi forte igual ela está. Teve muitos momentos de queda, de abismo, de destruição mesmo, enfim, é foda... É foda! Eu penso em 2006, por exemplo, passei por momentos muito nebulosos, de “caralho, eu não quero mais continuar aqui”, sabe? Tão hostil! Tudo é tão hostil que eu não quero mais ficar aqui... E fiquei, eu continuei.

Então, agora, principalmente depois que eu vou para o estado, onde eu ganho uma dignidade que eu não tinha experimentado ainda – eu nunca tinha sentido a dignidade que eu sinto agora, de respeito, das pessoas me ouvirem. Não só me ouvirem no trabalho quando eu tenho que colocar alguma coisa, mas também de me convidarem porque é sobrevivência, né, as pessoas querem ouvir quem sobreviveu a essa porra desse mundo. E aí eu sobrevivi e as pessoas querem ouvir, e eu vou falar. Tudo isso vai me trazendo dignidade. Eu sobrevivi e o tempo passou, mas a configuração do mundo permanece a mesma, então, tem um monte de molecada aí passando perrengue pior ou igual ao que eu passei, então ir e falar blábláblá, é fortalecer esses rolês todos aí. É o peso – não gosto muito de falar que é o preço que eu paguei – é o peso que eu carrego, que às vezes ele é suavizado porque eu não tô sozinha, não ando só – um beijo Maria Bethânia – a gente não anda só, na real, mas em alguns momentos dá a sensação de solidão e talvez em alguns momentos a gente esteja só mesmo. E aí você vai se elaborando, vai se reelaborando e vai encontrando apoios de novo. Eu acho que é isso, acho que é bem isso. E violência... fica mais no lugar do simbólico... Agora, se amanhã eu tiver que ir na rua comprar

pão eu já não posso dizer o mesmo porque a gente sabe o que significa ser e ter um corpo assim no mundo que a gente tá.

GC: Quando você fala dessa questão de adquirir dignidade enquanto pessoa, você acha que com as suas modificações você está ampliando essa leitura que é feita de “pessoa”? Eu vejo muito esse discurso da construção de um corpo que não necessariamente seja lido como humano. Você usa outras referências que não necessariamente passam por essa visão hegemônica de corpo, que é o corpo, entre muitas aspas, “não modificado”, entre mais aspas ainda, “natural”...

Monstra: “Normal”.

GC: “Normal”. Aí são aspas infinitas [risos].

Monstra: [risos]

GC: **Mas você pensa que suas modificações estão de alguma forma ampliando a noção do que é humano, do que é um corpo lido como humano, ou você faz uma disputa por uma outra categoria?**

Monstra: Eu acho que um pouco de tudo. Já tive momentos de marcar mais uma ideia de transhumanismo... E na realidade, assim, eu me identifico muito com o “pós”, então o pós-humanismo, o pós-humano. Me identifico bastante com o pós-rock, com tudo que é “pós” porque não é o agora, é o por vir. Então, eu acho que tem esse lugar aí... É, eu não sei, já pensei mais em marcar, embora eu não fique falando tão frequentemente “Ah o pós-humanismo blábláblá”, mas a gente sabe que... Que na realidade não seja... Sei lá, é o que eu falei, é a configuração do mundo como ele é que a gente precisa mudar, e aí mudar a configuração acaba sendo mudar a forma [inaudível]. É construir algo outro. Mas no dia-a-dia eu não fico fazendo esse texto, enfim, não é por esse caminho. Só que eu percebo que algumas pessoas, elas entram em choque, elas colidem porque o meu corpo, ele é inumanizado, ele entra nessa categoria de inumano e as pessoas, aquelas que são mais distantes das dissidências, elas têm essa noção. Quando eu chego num lugar pela primeira vez, o olhar é esse. Conforme a gente começa a se relacionar — “Opa, é uma pessoa, é um ser humano”. Eu acho que nesses contatos as pessoas acabam se chocando com a ideia de “pera lá, o que que é ser humano? O que é ser inumano? O que que eu considero, o que que eu favoreço, o que eu acolho, quem eu não acolho?”.

A gente estava conversando disso ontem com o diretor da escola, sobre essa coisa do colorido e tal, e aí eu peguei o exemplo de um professor que a gente tem que deu muito problema, e é um professor super normativo, hétero-cis... Muito problema, muito problema! E aí o que eu falei para ele: “Vamos desenhar um cenário: numa escola privada chega para

procurar emprego eu, assim, esse professor com toda a sua bagagem de programa que ninguém lê, só a aparência dele. Quem você acha que vai conseguir a vaga ali, eu ou ele?”. Ele. Entende? Então, são esses choques [inaudível], pera lá, esse ser humano que eu considero tão perfeito a imagem e semelhança de Deus, o normal, o natural, é tudo isso? Gente que está por aí fazendo um monte de merda e não quero dizer com isso que pessoas com modificações corporais não vão fazer merda, vão também, são pessoas. O problema – algo que eu falo muito no trabalho – é que quando você é uma pessoa dissidente, as pessoas não te dão espaço nem pra você se apresentar. Não tem a chance de chegar: “Oi, prazer, eu sou a Monstra, eu trabalho e faço tudo isso”. Não tem esse espaço. A porta, ela já tá fechada a priori, né, a porta já tá fechada. Então, fica bem complicado, bem complicado.

E aí essa ideia de postular o transhumanismo, o pós-humanismo, pensando até agora com mais força, é colocar as pessoas que estão nessa lógica de normatividade compulsória a pensar sobre elas próprias, o que que elas consideram ok e o que o que elas não consideram ok, e por que elas fazem isso. Então, é o tempo inteiro. Quando eu falo pra você de ocupar, de hackear, e etc, é disso que eu estou falando. Por exemplo, quando eles me convidaram para ir para a coordenação pedagógica – a coordenação pedagógica nunca foi meu sonho de garota, nunca foi! Eu olhava para esse espaço e pensava: "Gente, é uma área que toma porrada de todos os lugares: de estudantes, das famílias, das professoras, da direção, da secretaria de educação. É um lugar que só toma porrada. Nunca que eu quero estar nesse lugar, nunca!". Em dezembro, no almoço de confraternização da escola... Nossa eu tinha comido tanto nesse dia, eu só queria ir embora depois... Estava indo belíssima com a minha bolsinha de tiracolo, fui dar tchau e daí alguém me avisa que o Jasper (diretor) quer conversar comigo. Aí eu já falei "ih fodeu". Fui para a sala, mas já imaginando mais ou menos o que seria pelo andar da carruagem, aí eu sentei e estavam ele, a coordenadora, a minha amiga que era professora de história. Daí já começaram com o texto: "O vice-diretor da escola saiu, uma das coordenadoras vai sair, então a gente vai reformular o quadro. A coordenadora que ficar, ela vai (inaudível). Ficarão duas vagas para a coordenação pedagógica, a professora Obsidiana vem para uma vaga e nós gostaríamos que você viesse para a outra". Assim, imagine nunca ter pensando chegar naquele lugar e num belo dia, véspera de natal, as pessoas te convidam para esse lugar. O convite veio de uma forma muito – vou usar bonita, mas sem querer ser clichê – foi de uma forma muito bonita porque eu sabia que o convite estava vindo por já me conhecerem e acreditarem no meu potencial e, ao mesmo tempo, a professora que foi é feminista, comunista [risos], maravilhosa, mãe solo... E eu falei "caralho, vou trabalhar com ela!". O que me fez aceitar foi pensar quantas pessoas da dissidência, na minha configuração, você já viu na coordenação pedagógica? Uma pergunta que

eu me fiz rapidamente. Eu nunca vi, não tem referencial. Então, vou ocupar essa porra. E fui. E aceitei. Ocupar, hackear e se até então não havia uma referência, passa a haver.

G.C: Quería perguntar, agora, como foi o seu processo de construção e desconstrução de gênero? De se descobrir não-binária, de reorganizar a sua vida a partir disso?

Monstra: Você já fez um curso com a Helena Vieira?

G.C: Não.

Monstra: Não? Quando ela tiver algum disponível, faça. Costuma ser bem baratinho, alguns são gratuitos, e Helena Vieira é foda. É uma trans intelectual.

G.C: Já comentaram comigo sobre ela antes, mas eu nunca tive a oportunidade de ver algo dela.

Monstra: Eu fiz dois cursos com ela, um sobre o "Manifesto ciborgue" e o outro sobre teoria queer. E aí, nessas conversas de hackeamento, ela fala assim: "Quando você for começar o seu processo de transição, começar a procurar os hormônios, você vai chegar e hackear a porra toda. Vai chegar no psicólogo e falar tudo aquilo que ele quer ouvir de você. 'Eu já nasci no corpo errado. Eu sempre brincava de boneca, de cozinha, colocava as roupas da minha irmã'. Aí ele vai te dar um laudo de que você é trans de verdade". Ela gargalhava e falava "você vai dizer o que ele quer ouvir, ponto". Não vou fazer isso, é só que recuperei essa memória [risos].

No meu caso, desde as minhas primeiras memórias eu sabia que tinha alguma coisa "errada" comigo. Você convive com outras crianças e o universo desses meninos da rua não fazia sentido nenhum para mim, eu estava muito mais conectada com as meninas. Mas aí vem o sistema para te forçar a entrar nesse universo de menino. E eu lembro também que eu pensava que tinha alguma coisa errada, que eu podia me interessar por alguém do mesmo gênero – não pensava gênero, pensava sexo. Uma criança pensar isso é muito perverso: "Quando eu fizer 19 anos vou embora para outro país e aí vou poder ficar com outros meninos escondida". Como algo errado! E eu achava que era um pensamento muito meu e é algo muito comum nas pessoas dissidentes, né? Tem um texto bem legal do Paul Preciado que ele fala justamente disso, de quem protege a criança queer; ele fala dessas cenas, de ter que fugir porque ninguém vai te aceitar. Na adolescência, quando a sexualidade vai aflorando eu vou me... O gênero ainda não é uma teoria, sabe? Para mim era homem, mulher e travesti como um borrão, e o restante era sexualidade.

Então, eu me entendia como um homem bissexual. Daí ficava bissexual... Depois gay... blábláblá. Ficava assim, sabe? Transitando entre uma coisa e outra. Ao mesmo tempo, como eu já te falei, o meu gênero já era borrado. Quando eu era adolescente e criança, tinha uma coisa de androginia no meu corpo que era bem forte. Eu lembro que ouvia muito "Que porra é essa?"

Que porra que você é?'. Porque as pessoas não conseguiam identificar tão bem se eu era uma menina ou menino. Eu costumo brincar que se eu pudesse definir o meu gênero seria "que porra é essa". E aí eu falava "sou um menino, sou um menino!", como proteção mesmo. "Nossa, como assim você está desconfiando do que eu sou?". Então, tinha essa questão física e tinha a roupa, que não me prendia a um armário do que um homem deve vestir. Teve uma época em que comecei a transitar entre o masculino e feminino. Eu começo a pintar as unhas com 16 anos e deixá-las longas. "Ah, mas pintar a unha te faz trans?". Não, não faz trans, mas eram marcadores que borravam o gênero que se entende por masculino. Eu sabia disso? Não sabia disso. Eu estava vivendo essa porra toda.

Eu fui entender que eu podia ser queer com o Neman; a gente estava na reunião de entrevista do doutorado dele e aí chegamos nessa questão, eu começo a contar e ele vira para mim "ah você é queer!", e eu "o que você quer dizer com isso?". Eu não sabia de teoria queer, de estudos de gênero. Não sabia! E o queer me desperta um interesse, vou estudar e ver o que era. "Cara faz muito sentido porque eu me sinto, porque eu vivo". E aí, de novo, esbarra na questão econômica porque você dá nome para a coisa, ela ganha vida, mais pulsão. Então, quando ele me fala do queer e eu vou ver as possibilidades todas que vão se abrindo, esbarro na situação econômica. Eu fui caminhando, já me entendendo como uma pessoa queer, não-binária, – e é muito doido, porque nessa época eu tinha uma aparência de algo lido como masculino, mas na minha cabeça, a partir do momento em que eu faço "puff, sou queer, sou trans não-binária", eu não enxergava mais essa aparência. Na minha cabeça, eu já estava no meu processo de transição. Super lento, super pequeno, mas já estava. É o momento em que começo a pedir para as pessoas me tratem de forma neutra, no feminino, e isso vai ganhando cada vez mais força até chegar no que é hoje. Demorou... Até para ser trans tem que ter um calendário.

No meu caso, eu precisei de um outro tempo para me reformular, para me entender. Eu não era uma mulher trans, eu não queria me configurar enquanto uma mulher trans, embora o feminino faça mais sentido para mim ainda não é uma mulher trans. Por isso que é o não-binária que me contempla e que fez eu me reelaborar. É algo recente, deve ter dez anos no máximo. Uns setes anos, oito anos de eu me achar, de dar um nome para o que eu vivia e sentia. O que isso vai virar eu não sei, porque já é. Já era uma prática que vinha sendo vivida. Eu tenho um amigo da adolescência, daquela fase que a gente conversou lá atrás, e ele era também do rolê, gay, cis e branco, da periferia também; e sempre que a gente ia sair, eu me montava para ir para a noite, para festa, ele ficava "Gente, você é uma confusão! Você é meio punk, clubber, gótica, trava, você é um pouco de tudo. Rawr, um borrão!". Nesses tempos eu postei uma foto no

Facebook que foi de um desfile que eu participei tem uns dois, três anos, e aí eu coloquei uma legenda "pronta para comprar mandioca na feira", e ele apareceu para comentar: "É, mas a senhora é assim mesmo. Não esqueço como causava nesse bairro, toda feminina de plataforma". Era isso, era esse corpo que já era um borrão. Por isso eu gosto de me identificar enquanto um borrão. É o que eu vivi, é o que eu vivo, é o que eu sou! É como eu transito, como eu me articulo no mundo. O que trabalho? Tem educação, mas tem performance, tem outros lugares da educação, tem a escrita, percebe? São fios que vão se cruzando.

A minha relação com a sexualidade é a mesma, é o mesmo borrão. Mas super compreendo que me entender como uma pessoa trans não-binária, dentro do que eu fiz até agora nesse meu processo de transição, é algo lento e pequeno, quem me vê na rua, na internet ou qualquer outro lugar, me lê como um gay cis. Os meus marcadores, por eu ter começado muito tardiamente... Conforme você vai envelhecendo a androginia vai se perdendo e outras coisas vão se mantendo. Então, a leitura que as pessoas fazem é de gay, provavelmente. Acho que a minha família pensa que eu sou gay, talvez eles se decepcionem quando descobrirem que não [risos]. Quando eu tenho a oportunidade de conversar as pessoas entendem que é algo além, que também não há só hétero e gay, que não é só homem e mulher, e aí começam a elaborar outras possibilidades. Eu fico muito feliz.

Eu falei do meu entendimento, mas acho legal falar do que eu vivo agora. Na minha família, a discussão não cabe. Dá para sentar com a minha mãe que tem 70 anos e falar "mãe, sou uma pessoa trans não-binária, eu quero que você use pronomes neutros e femininos". Não dá, ela vai entrar em "tilt" e não é a intenção, e está tudo bem. Ao mesmo tempo, a forma que eu sou é [a mesma] em todos os espaços. Eu não tenho dupla personalidade. Infelizmente, eu tenho amigas e amigos que tem isso, tem uma identidade para a família e outra para a gente. Acho triste, mas eu entendo e acolho. Minha família acompanha minhas redes sociais, o meu trabalho, então sabem que tem algumas outras questões das quais estou falando. Em todos os outros espaços isso já está posto, já é algo conversado. No meu trabalho as pessoas sabem, e é muito bonitinho porque as pessoas me olham e elas me entendem enquanto um homem gay, e para elas é um exercício de falar "pera". Por exemplo, quando a vice-diretora vai falar da gente da coordenação – o diretor menos, mas ele se esforça também – ela fala no feminino: "as coordenadoras", "as meninas". Eu não imponho, acho que tem de ser algo construído. Eu me trato a maior parte do tempo no feminino e falo muito de uma maneira neutra, em alguns momentos eu uso o masculino, principalmente quando eu quero facilitar a comunicação com pessoas desconhecidas. Não é um problema para mim, mas também não faz sentido. Nessa relação de construir e dialogar, automaticamente quase 100% do corpo docente me trata no

feminino. Acho isso maravilhoso. Então, quando elas mandam algo que a gente está pedindo, enfim, é sempre "bom dia, lindas". Sempre no feminino. Também em mensagens no privado, no WhatsApp. Acho isso um avanço fenomenal.

Aqui no bairro tenho pouca relação, por conta do conflito que foi a minha adolescência e transformação. Tem as vizinhas mais antigas que ficaram por aqui e vem visitar a minha mãe, e não sei o que elas pensam. Meu pai teve a fase fundamentalista religiosa e depois ele desconstruiu tudo, né? No final da vida ele dizia que não me via mais enquanto carne, me via além. Nas minhas relações com amigas, amigos e amigues, todas respeitam, todas respeitam. Tem algumas que ficam naquela lógica normativa de "Você vai colocar peito? Mas você vai operar? Você desistiu de ser trans porque você não colocou peito ainda". Tem essa cobrança e cara, eu não tenho que fazer isso para ser trans, é uma informação que está dada. O que vem de intervenção é o que pode vir, mas não é obrigatoriamente o que vem.

GC: A *body modification*, de alguma forma, compõe a construção do seu corpo enquanto trans?

Monstra: Total, total. Eu escrevi um texto no FRRRKguys também que se articula diretamente com a minha biografia, que é essa ideia de que quando olhamos para o piercing – a tatuagem não porque ela é bem ligada ao universo masculino –, para suas conexões com o universo feminino... Quando eu assumi perfurar o meu corpo, eu assumi peitar esse sistema cisheteronormativo, do que pode um corpo e o que não pode, e a gente tá falando do piercing só. A galera não me ofendia na rua porque eu tinha um piercing no lábio. Mas o que significa você ter um piercing no lábio, na sobrancelha? Isso num corpo que é designado masculino, é a assinatura de que é, no mínimo, um corpo-bicha. "Ai, vou te bater porque você tem um piercing". Não! Porque você ter um piercing significa que você é bicha e eu vou te bater por isso. É essa a lógica. As modificações corporais elas foram me ajudando a elaborar essa... No mínimo a elaborar esse transhumanismo, de uma outra experiência que não é essa meramente humana, nessa configuração cagada de humano que a gente tem. A transcendência e, também nesse aspecto, uma outra possibilidade de gênero que depois eu fui entender que era a não-binaridade. Então, sem dúvida alguma. Se eu não tivesse tido contato com as modificações corporais, talvez não teria chegado nesse lugar de entender gênero, sexualidade... De ter esse acesso ao corpo. Talvez a minha experiência fosse limitada, empobrecida; tenho bastante convicção disso. Se quando falaram "tira", eu tivesse falado "amém, vou fazer isso", talvez eu não teria sobrevivido nesse mundo. Teria perecido lá atrás

GC: Você acha que a comunidade de modificações, a comunidade *freak*, num geral, está aberta para a diversidade de gênero e a dissidência?

Monstra: A comunidade da modificação corporal? Não...Tsc, tsc, não está. Porque a comunidade de modificação corporal é algo muito grande, ela é complexa; tem até neonazista assumido (e nem é uma coisa abafada, é assumidamente mesmo), e aí a gente vai ter também a pessoa em situação de rua que tem as modificações. A gente tem extremos. Ela é bem louca, complexa e extensa. Vamos ter nessa imensidão grupos mais acolhedores e abertos à pauta, ou que não estão abertos ainda, mas que entendem que precisam se abrir. Outros que não, não vão se abrir, podendo até sair candidatos pelo PSL, e vai ter os grupos de neonazistas, e vai ter Sarah Winter nesse rolê. Mas quando a gente olha para os avanços, as pessoas que mais contribuíram para que a comunidade evoluísse e avançasse são LGBTQIA+ ou estão ligadas também com outros movimentos (movimento das mulheres, feminista, negro, das pessoas com deficiência, com todas as dissidências). São as pessoas que mais contribuíram, que mais mudaram a história. O resto faz parte, mas a contribuição é bastante limitada e questionável, uma vez que alimentam, sobretudo, as estruturas de desumanização, de ódio e de morte na sociedade.

GC: Para você, o que é ser um corpo branco que faz usos dessas técnicas de modificação?

Monstra: Primeiro, é reconhecer o privilégio de ser um corpo branco no Brasil, fazendo modificação corporal ou não. Não dá para partir para uma resposta sem pensar isso primeiro. Nascer com a pele clara, nascer branca nesse país já é abraçar privilégios, ainda que você não escolha ter nascido assim. E aí, o que significa ser esse corpo branco e ter também as modificações corporais? É, ao mesmo tempo, ter o privilégio e abrir mão dele. Por exemplo, vamos pensar nas pessoas não-brancas e na interação social dessa galera: quando elas vão no banco o que acontece? Os olhares da segurança... A entrada dessa pessoa é dificultada, ela é vigiada, a punição é certa e rápida. Desde que eu comecei o meu processo de modificação corporal essa é a minha história [risos]. Ir em bancos é uma experiência constrangedora, no meu ver. Já teve situações de pessoas brigarem por mim pelo constrangimento que eu estava passando. Ir no supermercado é colocar todos os seguranças para te seguir. É horrível, é horrível, horrível... Recentemente, eu fui no mercado, no caminho da casa de um amigo que é tatuador, e normalmente eu vou com ele porque as pessoas já o conhecem e o olhar é outro por ele estar ali. Eu cheguei ele não estava, daí fui sozinha ao mercado para comprar algo para lancharmos e tal. Eu estava andando no corredor do Pão de Açúcar... Lembra daquilo que eu falei da casca, que para eu perceber que tem alguma coisa acontecendo tem que ser muito

invasiva? E foi. Estou dando um exemplo recente, mas que é constante. Você tem que justificar o porquê de você estar nos lugares.

Ao mesmo tempo que é abrir mão de privilégios, é ainda ter privilégios por ser branca. Eu gosto de contar que aqui na quebrada onde eu vivo tinha um amigo com a configuração de corpo muito parecida com a minha. Uma pessoa alta, magra, cabelos coloridos, a diferença é que ele é cis-hétero, mas com modificações corporais. Ele é negro. A gente mora na mesma quebrada, há alguns metros de distância, e eu ando aqui e meu corpo sofre uma violência por ser um corpo esquisito, um corpo-bicha, um corpo que as pessoas não identificam e que acham ruim. No entanto, eu tenho a passabilidade pela polícia, ela não me para. Esse meu amigo, com a mesma configuração de corpo, é constantemente parado pela polícia no caminho para a minha casa. Ele chegava cabisbaixo ou não chegava, ou chegava mais tarde e falava "meu, me pararam". Uma bosta, isso. A gente tá falando da mesma região geográfica, do mesmo tempo, corpos muito parecidos, com a diferença que eu sou branca e ele é negro e isso já é A diferença. Então, perceba, eu com todos os meus marcadores sociais e ele com os dele, a chance de ele morrer pelo Estado é muito maior que a minha. Eu escrevi recentemente também, no dia das professoras: "monstra, porém privilegiada". Nascer nessa configuração de corpo branco já é... As modificações corporais quebram alguns privilégios. Muitos! Não foram poucos, foram muitos. Mas, ao mesmo tempo, me reserva outros. É um lugar muito tênue de articulação no mundo. E é muito doido porque, por exemplo, embora ele possa ser assassinado pela polícia, e eu fora daqui da quebrada também posso, mas pela sociedade civil...

Eu não sei o que é pior. Não é uma competição do que é pior. Tem que brigar para que essa porra mude. E pensando na projeção do meu trabalho (partindo do corpo modificado), só tem [essa projeção] por eu ser uma pessoa branca. Eu fico pensando constantemente sobre como seria se o FRRRKguys fosse tocado por uma pessoa trans, pansexual, periférica, negra. Será que ele estaria ativo até hoje? Acho que não... Será que eu teria conseguido elaborar o FRRRKguys? Será que eu estaria viva? São várias questões que passam pela cabeça. Será que as pessoas parariam para me escutar, será que me convidariam para fazer fotos, para divulgar, para servir de modelo? Acho que não, porque a gente quase não vê corpo preto nos portfólios, nas revistas. Eu fico pensando muito sobre isso.

Me entristece, mas é com a plena consciência do meu privilégio enquanto branca que tenho que contribuir com o hackeamento do resto. Eu, enquanto pessoa branca, o que posso fazer? O que eu tenho feito é trazer essa galera para fechar no meu trabalho com modificações corporais, usar a plataforma, falar por elas. "Vai fazer tal evento? Chama tal pessoa também". "Dá bolsa de estudos". Por isso que brigo muito para que as coisas que eu faço, ou sejam

gratuitas, ou sejam muito baratas porque é uma questão que também envolve a discussão racial, de etnia/cor. Eu quero ver mais gente negra ocupando esses lugares, eu quero ver mais gente negra produzindo. Daí eu hackeio o meu próprio privilégio. E não quero fazer o discurso da sinhá, sabe? Princesa Isabel, a branca salvadora... A síndrome da branca salvadora. Acho uma bosta esse discurso, inclusive. Mas a quebrada é onde eu estou e meu trabalho acontece, é onde eu vivo. Se eu não chamar a galera, não estou sendo eu. Eu vou arrastando, levando, trazendo.

E acho uma bosta – e agora vem a autocrítica – que a comunidade está nessa posição de assimilação da normatividade, também de capitalizar cada vez mais tudo, e daí a coisa vai ficando cada vez mais branca. Ao mesmo tempo, tem a galera se empoderando, chegando e construindo outras narrativas, outros rolês. Se não for isso, o caminho vai ser virarmos um shopping center de elite, e isso iria contra toda nossa história, nossa qualidade esquisita. Sair da modificação corporal e fortalecer o discurso fascistóide, neoliberal e colonizador, não! Acho que não é isso. Não é sobre isso.

GC: Você acha que as modificações radicais vêm acompanhadas de uma discussão sobre raça, pensando essa questão da ancestralidade, de onde elas vieram, ou não?

Monstra: Vou falar um pouquinho enquanto pesquisadora, tá? Eu percebo que não há muita reflexão sobre isso, inclusive estou participando de um grupo que vai ter um encontro e a discussão vai ser sobre isso, sobre como as pessoas fazem na pressa e não dão tempo para a reflexão. E se não param para pensar no próprio processo, imagine nas relações de racialidade. Tem gente que se incomoda quando isso é feito. Percebo que uma galera mais antiga (classe média, branca, cis-hétero, homem) não gosta, não participa, não apoia ou fomenta. Nada. Pega a galera mais *oldschool* da tattoo, por exemplo. O piercing ainda tem alguma proximidade porque vem mais da contracultura, agora da tattoo... E das modificações extremas, que tem uma raiz no piercing... Hmm, mas também quando a gente pega a chegada das modificações extremas no Brasil, quem estava fazendo era uma galera classe média, branca, cis-hétero. É quem está fazendo, é quem pode bancar. É acessível financeiramente? Quem poderia bancar isso no começo? Acho até legal recuperar: o BMZine (o site) tinha uma comunidade, uma rede social primorosa, antes do Facebook, e quem estava nesse lugar compartilhando trabalhos? Uma galera muito classe média brasileira. Uma galera bilíngue, poliglota, que já tinha viajado para a “gringa” várias vezes, que podia bancar os procedimentos. Racializar essa discussão... Eles eram mega elitistas, e ficaram muito bravos quando a coisa começou a se popularizar, no sentido de ir para a galera mais pobre. Odiaram! Inclusive, muitos pararam de trabalhar com modificação por conta disso.

GC: No seu trânsito pela comunidade, você observa que tem mais pessoas brancas ou não brancas fazendo uso das modificações pouco convencionais?

Monstra: Brancas.

GC: Brancas?

Monstra: É, a galera branca. E acho muito curioso, porque todo curso que tenho dado faço um google forms para o pessoal preencher e é uma semente do mal. Eu estou coletando dados para pesquisar também. A maioria é branca, e me preocupa que muita gente que em qualquer lugar do mundo será lida como negra, aqui se lê como branca. Ela não se entende como uma pessoa negra. Tem pessoas que eu me choco. "Como assim você não se entende como negra?". É o processo da pessoa, mas é essa ideia do embranquecimento mesmo, da pessoa não conseguir se entender enquanto uma pessoa negra. Independentemente da pessoa se identificar ou não, a maioria é branca.

GC: Acho isso muito interessante, como nosso olhar branco identifica a pessoa mesmo que ela não se identifique e nomeie. E daí você se pergunta se a pessoa está no processo dela... É triste e violento, mas interessante como esse processo de embranquecimento produz essa desvinculação consigo mesmo. Dentro da comunidade, isso me chama a atenção porque são práticas que se originam de povos não-brancos, não-ocidentais, colonizados, mas aqui os tatuadores são sempre brancos, os portfólios sempre em peles brancas.

Monstra: Você chegou a olhar o trabalho do Camilo Braz?

GC: Sim.

Monstra: Eu não me recordo agora se ele faz um recorte de raça, acredito que não, mas ele faz ali algumas ponderações sobre gênero e sexualidade, dizendo da LGBTfobia na comunidade. Ouvindo você falar da tatuagem enquanto marcador, pensei muito na apropriação da tatuagem pelos homens trans. Pode perceber, os homens trans são muito tatuados. Tanto é que lá em 2006, quando eu comecei o trabalho com o FRRRKguys, descubro que no MySpace tinha uma página de homens trans europeus, principalmente da Espanha, e eles eram super modificados. Alargador grande e muita, mas muita tattoo. É algo que já está no meu olhar há algum tempo: o quanto essas tatuagens marcam uma masculinidade, que é diferente das mulheres trans e travestis, que ainda são tatuagens mais delicadas. Agora que a gente começa a ver mulheres trans bem tatuadas, mas ainda há poucos casos. Olha a ideia binária e de manutenção de gênero aí. É bem interessante de acompanhar. Inclusive, lá em 2006, o FRRRKguys começa como uma plataforma de fotografia para meninos com modificações corporais, e eu começo a inserir homens trans e as pessoas não percebem. Era um momento em que a discussão sobre a

transmasculinidade era muito pequena. Aqui no Brasil não havia, tinha o João W. Nery, mas só ele, e eu colocava os corpos trans masculinos e ninguém questionava. Ninguém! Era só elogio. Olha que curioso, né?

GC: Você vê uma aproximação da comunidade trans com a *body modification*?

Monstra: Não. E aí é um ponto de autocrítica para a comunidade LGBTQIA+ como um todo, porque quando eu percebo que os movimentos estão se articulando de uma forma não interseccional, fica algo bem umbiguista. Eu percebo que há ideia de normatividade no meio, e já aconteceram situações de apoio e reforço para a comunidade trans binária enquanto eu fiquei sozinha. "Ah, não, essa pauta não nos diz respeito". "Ah, mas isso me dá aflição". Isso de ativistas importantes do movimento trans no Brasil. Viraram as costas real. Eu acho uma pena! E pelo meu conhecimento dessa omissão, tenho tentado fazer a aproximação, daí que vem o bloco das *freaks* na Parada de Orgulho. A ideia é aproximar as pautas porque são grupos entendidos como minorias, que sofrem parte de opressões parecidas. E é dos dois lados: no lado do movimento LGBTQIA+ não há um olhar para a comunidade da modificação corporal, e na comunidade de modificação corporal há uma parcela bem grande que não olha para o movimento LGBTQIA+. Os dois lados, um ignorando o outro e aí, meu bem, chega esse momento em que a gente está com fascistas na cadeira de presidente e ambos os lados ficam fragilizados por não terem se unido. Dá tempo ainda!

GC: Bom, Monstra, acho que era isso. Tem mais alguma coisa que queira compartilhar?

Monstra: Ai, eu falei demais, desculpa.

GC: Imagina! Eu só tenho a agradecer.

Monstra: Meia noite e meia [risos].

GC: Não chegamos nas 12 horas de entrevista.

Mostra: [risos].

- **Entrevista com Nômade**

GC: Quantos anos você tem?

Nômade: 28.

GC: Qual a sua raça, cor ou etnia?

Nômade: [risos] Essa pergunta me deixa muito confusa, na verdade, porque na minha certidão de nascimento eu sou registrada como uma pessoa branca, mas eu não venho de uma família branca, sabe? Eu não sou branca. Então, sou registrada como uma pessoa branca, mas não me considero uma.

GC: Entendi... Então vamos discutir bastante sobre isso mais para frente.

GC: Identidade de gênero?

Nômade: Lésbica, feminina.

GC: Grau de escolaridade?

Nômade: Completo. Eu fiz faculdade de fotografia. Comecei a faculdade, acabei trancando e depois fui para um tecnólogo de fotografia no SENAC. Então, eu tenho cursos técnicos.

GC: Você se identifica como pertencente a qual classe social: média, baixa ou alta?

Nômade: Bom, eu venho de uma família de classe baixa. Agora... Continuo me considerando de classe baixa.

GC: Qual a sua ocupação ou trabalho no momento?

Nômade: Sou body piercer, eu perfuro há onze anos.

GC: Segue alguma religião?

Nômade: Sou umbandista.

GC: Estado civil?

Nômade: No papel eu sou casada, mas estou me divorciando.

GC: Mora sozinha?

Nômade: Moro com um amigo trans que trabalha comigo.

GC: E reside em que cidade?

Nômade: Eu estou na Vila Mariana, São Paulo.

GC: Acho que agora a gente pode começar. Queria que você me contasse um pouco da sua história de vida, de onde você quiser começar.

Nômade: Bom, vamos lá. Vou começar falando de como eu comecei no piercing, pode ser?

GC: Pode ser.

Nômade: Não, vou começar da parte da minha mãe. Eu fui criada só pela minha mãe, tenho dois irmãos (uma irmã de 23 anos e um irmão de 18). Minha mãe criou eu e minha irmã sozinha. Ela sempre trabalhou. Eu comecei a trabalhar com 15 anos, comecei a perfurar muito nova. Na verdade, começou como uma curiosidade: na época eu tinha um namoradinho que tinha algumas perfurações no rosto e aquilo me intrigava, eu queria entender o porquê aquilo curava. Daí eu comecei a gostar de piercing, comecei a me furar, comecei a furar amigos. Uma loucura! Eu tinha um cateter e furava todo mundo, era uma coisa muito doida. E aí fui me interessando por perfuração cada vez mais. Nessa época, eu iria fazer 16 anos e menor de idade não podia trabalhar em estúdio, então eu furava em casa mesmo. Minha mãe ficava muito brava de início, depois ela começou a apoiar.

Aí, com 17 anos eu fui trabalhar num call center do Itaú, e quando fiz 18 anos me inscrevi na faculdade de fotografia porque sempre gostei muito de fotografar, mas nunca tive nenhum incentivo, sabe? Mas falei "Ah, vou me jogar, se não for o que eu quero vou tentar qualquer outra coisa". Comecei a faculdade na UFMU da Vila Mariana. Eu nasci em Mauá, morava lá na época e minha mãe ainda mora lá. Então, todo dia eu fazia esse trâmite, saía de Mauá, ia para a faculdade na Vila Mariana, saía meio-dia da Vila Mariana e ia para a São Judas, que era caminho contrário. Aí eu entrava no trabalho 14h, saía 20h, voltava para Mauá umas 23h30 e daí começava tudo de novo. Eu aguentei essa rotina por um ano e meio. Nessa época eu estudava lá na UFMU e aí o curso teve muitas desistências, o que fez a universidade querer cancelar o curso. Tiveram mais de 40 desistências, daí queriam cancelar e devolver o dinheiro. Foram mais de 40 desistências de um semestre para o outro. Eu acabei saindo da faculdade, mas queria continuar estudando fotografia, então procurei o SENAC e consegui ganhar uma bolsa de 60% – era um curso bem caro na época e eu pagava R\$200 por mês. Fiz o tecnólogo no SENAC e foi onde minha parte de fotografia aflorou de vez. Comprei uma máquina, não tinha grana e a minha mãe não conseguia me dar uma máquina, então parcelei. Peguei uma camerazinha usada e comecei a fazer uns trabalhos. Nessa época, eu tinha uma professora

chamada Prisma, ela me convidou para ser assistente dela, no meio de 40 alunos ela me chamou. Ela era fotógrafa da Caras. Aí comecei a fazer muitos trabalhos com ela, ir em eventos, fazíamos fotos capa de revista, eu auxiliando-a e crescendo no mundo da fotografia. Nessa época eu namorava uma mina que fazia faculdade de moda, aí comecei a fotografar TCC de Moda, passei a entrar no ramo da Moda.

Em meio a isso, eu ainda perfurava, mas só em casa. Perfurava um amigo ou outro, às vezes um amigo indicava outro, família, minhas primas. Sempre perfurando, mas não conseguia parar o que estava fazendo e ir trabalhar em um estúdio. Aí eu trabalhava no Itaú, tinha mais ou menos uns 8 meses, depois eu mudo de call center e call center é aquela coisa que todo mundo sabe, que é coisa de doido, que faz todo mundo pirar. Eu já estava num momento muito estressante, de estar entre continuar no Itaú e terminar o curso ou sair do trabalho e trancar o curso. Eu estava à flor da pele. Comecei a fazer alguns ensaios, ser convidada para fazer algumas fotos, daí saí do trabalho e comecei a me manter só com fotografia. Ao mesmo tempo que eu acreditava, não acreditava. Falava que daria ruim, que eu teria que trancar o curso. No fim, consegui me manter até terminar o curso, continuei como assistente dessa minha professora que me ajudou muito, até hoje temos contato. Então, entrei de vez na fotografia de moda.

Conheci um professor que se chama Ouro, antigamente ele dava aula na UFMU, mas acho que agora ele está na Belas Artes. Conheci ele, que é um fotógrafo muito famoso no meio da moda, ela faz muita coisa conhecida; ele me mandou uma mensagem dizendo que se eu quisesse um apoio para começar a trabalhar na mesma linha dele, que eu teria o seu apoio. Daí eu fui criando esse contato, sempre fui uma pessoa que faz amizade muito fácil. Fui fotografando TCCs, algumas indicações, pensei "pô, vou ficar nisso, eu gosto de fotografia de moda". Só que aí eu terminei meu relacionamento e deixei influenciar no meu trabalho, acabei abrindo mão da fotografia de moda porque minha ex estava sempre envolvida. Pensei "meu, vou procurar trabalho num estúdio de fotografia". Consegui um trabalho em Mauá num estúdio fotográfico que fazia só casamentos. Só que eu não gostava de fazer o casamento em si, gostava de acompanhar a noiva. Fazia todo o acompanhamento da noiva, o dia do casamento e tal. Comecei a fazer o *trash the dress*, que são ensaios antes do casamento na praia. Comecei a viajar muito. Então, desde nova, já viajava, ia para a praia fazer essas coisas. Só que onde eu trabalhava me pagavam muito mal, eu ganhava R\$650 para trabalhar lá e esse meu ex-chefe fazia casamentos de 12 mil e queria me pagar R\$150 para passar o dia inteiro com a noiva. Era muita exploração! Só que eu aprendi muito lá, comecei a fazer diagramação, a entender como funcionava casamento, como funcionavam contratos (na faculdade eu tive aula de direito). Dá eu pensei "vou trabalhar para mim, já trabalhei uma vez me virando, vou trabalhar para mim

agora". Chamei os amigos que estudaram comigo no SENAC... Eu tenho um amigo que até hoje trabalha comigo, o Granito, ele é *filmmaker*. A gente montou uma mini equipe e começamos a fechar vários casamentos. Fiquei um ano e meio trabalhando só com casamentos.

Nesse um ano e meio, consegui fazer várias coisas. Consegui fazer cursos livres, consegui comprar uma moto, consegui ajudar minha mãe. Tudo dependendo da fotografia. E continuei crescendo no meio. Daí chegou um tempo em que comecei a cansar de fotos de casamento, comecei a passar para alguns amigos, fotografava já outras coisas. Tipo, comecei a fazer fotos de objetos, de coisas mais fechadas em estúdio. Nessa época, comecei a voltar para o piercing aos poucos; fui perfurando mais.

Eu tinha uma amiga que tinha estúdio em Mauá, e ela falou "meu, preciso de uma body piercer para trabalhar para mim". E aí eu pensei "Ah mas estúdio... Não é uma coisa garantida" e eu já estava naquela coisa de sempre me virar. Ela estava grávida na época, daí decidi ir por conta disso, por ela não estar dando conta. Fui trabalhar com ela e ganhava muito pouco para perfurar, porque uma perfuração em Mauá custava R\$25 e eu ganhava R\$5 por perfuração. Para ganhar R\$50 eu tinha que furar 10 pessoas, era uma coisa bem tensa. A gente combinou que ela me pagaria um valorzinho para ficar no lugar dela e fiquei. Aí que voltei para o piercing com tudo. Só que não estava mais contente, porque eu já tinha estudado, já tinha criado minha independência e voltar a trabalhar para alguém ganhando pouco já não me sustentava. Aí eu entendi que se eu quisesse mesmo voltar para o piercing seria um bom lugar para ganhar uma experiência. Só que eu ainda só furava, não entendia o que eu fazia. E graças a Deus eu nunca tive nenhum problema, nunca matei ninguém.

Depois que ela ganhou neném passou um tempo, um amigo que trabalhava lá comigo se mudou para Santo André, que é perto de Mauá, e abriu um estúdio bem legal lá. Santo André era um lugar que tinha uma visibilidade melhor em termos de tatuagem e piercing. Ele me chamou para trabalhar lá. Eu saí do estúdio sem emprego e precisava de algum lugar para me manter. Eu já namorava a Cobre que é a minha ex-esposa; começamos a namorar e com 9 meses fomos morar juntas, mas pensei "pô, não vamos morar juntas sem eu ter um emprego fixo". Uma das minhas melhores amigas, a Coral, a gente praticamente cresceu juntas, ela é gerente da Chilli Beans até hoje. Ela me falou "miga, final de ano, se você quiser um emprego na loja eu te arrumo para você não ficar sem". Falei "bora", e fui trabalhar na Chilli Beans. Fiquei 8 meses lá, com 2 eu já tinha virado sub-gerente e foi uma coisa de doido. Foi onde eu conheci o lado mais underground da coisa, foi onde conheci as amizades mais pesadas, pessoas que usavam muita droga. Já tive muito problema com essa minha amiga que me colocou para trabalhar lá, que é uma pessoa adicta, então eu sempre tive essa parada com droga: eu entendo,

eu já usei, mas não gosto. Foi onde eu percebi o quão pesada era essa parada de drogas com pessoas que trabalham em shopping. E como eu virei sub, era responsável por algumas pessoas que trabalhavam na loja e eu acabei broxando cada vez mais de estar lá. Vida de shopping é uma loucura. Eu fiquei lá mesmo mais para me segurar e o Ferro, um amigo que já tinha trabalhado comigo, abriu esse estúdio em Santo André. Sempre que ele passava na frente da loja, que era bem perto, ele sempre falava: "Meu, vai lá conhecer o estúdio, eu acho que vai ser massa, a gente já trabalhou um ano e meio juntos. Eu conheço seu trampo, sei que você é responsável". E eu sempre corria, sempre pensava: "Ah, não quero mudar para essa vida do piercing, não. Vou continuar furando assim, no aleatório".

Um dia eu estava muito encasquetada com a loja, a gente trabalhava 12h e ganhava muito mal, enfim, eu estava muito brava e ele passou na loja nesse dia e me chamou para almoçar. Fui almoçar com ele e ele falou: "mano, vai conhecer a loja, vamos marcar para você ir lá", falei "tá bom". Fui lá e era muito diferente de tudo que eu tinha passado no outro estúdio, que era um estúdio que eu tinha que perfurar com 4 tatuadores na mesma sala, não tinha uma sala privada para uma cliente que, por exemplo, quisesse fazer o mamilo. Era um estúdio que não tinha privacidade nenhuma, parecia um ovo. Em dias de calor, todo mundo passava mal. Então, era essa visão que eu tinha de um estúdio. Quando eu fui conhecer o Segundo Estúdio que foi um estúdio em que fiquei 3 anos, ele falou para mim: "Aqui você vai ter a sua sala, você atender quem você quiser, você vai cobrar o quanto você quiser e a única coisa que eu peço é uma porcentagem de 20% e se você precisar de algum material a gente ajuda a comprar". Pensei que era pegadinha, pensei que não ia virar aquilo. Na época eu já estava morando com a Cobre, tinha um mês morando juntas e aí ela falou "volta para o piercing, você tem tudo para dar certo, você fez os meus piercings e de todo mundo que eu conheço, você tem que fazer isso". Esqueci de citar, mas eu já tatuei durante um tempo, foi na época do Primeiro Estúdio, eu aprendi a tatuar, mas desisti porque eu gosto muito de como o piercing funciona, ele me enche mais os olhos que a tattoo. Desisti de tatuar para continuar no piercing.

Aí eu fui lá e ele me falou "trabalha uma semana, fica uns 3 dias e sente como é e se você não gostar, beleza". Fiquei pensando e falei que daria uma resposta na semana seguinte. No outro dia, fui mandada embora da Chilli Beans, eu já queria sair, mas não sabia que eles me mandariam embora com tanta pressa, e eu como uma boa virginiana fiquei completamente desesperada. "Meu Deus, fodeu, tô tem um mês morando com a mina e vou perder a casa". Pensei nas piores coisas. Na época, Cobre trabalhava na HP e ganhava super bem, mas eu nunca gostei dessa parada de ser bancada por ninguém, desde cedo minha mãe me ensinou que a gente tem que se virar. Aí falei para ela que eu teria que ir para o estúdio, porque era uma coisa mais

garantida, mas que talvez iria para outra loja de shopping. Fui trabalhar lá, comprei uns piercings, comprei os materiais. Na primeira semana que eu trabalhei, tirei mais que o salário que eu fazia na Chilli Beans. Pensei "meu, isso deve ser um sinal"; "não, não deve ser sempre assim, isso é só para me deixar mais confusa". Na segunda semana que eu trabalhei lá, também tirei a maior grana. Lá eu já conseguia cobrar R\$50 para fazer um piercing com joia de aço, daí percebi que dava para me manter trabalhando. Lá foi onde eu realmente comecei a crescer. Eu tive toda a liberdade para trabalhar do jeito que eu queria. Esse meu amigo me apoiou muito, ele queria muito, insistiu muito para eu ficar naquele estúdio e depois de um ano e meio ele saiu, porque era uma parceria dele com outros tatuadores. Ele saiu e eu continuei; ele me falou que não tinha nada a ver e eu tinha que ficar por estar sendo bom para mim. Eu fiquei 3 anos neste estúdio.

Nesse meio tempo eu estava estudando sozinha, sou muito autodidata. Eu pesquisava nos sites gringos porque temos muito pouca referência aqui no Brasil, infelizmente. Por isso, comecei a seguir alguns profissionais de fora, a mandar mensagem, comecei a pesquisar e estudar. Fui mudando meu trabalho, mudando o material, parando de trabalhar com aço e começando a usar titânio, tendo menos retorno de clientes com problema. Enfim, fui começando a entender a parada. Passei a fazer workshop em 2014-2015; passei a procurar workshops que hoje são bastante conhecidos aqui. Comecei a ir em workshops de pessoas que vinham de fora, do Sala, do Tinalt, que são piercers renomados fora daqui. Aí eu conheci o Cobalto, que não sei se você conhece, mas é um dos piercers pioneiros aqui no Brasil, ele tem 21 anos de profissão. Conheci ele nessa época e comecei a fazer workshop e tal, a gente se adicionou em rede social e ele me mandou mensagem: "pô, gostei do seu trabalho e tal, que massa". Pensei "caramba", meu trabalho sendo reconhecido por pessoas que, né, eu jamais achei que iria conversar. Aí coleei na dele, todo workshop que ele fazia eu juntava uma grana e ia.

Teve o primeiro workshop do GEP, que era de 3 dias e foi no Tattoo Week de 2015; eram R\$980 e eu não tinha esse dinheiro, não tinha cartão de crédito, mas queria muito ir. O não a gente já tem, pensei "vou meter a cara", mandei mensagem para ele que estava organizando e fui sincera. Falei "Olha, Cobalto, eu quero muito ir nesse workshop, mas eu não tenho cartão de crédito e queria saber se eu posso ir te depositando dinheiro um pouco antes da data para eu conseguir ir por não ter condições de pagar o valor inteiro de uma vez". E ele foi super de boa, falou "meu, paga como você puder, só guarda todos os comprovantes e depois você me manda de uma vez". E eu consegui, consegui ir, consegui pagar o curso. Fiquei muito feliz porque achava que não ia rolar. Fui no primeiro workshop deles e lá meu mundo fez "puff", falei velho, é isso, sabe? Conheci a Gladix, que é uma body piercer da Espanha, se não me

engano, que é uma mina muito foda e que eu me inspiro muito no trabalho; ela já é mais velha, tem por volta de uns 38-40 anos. Lá eu fui entender que o mundo do piercing é muito grande, que eu achava que o piercing era só isso que eu vivia ali e daí eu entendi que era aquilo que eu queria. E o que eu sempre fiz no piercing, o que se destaca no meu trabalho é trazer a fotografia, que foi tudo que estudei lá atrás. Então, hoje, eu não fotografo mais para fora, só para mim e meu trabalho, mas trouxe isso comigo e continuo estudando fotografia. Eu quero, daqui algum tempo, fazer uma pós em fotografia por gostar muito de ensinar.

Depois desse workshop, comecei a fazer várias coisas: fui fazer curso de primeiros socorros, curso de fisiologia da pele e fui cada vez mais aproveitando, cursos de graça que eu conseguia. Teve o segundo GEP que foi na praia. Passou o tempo, o Cobalto me mandou mensagem falando que iria ter o segundo GEP e que fariam um sorteio entre os piercers e entre os melhores trabalhos de fotografia, que queria que eu concorresse por gostar do meu trabalho. Pô, que massa, o cara me ligou, eu trabalhava em Santo André e ninguém sabia quem eu era, estava lá no cu do Judas. Fiquei super empolgada, fiz uns trabalhos bem legais, ele me colocou num grupo e todas as vezes que eu mandava meu trabalho ele elogiava, meus amigos ficavam me zoando: "Ah você é a pupila do Cobalto", eu ficava "gente, nada a ver". Daí rolou o... Não, isso foi no primeiro GEP ainda, eu não ganhei, mas passou meu trabalho na tela e mais de 100 piercers viram, começaram a me seguir e, então, comecei a ficar um pouco mais conhecida nesse meio.

Passou um tempo, eu já estava um pouco cansada do Segundo Estúdio, até porque esse meu amigo que me chamou não fazia mais parte, e a gente era muito brother. Fiquei só com o outro sócio e a gente não se dava bem, eu não gostava do modo dele trabalhar, achava ele muito antiético, muito grosso, aí eu decidi sair. Quando eu decidi sair não tinha nem lugar para trabalhar, eu só estava muito cansada daquilo, sabe? E uma amiga minha tinha uma salinha de estética, era num prédiozinho perto do Segundo Estúdio, aí ela falou para eu ir trabalhar na salinha vazia que ela tinha, que era uma salinha de estética toda branquinha, toda perfeita e eu podia ir atender lá. Eu pagaria 20%, igual no estúdio. Daí fui muito desesperançosa, de que ninguém ia querer fazer comigo e eu iria falir de novo, sempre pensando no ruim, essa sou eu [risos]. Daí fui trabalhar lá, fiquei 3 meses e meu, foi uma das melhores experiências que eu tive, era simples, mas todos os clientes que eu fiz em Santo André iam até a salinha. Continuei atendendo e eu não cobrava barato, tá? Nessa época eu já cobrava, no mínimo, R\$120 numa perfuração com joia de titânio. Então, eu saí daquele estúdio que cobrava R\$25 para ir trabalhar sozinha e cobrar R\$120, e eu tinha clientes.

Consegui me manter esses 3 meses, pagava aluguel, tranquilo. Aí o Pérola, um amigo meu que na época trabalhava na Augusta, ele sempre me falava "amiga, você tem que vir pro centro, porque aqui seu trampo vai virar, você vai ficar conhecida" e eu "não, nada a ver". Tipo, eu tinha essa vontade de ir para o centro, mas não tinha uma sede tão grande, eu via que mesmo aos pouquinhos eu estava caminhando onde estava, e ele me infernizava para ir para o centro. Na galeria Ouro Fino, tinha um estúdio que chamava Terceiro Estúdio, que era do Estanho, um amigo dele, e ele me ligou desesperado: "Amiga, saiu a body piercer daqui. A gente precisa de uma, você tem que vir!". Eu recusando e ele pedindo para que eu fosse ao menos conhecer. Daí fui, ele foi me buscar e me apresentou para o Estanho. Ele me falou que lá não tinha sala individual, que tudo era compartilhado, mas que ele pretendia mudar para um estúdio maior, com uma sala só para piercing. Aí pensei, vou continuar com a minha salinha lá, vou deixar de *stand by* e fazer um teste aqui. Fiquei dois meses lá, só que foram meses em que trabalhei muito, fiz clientes novos.

Aí o Terceiro Estúdio fechou, porque o Estanho era um filhinho de papai, um playboy que tinha um estúdio só porque não tinha mais o que fazer e não tinha alvará e nessa época a vigilância estava a milhão indo para cima de estúdios que não tivessem. Foram lá, deram uma multa por conta de algumas irregularidades, mas não tinha problema de alvará. Daí o Pérola me ligou e falou "olha, amiga, eu tô na delegacia, a vigilância bateu aí no estúdio e causaram porque as joias que eu trouxe de fora não tinham nota fiscal, então se eles forem aí você pode perder tudo e ainda responder a um processo". "O quê?", eu já não estava muito feliz com as atitudes do Estanho, peguei todas as minhas coisas, minhas joias e equipamentos e fui embora. Passou uma semana e ele decidiu que era melhor fechar.

Antes de acontecer isso, o Cobalto me mandou uma mensagem: "Olha, estou abrindo uma loja na Augusta, só que não sei como vai ser, não sei qual vai ser a proporção, pode ser que a gente tenha clientes, pode ser que não, mas eu queria saber se você não queria trabalhar dois dias aqui comigo". O cara me chamando para ir trabalhar com ele, falei "lógico que eu vou". Combinei de ir terça e quinta e daí aconteceu esse lance do Terceiro Estúdio, mandei mensagem para ele (e na época a loja ainda estava sendo construída), e falei "olha, Cobalto, eu não vou mais trabalhar no outro estúdio lá da Augusta, então se você precisar que eu fique mais dias na loja para você se ausentar, eu fico". E ele falou: "Olha, eu não posso te garantir nada porque não sei como vai ser, é o que eu te falei, se a coisa ficar muito feia e não tiver clientes posso te ajudar com uma verba de custo para pagar a sua passagem e tal". Eu não tinha nada a perder, tinha saído do outro estúdio, tinha minha salinha, mas que tinha ficado mais fraca por eu estar em outros lugares.

Comecei a atender lá na primeira semana que abriu a loja junto com um amigo body piercer, a gente intercalava os dias até que o Cobalto cansou desse amigo meu porque ele fazia muita merda e eu fiquei fixa. Foi quando meu trampo criou uma proporção que não sei dizer até hoje, aí eu comecei a realmente colar com as pessoas do meio, de ir em eventos sem pagar por estar com Cobalto. Então, trabalhava para ele no evento fazendo credenciamento e essas paradas, participei de várias classes, trabalhei com muita gente de fora, com o Luís Garcia que é tipo um deus do piercing, ele trabalha com piercing tem mais ou menos uns 30 anos. Trabalhei com a Gladix, que era aquela mina do primeiro GEP; trabalhei com ela e pude ver ela trabalhando. Consegui acompanhar o Sala e o Tinalt. E todas essas pessoas já me conheciam antes de chegar no Brasil, então, às vezes eu ia auxiliar em eventos e as pessoas me chamavam pelo nome. "Ah você trabalha com o Cobalto e não sei o que, pode me ver trabalhando e não sei o que". Aí fui começando a criar uma amizade com essas pessoas e daí coleí com eles, porque sempre fui uma pessoa que nunca gostou de ficar no mesmo lugar, então comecei a estudar e trabalhar. Tenho muitos trabalhos no meu corpo das pessoas de fora, trabalhos do Luís Garcia, do André Fernandes, do Shiva que é um gringo da Índia e que faz escarificação – ele que escarificou a minha testa. Então, tenho trabalhos que muita gente talvez quisesse ter e não conseguiria com a facilidade que eu tive por estar envolvida.

No Quarto Estúdio eu trabalhei por dois anos e oito meses, fui a primeira body piercer a trabalhar lá com ele, aprendi bastante coisa e fui para muitos eventos. Ele sempre me instigava a ir para fora, ir para as palestras, a APP (um congresso de Las Vegas) e a LBP (um congresso que rola no México), congressos de uma semana que ainda não fui porque o meu inglês não é fluente, então, pensei que teria que pagar mil dólares para assistir uma classe de uma semana em que o pessoal fala o inglês raiz e eu não vou entender nada, tenho que melhorar meu inglês antes de ir. Lá fiquei mais conhecida, estudei mais. Estou sempre estudando, na real. Ano que vem tem outro congresso se o corona for embora. Esse ano eu participei de algumas coisas: já palestrei com o Cobalto, palestrei sobre fotografia para body piercer, palestrei para 120 pessoas no Tattoo Week que foi muito legal, foi uma oportunidade massa, já dei alguns workshops fechados com ele, sempre trazendo a fotografia junto do piercing. Ano que vem eu pretendo continuar palestrando sozinha, as pessoas me cobram muito isso.

Fui para Salvador agora, e sempre quando eu viajo divulgo, mas nunca consegui ter em mente o tamanho da proporção que meu trabalho tem nisso. A primeira vez que eu fui para Salvador eu pensei "pô, vou tirar umas férias" e aí minha ex falou para eu postar que estava indo, que a gente tinha amiga tatuadora lá e teria lugar para trabalhar. Pensei "até parece alguém em Salvador me conhece". Foi louco, eu fiquei 10 dias e trabalhei 8, eu tive que pegar os dois

últimos dias e fechar, senão não daria para aproveitar. Dessa vez foi praticamente a mesma coisa, eu fiz muitos trabalhos legais, fiz bifurcação, uns trabalhos que eu achei que nunca iriam sair em Salvador, então, toda vez que eu viajo e divulgo sempre tenho um público legal. Daí me cobraram, já que eu estava em Salvador, por que não fazer um workshop? Lá, eu fui para os estúdios de algumas amigas e fiquei uma semana treinando elas, até que ela conseguiu fazer uma reconstrução de lóbulo. Auxiliei ela e ela fez num amigo. Foi a primeira pessoa que eu fiz isso, peguei para ensinar. Fiquei bem feliz com o resultado de ser alguém que me escutou, aprendeu. Daqui um tempo quero começar a fazer workshop voltado a ensinar; gosto muito dessa parada de ensinar.

Depois de 2 anos e 8 meses eu saí do Quarto Estúdio. Quando saí de lá também não tinha para onde ir e pensei "puts, tudo de novo, vou começar tudo de novo". Daí cogitei dar um tempo do piercing, estava meio bolada com a situação, não estava mais feliz trabalhando lá por conta de algumas situações. Pensei em dar um tempo, não sabia de quanto, mas queria dar um tempo. Aí Turmalina, que é esse amigo trans que mora aqui comigo e também é perfurador, falou para mim "meu, você não pode parar de perfurar". Na época, o meu quarto era uma sala em que Turmalina usava para fazer trabalhos mais invasivos que eram bifurcação, reconstrução de lóbulo e tal. Turmalina usava essa salinha para fazer esses tramos porque no estúdio em que trabalhava não podia fazer. Nessa época, Turmalina falou dessa salinha, que eu podia usar para continuar atendendo meus clientes até encontrar um estúdio ou se eu quisesse abrir uma loja. Eu pensando "meu, não quero continuar", eu estava decepcionada. Minha ex-namorada me falou que eu não podia parar de perfurar. "Olha seu trabalho, velho, você é uma mina lésbica no meio de tudo isso que está rolando. Você está tendo reconhecimento, não pode parar agora".

Aí comecei a atender na salinha; mesma história de Santo André, pensei que não iria atender ninguém, que ia continuar com meu trabalho no Instagram. Na primeira semana, eu atendi umas 10 pessoas e uma delas era um amigo blogueiro super conhecido, o cara tem uns 200 mil seguidores no Instagram, e ele começou a divulgar meu trampo. Aí comecei a fazer muita perfuração legal dentro dessa salinha, aí eu pensei "meu, acho que não vou parar, não".

Nessa época, Turmalina estava indo para o Quinto Estúdio, que é o estúdio em que trabalhamos hoje. Fica na Santa Cecília e estava começando do zero, pintando, reconstruindo tudo porque era uma casa antiga. Turmalina falou: "Meu, tô abrindo minha sala de piercing lá e eu ficaria muito feliz se você viesse comigo. A gente sabe que é uma coisa temporária e tal, mas vem para a salinha". Daí rolou a reforma lá e isso foi no final do ano, esses dias que eu atendi na salinha foi em dezembro, daí a gente foi para Salvador pela primeira vez em janeiro.

Fiz vários trabalhos lá e quando voltei inauguramos o Quinto Estúdio. Daí começamos a atender bastante.

Eu e Turmalina começamos a atender com hora marcada, eu só trabalho com hora marcada. Quando estava no Quarto Estúdio eram clientes de rua, que chegavam e furavam, hoje só com hora marcada. Pensei "pô, não trabalho com hora marcada tem muito tempo, isso não vai virar". No Quarto Estúdio a gente tinha uma rotina muito grande, teve dia que eu cheguei a perfurar 37 pessoas; de sábado era infernal, então eu não conseguia descansar, não tinha folga. Eu fiquei muito saturada dessa correria, de nunca ter férias. Quando eu comecei a migrar de um trabalho corrido para outro, em que eu podia me dar folga no momento em que eu quisesse e que podia atender o horário que eu quisesse, com as joias que eu quisesse... Enfim, fui juntando tudo isso e para mim foi recomeçar do zero porque comecei tudo de novo de atendimento, de ter contato com fornecedores de material e etc.

Enfim, de janeiro para cá rolou tudo isso e agora o Quinto Estúdio é um estúdio que está construindo um nome, está sendo um ateliê conhecido. A gente tem uma equipe muito massa lá. É um estúdio que cobra 20% da gente, que é uma coisa muito rara para quem trabalha em meio de tattoo e piercing. Hoje em dia se cobra o mínimo de 30-40%, eu tenho amigos que pagam 50%, o que eu acho um absurdo. Eu estou muito feliz de atender lá, as minhas clientes ficam muito felizes de irem, é só pessoa de bem, não tem uma pessoa que trabalha lá que eu fale que não gosto. É um estúdio que tem mais mulheres que homens: quando começamos tinham 8 tatuadoras e 3 tatuadores, depois da pandemia teve algumas desistências, algumas pessoas mudaram, agora deve ter umas 4 tatuadoras e 3 tatuadores, e eu e Turmalina perfurando. Lá temos uma sala fixa, então, tatuadores tem as salas deles e nós a nossa sala compartilhada. E aí intercalamos os horários para nunca bater as agendas. Lá é o lugar mais tranquilo de atender que eu já passei. Eu chamo até de qualidade de vida, porque consigo me dar uma folga, consigo viajar – fiquei 14 dias fora –, consigo respirar e me programar, me programar para fazer terapia. Eu não conseguia nem fazer terapia quando trabalhava na outra loja, então ficava uma pilha de nervos.

Agora, meus planos para o próximo ano são abrir a minha sala e trabalhar para mim. Não quero ter uma loja gigante ou aberta para a rua, tenho interesse em continuar trabalhando com hora marcada até porque quero começar a fazer alguns cursos e desenvolver workshops, então preciso ter tempo e alguém trabalhando comigo porque tem hora que eu quase surto. Mas a minha intenção é, no ano que vem, abrir um cantinho para mim. Já estou nessa procura de lugares, de uma salinha legal. No ano passado, quando eu saí da outra loja eu não tinha nada,

uma maca sequer, agora eu já tenho tudo comprado (maca, autoclave), onde eu for consigo abrir uma sala. Então é isso, é uma história bem doida.

Agora eu estou mudando um pouco o conceito do meu trampo em questões de modificações mesmo. Comecei no piercing e hoje eu modifico muito. Faço bifurcação de língua, faço *coinslot* que é uma abertura na orelha para colocar argola, faço reconstrução de lóbulo (tanto de alargador quanto de brinco), eu removo marcas de perfuração. Faço coisas mais extremas. Ainda não faço implantes. Ainda... Mas já fiz escarificações. Escarificação fiz duas e dei uma pausa; é uma coisa que tem que ter muito estudo e se eu fizer agora vou atropelar outras coisas que estou estudando, como a bifurcação, por exemplo. Então, dei uma pausa para estudar no próximo ano. E essa parada da modificação é algo que eu sempre gostei, desde que eu comecei com o piercing ia nas convenções de tattoo e ficava "meu deus, véi, que louco esse chifre e não sei o que" [risos]. Só que eu nunca tive muito contato, mas quando eu trabalhei com Cobalto, ele me contava de coisas que ele fez anos atrás, que ele falava: "Meu, eu não sei como isso não deu bosta. Eu fiz de qualquer jeito, eu não sabia, não tinha referência". Daí eu auxiliei ele muito em trabalhos com *scar*, trabalhos de reconstrução, auxiliei ele em implantes no genital, em bifurcações de genitais, em coisas muito doidas, muito legais, sabe? Modificações que, sei lá, duas ou três pessoas no Brasil tem. Daí eu comecei a me interessar por isso, comecei a estudar mais a parte de fisiologia da pele, escalpe e sutura.

Eu quero até fazer um curso voltado para a área de enfermagem para entender mais como a anestesia funciona no corpo, porque já fiz alguns cursos com amigos que são do meio da modificação e da área da saúde. Mas eu quero entender mais, estou sempre querendo entender mais, sabe? Agora, eu estou nessa pegada da modificação corporal que envolve anestesia e sutura, que não é aprovada no Brasil. É um trabalho muito minucioso, que é feito com muita cautela. Por exemplo, eu não fico divulgando o tempo inteiro que eu faço bifurcação de língua, eu não divulgo de forma alguma que faço trabalhos com anestesia. Eu já vi alguns amigos tendo problemas sérios por conta disso, então, geralmente, quando eu posto um trabalho de bifurcação, eu posto uma língua cicatrizada, eu nunca fico expondo uma língua aberta, sangrando, não! Não, a minha linha de trampo não é essa. As reconstruções eu também posto três dias depois de feita, quando já está curando, uma semana depois sem os pontos, antes e depois. Eu sempre tento postar umas coisas mais leves, sabe?

Eu já tive um amigo e que hoje eu nem sei mais se ainda está fazendo modificação porque ele quase foi preso, tá gastando uma grana imensa com advogado e tal, porque ele fez uma cirurgia... Eu não lembro o nome da cirurgia agora, mas sabe quando a pessoa tem a orelha muito aberta e daí fecha um pouquinho? Ele fez no filho de uma amiga, a criança sofria muito

bullying na escola, não queria ir mais, era uma criança de 10 ou 12 anos. E ele falou "meu, não posso fazer esse trampo de modificação porque é uma criança menor de idade", e a mãe dele pediu pelo amor de Deus, que ela não aguentava mais ele assim, que ele fazia terapia e, mesmo assim, que só chorava, não comia. Enfim, ele fez o trampo e ficou perfeito, cicatrizou, não teve nenhum problema, mas a mãe do menino, inocentemente, falou para uma das mães da escola que foi um modificador corporal que fez essa cirurgia. Isso criou um rebuliço enorme que prejudicou ele. Ele teve que ir na delegacia, ela teve que ir também. Mesmo ela em defesa dele, falando "não, mas eu que levei e pedi", não adiantou nada. Ele ainda está respondendo a esse processo, então, é uma parada muito grave!

Eu entendo a questão da anestesia, acho que você tem mesmo que ter um conhecimento brutal sobre ela, sobre como funciona num corpo, ainda mais de pessoas que podem ter alergia, reação, podem ter diversas coisas quando em contato com o anestésico. É por isso que a gente tenta... Eu tento ser o mais cautelosa possível, faço todo um questionário, pergunto se a pessoa tem alergia, se já tomou anestesia de dentista. Eu trabalho com anestesia que muito dentista usa, então dá para fazer um bom comparativo. Eu tenho um questionário enorme. Geralmente, peço para o cliente agendar comigo para conversarmos, analisar o local e daí ver se dá para fazer e, então, agendar. É uma parada cautelosa. E aqui no Brasil, infelizmente, eu sei que vai ser uma parada que não vai nunca ser autorizada e é por isso que eu trabalho nessa linha. Turmalina também. Turmalina faz diversas bifurcações, tem muitos anos fazendo, já tem muitos anos escarificando também. Mas é isso, temos um trampo muito cauteloso quanto a modificação mais pesada. De piercing não, de piercing é tranquilo, mas as modificações que as pessoas enxergam como mais pesadas, infelizmente ainda temos que ser muito cautelosos.

Mas é isso, são trampos que tem muita procura, eu tenho muita procura por bifurcação de língua, muita com o *coinslot* (que é o procedimento que faz a remoção de uma parte da cartilagem). Assim, se eu não me engano, a gente está dando uma pesquisada, mas provavelmente daqui até o final do ano eu sou a pessoa que mais fez *coinslot* no Brasil. Eu tenho, em média, catalogados 36 *coinslots*. É bastante para um procedimento que é invasivo, onde a gente remove um pedaço da cartilagem, sutura, depois de dez dias tiramos a sutura, deixo curar mais uns 20-30 dias sem nada, e daí eu coloco as argolas. Um procedimento praticamente indolor – fica dolorido no dia, mas é muito mais rápido do que perfurar e fazer 8 argolas que você vai ficar 2 anos curando e não vai curar tudo de uma vez. É um procedimento que vem sendo cada vez mais conhecido. Eu fiz mês passado em uma cliente que é médica, eu fiquei muito feliz; ela fez para três argolinhas, diz que amou e já está curada.

Quando eu comecei a fazer a procura era maior por pessoas da modificação corporal, obviamente. Comecei a fazer em amigos body piercers, em amigos tatuadores, pessoas que trabalhavam no estúdio. Hoje, a procura é maior por pessoas que não são da modificação corporal. Já atendi cliente que é médica, uma cliente que é enfermeira, uma que é professora. De 10 orçamentos que eu faço, 8 são de pessoas que não são da modificação corporal. Eu estou sentindo uma reversão e tenho curtido muito isso. Então, até quero fazer uma publicação no final do ano explicando um pouco sobre o *coinslot* e tal, por saber da proporção que o meu trabalho vem tomando. Tenho sido muito reconhecida por esse procedimento e, ao mesmo tempo que isso me assusta por ser um procedimento que envolve anestesia, me deixa muito feliz por ser uma modificação que é invasiva e tem sido cada vez mais procurada. Essa semana, por exemplo, eu tenho 4 marcadas. Quando eu comecei, fazia uma a cada 5 meses, 3 meses, sabe? Ter 4 marcadas na mesma semana... Eu não tenho nem o que falar, estou bem feliz!

Tento sempre estar no meio, apesar de ter me afastado depois de deixar a outra loja por questões com o Cobalto, mas ao mesmo tempo tenho tentado caminhar com as minhas pernas. Eu cansei de trabalhar com homens e de trabalhar para homens, então, quero ter meu canto, meu espaço e se eu tiver que trabalhar com alguém, contratar alguém, vai ser uma mina, com certeza vai ser uma mulher. Me saturou muito trabalhar com homens. Todos os estúdios em que eu passei tive que trabalhar para homens, tive que engolir muito sapo e isso é uma parada que não deixa mais acontecer. Sou muito grata por tudo que aprendi de lá para cá, que foi muita coisa.

Desde o Primeiro Estúdio, eu engoli muito sapo, eu lavava bico [de tinta] de tatuador, eu tinha que limpar bancada de tatuador porque os caras não prestavam nem para tirar o lixo, sabe? Então, eu vim lá de baixo mesmo. Hoje, eu tenho uma amiga que é piercer, tem 19 anos, é um neném, e ela está no piercing tem um ano e já começou na melhor parte: trabalhando com agulha americana, com titânio, já tem informações, assim, a rodo. Ela já tem referências boas e quando eu comecei não tinha referência, não sabia quem fazia isso. Eu achava muita coisa do BMEzine, que era um site de modificação, no Orkut que eu trombava com algumas pessoas que tinham alargador. Aí eu conheci a Monstra na época do Orkut, eu nem sei quantos anos eu tinha, e eu lembro que quando a gente se conheceu eu pensava "meu, quero ser que nem essa pessoa, toda tatuada e não sei o que" e era o auge das estrelinhas tatuadas. Eu achava aquilo um máximo, mas minha mãe me matava se eu fizesse uma tatuagem com 16 anos.

Aí eu lembro que fui na Parada Gay com um boy que eu namorava, que foi o único boy que eu namorei na vida e, hoje, a gente é muito amigo [risos]. Nossa relação foi muito massa porque se transformou numa amizade, a gente namorou por 2 anos – eu sou uma pessoa que só

namorou na vida, você vai entender isso [risos] – e aí nosso namoro se transformou em uma amizade muito massa. Aí a gente foi na Parada Gay e Monstra estava na calçada com uma regatinha olhando. Eu sempre fui muito bicho do mato, apesar de falar bastante, se estou em um ambiente em que eu não conheço as pessoas eu fico quieta, aí esse meu ex falou "vai lá, vai falar lá" e eu resistindo, aí ele me pegou pelo braço e me arrastou, cutucou Monstra e "essa aqui é minha namorada e ela quer te conhecer", aí a gente se conheceu. Falei: "pô, a gente se tem no Orkut" e ela "nossa, verdade e não sei o que". Fizemos maior amizade e passou muitos anos disso, a gente sempre conversando sobre uma coisa ou outra. Depois a gente se reencontrou no GEP. Então, foi uma pessoa que eu sempre tive como referência de modificação corporal, apesar de não ser modificador e não trabalhar diretamente na área da modificação. Eu pirava nas modificações, nos implantes, que eu olhava e pensava que dava para ser assim, porque as referências que eu tinha eram todas de fora.

Eu não conhecia uma mina que perfurava, eu sempre fui uma mina que perfurava e estava rodeada por homens, sabe? Até hoje tem. Hoje em dia é menos, mas ainda tem muito disso. A cada 10 perfuradores, 2 são mulheres. É uma profissão muito dominada por homens, talvez por isso que eu também queira ser cada vez mais vista. Tem uma perfuradora (hoje ela não perfura mais) chamada Zuba, não sei se você já ouviu falar, que é contemporânea ao André Meyer e André Fernandes, também é uma perfuradora lésbica. Ela é uma referência para mim, de meter a cara e fazer. Ela teve uma salinha, perfurou por muito tempo, teve um trampo reconhecido e hoje é uma mina apagada da história. Todo mundo lembra de André Fernandes, todo mundo lembra de André Meyer, mas ninguém cita Zuba. Eu palestrei com André Fernandes, eu palestrei com André Meyer e achei uma puta, puta, puta... Não sei nem que palavra usar... Os caras estavam lá, por que ela não está também? É muito grave o que acontece nesse meio. Eu não tolero ser uma pessoa apagada no meio da modificação, principalmente por ser uma mulher. Eu me vejo muito nessa questão da Zuba por ser uma mina lésbica, também acho que é uma parada que pesa, as pessoas podem falar que não, mas tem muito preconceito no meio da modificação corporal. Apesar de ser uma profissão que tem tattoo, tem piercing, todo mundo é diversificado, é uma profissão preconceituosa, tem profissionais preconceituosos, sim!

Eu já trabalhei com muitos profissionais preconceituosos, com piadinhas lesbofóbicas, que sempre acham que a mina lésbica é o amigo brotherzinho com quem eles podem falar merda, que pode falar de mina, que pode desrespeitar outras minas. Por muito tempo, eu fui essa pessoa que escutou. Eu não gostava, mas não abria a boca e aí chegou um tempo em que eu cansei, a partir do Segundo Estúdio eu cansei, falei que não ia tolerar mais. "Vocês são

escrotos, vocês tratam as minas assim e eu não vou passar a mão na cabeça de vocês porque eu não sou um cara, eu sou uma mina e vocês tem que me respeitar como uma mina”. Um dos motivos de eu ter saído do Segundo Estúdio foi esse. Eu comecei a entender o meu lugar nessa profissão. Tem muito preconceito, não adianta, por mais que falem que não, tem sim! Eu como mina lésbica posso afirmar isso. Tem muito lesbofóbico no meio profissional. Por isso que eu quero cada vez mais que meu trabalho seja reconhecido.

Vou sim meter a cara para dar palestra, fazer workshop gratuitos também, porque tem muita gente sem condições de pagar mil reais num workshop, assim como esse que eu te falei que eu não tinha condição. Se o Cobalto não tivesse me aberto essa possibilidade de pagar aos poucos, eu não teria ido. Acho que muita gente não tem condição mesmo; tenho amigos que não tem. Tenho amigos que eu já emprestei material, já dei material, se está com dúvida eu disponibilizo meu tempo para ensinar, sabe? Porque eu sei como é foda, porque eu consegui chegar onde eu estou sozinha. Sei que é mérito meu, mas também sei que não é todo mundo que consegue. Me toca muito essas questões de pessoas que não tem condições, de pessoas que são gays ou lésbicas no meio... Até a questão de raça também, com certeza. Eu não tenho nenhum amigo negro piercer. Eu não conheço. Para não falar que não conheço, tem uma piercer que é de BH, que é uma pessoa com que converso bastante, que é uma mulher negra. Mas não consigo lembrar de um amigo negro no piercing, sabe? Então, acho que é uma profissão em que falta muita coisa ainda. É isso. Falei bastante?

GC: Um pouquinho [risos].

Nômade: [risos].

GC: Mas é para isso mesmo! Vou aproveitar, então, e ir fazendo algumas perguntas. Você falou que tem saído muita bifurcação, muito *coinslot*. Você acha que hoje em dia dá para viver só de modificação?

Nômade: Hmm... Bom, acho que não. O que me sustenta mesmo é o piercing. A modificação é um trabalho que a gente cobra mais, sim, porque além de ser mais arriscado os materiais são caros. Eu, por exemplo, ainda não consegui passar um mês inteiro só fazendo modificação. Então, eu acho que só modificando, não. Só que eu tenho amigos que sobrevivem. Tenho o Rubi, que foi quem fez a minha língua. Você conhece o Rubi?

GC: Conheço o trabalho dele.

Nômade: Ele bifurcou a minha língua, é um brotherzaço, foi ele que me deu um empurrão para começar a suturar. Não tenho nem palavras para ele, é uma das pessoas que moram no meu coração. Quando eu fui no estúdio conhecer ele, mandei uma mensagem falando "olha, Rubi,

queria ver um workshop seu, queria ver um pouco sobre sutura" e ele "pelo amor de Deus, você vai vir aqui fazer o quê?"; e eu "não, quero conhecer", e ele "não, não, num sei o quê". Falei "para", e fui lá. Ele deu workshop e ficou muito feliz de eu ir ver o trampo dele, daí criamos uma amizade. Falei para ele que queria aprender a suturar porque tinha interesse em reconstruir lóbulo e ele me falou para começar a colar lá no final de semana. Não quis nem me cobrar, eu me disponibilizei a pagar e ele não quis. Ele me ensinou várias paradas de sutura, me ensinou várias coisas sobre anestesia. Na época, minha ex queria fazer um *big helix* e ele me falou para levar ela lá para fazermos juntos. Também levei uma amiga para reconstruir o lóbulo e ele me auxiliou no trampo. É uma pessoa que eu não tenho nem o que falar, eu me inspiro muito nele nessa parte de ensinar. Se eu vejo que a pessoa tem interesse, só não tem grana para pagar, mas tem interesse e pode fazer, meu, eu ensino de graça. O Rubi me ensinou todas essas paradas e, hoje, o que eu faço tem muito dedo dele. Fiz a primeira bifurcação, fui lá mostrar para ele e ele "caralho, velho, você fez uma e nem me falou, como assim e não sei o quê". Daí ele fez um *coinslot* e me mandou para saber a minha opinião e eu fiquei "caralho, o cara é meu professor e tá me mandando uma foto para ver o que acho do trampo dele". É uma parada muito doida. Enfim, eu tenho certeza que o Rubi se mantém só com modificação porque ele faz muita. Ele já bifurcou quase mil línguas. É muita coisa. Quando ele bifurcou a minha, foi a 127, e tem só 3 anos disso. Em média, em 4-5 anos ele bifurcou quase mil línguas. O Rubi é uma exceção, um modificador que faz praticamente só isso: bifurcação de língua, implante.

GC: Você comentou que cada vez mais tem pessoas que não são da modificação procurando o *coinslot*. Como você vê essa popularização? Eu sei que é uma questão controversa no sentido de acontecer o mesmo que rolou com a tatuagem, e tem algumas pessoas que tem um certo purismo com as modificações, delas não se tornarem tanto mercadorias.

Nômade: Eu acho que até pela forma que eu divulgo – costume postar textos explicativos, eu procuro fazer fotos bonitas, não gosto de foto com sangue –, acho que é um atrativo você postar uma orelha bonita, com joias bonitas e como eu vim da fotografia, tento aplicar ao máximo nos meus trabalhos. Outra coisa, também, é quebrar esse tabu, é você conversar com as pessoas. A grande maioria são clientes antigos, clientes que já fizeram perfuração comigo e que perguntam "muito massa esse *coinslot* que você faz, como é?" e aí eu explico que não é um procedimento em que a pessoa vai ficar morrendo de dor. Se você chega e fala que é uma remoção de cartilagem, a pessoa já fica morrendo. Quanto mais você desmistifica isso, mais tranquilo fica porque o maior problema que vejo na modificação, para que tenha esse tabu, é que ninguém

fala. A pessoa diz “pô, um implante, que agonia”, só que aí eu não vejo ninguém falar: “Ó, o implante é assim e assado, a gente faz assim...”. Tem que ter essa disponibilidade. Ao mesmo tempo eu entendo que tem muita gente que não tem mais saco, principalmente porque a gente é visto como as ovelhas negras.

Sinto que quanto mais eu explico, mais eu posto, mais mostro que a procura é por pessoas de outras áreas... É impressionante, eu não tinha parado para pensar nisso e aí eu comecei a escrever essa semana sobre, sobre como é o procedimento, quanto tempo leva para curar. Tem essa questão também, eu venho estudando *coinslot* tem dois anos, quando eu fiz o primeiro eu não sabia o que estava fazendo, não sabia porquê estava cortando daquele jeito. Hoje em dia, cada orelha que eu pego eu corto de um jeito, suturo de um jeito, coloco pontos de um jeito. Cada pessoa que eu atendo é uma conexão diferente. Todos os meus clientes tem respaldo, tem acompanhamento, eu deixo as pessoas muito seguras disso. Eu tenho retorno para tirar ponto, para avaliar. Eu não tenho retorno de clientes com problemas, eu não consigo me lembrar da última vez que atendi um cliente que estava com problemas. Se vem com problema, geralmente furou em outro lugar e veio consertar comigo. Então, acho que é isso, que quanto mais você bate na tecla de que é assim, dá para fazer, não é tão monstruoso quanto você pensa, que você não vai ficar sangrando... A mesma coisa da bifurcação, quando começou era uma parada muito tensa porque não tinha nem sutura. As pessoas, antigamente, cortavam a língua, enchiam de gaze e ficavam lá sangrando ao ponto de ter uma hemorragia até parar. Depois começaram a fazer sutura e a entender como fazer direito. Eu fiz uma bifurcação semana passada, tirei os pontos depois de 7 dias e a língua estava zerada, minha cliente não deixou de comer (claro, coisas mais leves e corretas).

GC: Você acha que as modificações são para todo mundo? Financeiramente é algo que as pessoas bancam?

Nômade: Eu acho que em sentido financeiro, não. Não é para todo mundo, até mesmo por ser uma modificação que se enquadra como estética, né? Eu sempre falo: "Piercing não é necessidade, é luxo!". Então, a gente trabalha, principalmente no piercing... Às vezes eu passo um orçamento e o cliente fala “pô, muito caro, não sei o quê”. É isso, é o meu preço. A gente trabalha com um mercado de luxo, eu trabalho com um mercado de luxo. Eu acho que em questão financeira não é para todo mundo e também acho que na questão de bancar, eu já vi pessoas se arrependendo de ter modificação. Hoje em dia, são poucas que não dá para reverter... Implante dá para reverter... Na verdade, acho que só o implante e os piercings que dá. O Rubi já fechou uma língua, mas é muito mais difícil fechar do que abrir; não consigo nem imaginar

como seria isso. Se acontecer de fechar, não vai ficar bom. Então, acho que não, não é todo mundo que banca essa parada. Acho que você tem que estar muito decidido para receber uma modificação no seu corpo, por isso é muito importante ter os termos. É muito importante a pessoa saber o que está fazendo, sabe? Falo isso até sobre as pessoas que fazem *eyeball* que é uma parada brutal. Se você se arrepender de pintar o olho de preto, não tem o que fazer. A língua ainda é uma coisa que quase ninguém vê. A minha mãe foi ver a minha quase dois anos depois. Ela falou “não acredito que você cortou a língua” e eu falei “mãe, já tem dois anos”; “não você tá mentindo”; “não tô”. É uma parada que mal dá para ver, que você mostra se você quiser. Mas não acho que todo mundo banca, não. Já vi pessoas desistindo, desistindo na hora, desistindo de tattoo. Ainda não presenciei – graças a Deus – nenhum amigo que se arrependeu de pintar o olho. Acho que você tem que fazer com máxima convicção.

GC: Voltando um pouquinho no assunto, o que é *body modification* para você?

Nômade: Tudo [risos]. Acho que a modificação tá em tudo, desde de você fazer uma sobrancelha a você... Sei lá, a gente já nasce se modificando. Para mim ela está em tudo, não só na área que eu trabalho, mas na pessoa que põe silicone, na pessoa que faz a sobrancelha, na pessoa que corta o cabelo, na que pinta a unha. Você saiu da barriga sem nada e tudo que você começa a aderir é uma modificação para mim. Eu vejo como isso. Acho muita hipocrisia quando tem uma cliente que tem silicone, tem um monte de coisa e fala "nossa, não acredito que você tem a língua cortada, que horror!". Fico pensando que é tão mais invasivo colocar um silicone [risos]. A minha ex colocou silicone e eu vi o pós, foi horrível. E eu pensando "nossa, mas quando eu cortei a minha língua eu só fiquei uns dias sem falar, sem comer direito e fiquei de boa depois". As pessoas não param para pensar que tudo é modificação corporal. Tudo que não vem com você quando você nasce é modificação.

GC: Atualmente, que modificações você tem?

Nômade: Hmm, tenho *tongue splitting*, a língua cortada; tenho a escarificação no meio da testa; tenho tatuagens na cara, no corpo inteiro praticamente, já devo estar com uns 80% tatuado; tenho *coinslots* nas duas orelhas; tenho *big helix*; tenho as orelhas alargadas; tenho umbigo alargado; tenho piercings (tragus, no nariz, tenho *bridge*). É, acho que é isso [risos]. Só isso.

GC: Você comentou um pouquinho de como você se aproximou do piercing, mas como foi a tatuagem, com as outras modificações? Foi um processo?

Nômade: Foi, foi. Eu acho que a grande porta para eu lidar com a modificação foi esse meu namorado, porque quando eu o conheci ele já tinha tatuagem e piercing e eu não tinha nada, tinha só uns brinquinhos na orelha. Aí eu comecei a alargar as orelhas aos poucos e eu queria muito ter uma tatuagem, mas eu só tinha 17 anos e daí minha mãe falou "você não vai fazer uma tatuagem sendo menor de idade". Infernizei minha mãe e na época eu tinha um amigo que estava começando na tatuagem, daí ela falou que só faria uma pequenininha. Falei "fechou" e fui lá fazer. Fiz duas pimentas no ombro que, graças a Deus, não existem mais [risos]. Fiz duas pimentinhas e minha mãe reclamou por ser mais de uma. Passaram dois meses, eu queria fazer uma grande. "Minha mãe não vai deixar, então vou fazer escondido, foda-se". Fiz uma caveira mexicana enorme nas costas, enorme! Tenho ela até hoje. Escondi da minha mãe por uns 6 meses, até que um dia, enquanto eu lavava o quintal com ela, fui abaixar e ela viu. Nossa, foi foda, foi foda... Aí eu escutei, ela queria que eu fosse embora de casa e foi aí que eu fui começar a trabalhar porque minha mãe não aceitava e eu gosto.

Nessa época, eu tinha quase 50mm nas orelhas, uns alargadores bem grandes que minha mãe odiava com todas as forças. Foi quando fui trabalhar. No primeiro salário, a primeira coisa que pensei foi: "Vou fazer uma tatuagem nova". Com 18 anos falei, "agora minha mãe não me segura". Na rua da minha casa tinha o estúdio de um amigão, e ele fez uma âncora na minha perna. Com 19 anos eu já tinha fechado as duas canelas. Pensava em não tatuar os braços – a iludida – porque não vou conseguir emprego e minha mãe vai encher meu saco, daí passei a tatuar as pernas, as costas, as coxas. Com 21 anos eu já estava bem tatuada, mas não tinha no braço. Quando eu comecei a trabalhar no Primeiro Estúdio e depois para o Segundo Estúdio eu não parei; começo a fechar os braços. Conheci um amigo que agora está em Londres, um queridíssimo que começou a fechar meus braços. E cada estúdio que fui passando, fui fazendo um trampo. Aí eu entendi que queria ser muito tatuada. "Eu já sou tatuada há um tempo, eu gosto, o piercing é a minha profissão, vou fazer isso". Cada amigo que eu conhecia fazia uma tattoo. Gosto muito disso de ter trabalhos de várias pessoas, cada tatuagem é uma história. Muita tatuagem eu bato o olho e lembro "ah aqui eu não estava bem", "eu fiz isso aqui quando tal coisa aconteceu", então, vejo muito como histórias.

Passei a me tatuar muito, tatuei o pescoço, os braços (que já estão bem fechados), comecei a cobrir uns tramos de preto na coxa, tatuei a cara, porque quando eu fiz a primeira no rosto, essa pequena aqui, a minha mãe pediu pelo amor de Deus para eu não começar a tatuar a cara. Falei que seria só essa, deu três meses e eu fiz outra. Pensei; "que saber, não vou ficar prometendo coisas que não vou cumprir"; "Ó mãe, vou tatuar a minha cara e a senhora vai ter que lidar com isso; eu já não moro mais com você"; "você aceita como eu sou?". Aí ela "beleza,

só não pinta o olho de preto, é a única coisa que eu te peço". Trato fechado. Agora eu tatuei a cabeça, agora em Salvador tatuei mais o queixo. No rosto eu já cheguei onde eu queria, já está bom.

Minha conexão com a tattoo... Tenho muitos trabalhos de amigos, de amigas, de ex-namoradas, então cada trampo é uma história. Gosto muito disso. Tenho tatuagem com ex-namorado, junto com amigas, tenho nome da minha mãe. Tatuagem é história. Tem hora que estou deitada, olho e lembro do dia que eu fiz. E o piercing também, acho que para mim é até mais forte em questões de trabalhos de amigos. Eu perdi um amigo ano passado, o Topázio, era um body piercer, e foi uma perda muito brutal. Ele foi atropelado e faleceu uma semana depois de eu fazer um trabalho nele, que foi um *big conch* que me infernizou para fazer. Eu não fazia e ele me incentivou, foi o primeiro que fiz. Pedi um mês para eu estudar a perfuração, fiz nele e depois de uma semana ele faleceu. Fiquei pensando muito tempo sobre o quão mal eu teria ficado se não tivesse feito. Ele ia me perfurar e não deu tempo... E tatuei ele em mim.

E eu tenho trampos de pessoas que eu gosto muito. Meus lóbulos, depois que eu reconstruí e alarguei de novo, ficaram com algumas fibroses e Turmalina arrumou para mim. Tenho perfuração do Luís Garcia, que é pica das galáxias. Tenho dois *coinslots* do André Fernandes. Eu queria muito ter um trampo da Zuba, até pensei em mandar uma mensagem para ela e ver se ela ainda perfura. Acho que vou fazer isso ainda. Tenho a escarificação da testa que porra, foi uma experiência com o Shiva que foi realmente um ritual. Ele fica numa sala toda escura, coloca um mantra e acende alguns incensos. É uma parada muito foda, você sai do corpo, é um procedimento surreal. Queria muito fazer de novo. Ele reza um mantra enquanto corta sua pele. É muito foda! Eu tenho certeza que se fosse um procedimento que eu não tivesse usado anestesia, eu não teria sentido dor de tão foda que foi. Todos os trabalhos que eu tenho no meu corpo são trabalhos que eu não pretendo tirar, porque eu tenho muito carinho por cada uma das pessoas que fizeram eles em mim.

GC: Tem muita gente que para na tattoo e no piercing, o que você acha que te moveu a procurar outros tipos de modificações?

Nômade: A minha ligação com a modificação... Eu acho que gosto de passar pelas experiências de tê-las no corpo. Igual a suspensão, por exemplo, eu não me suspendi ainda, mas eu vou me suspender porque eu quero entender essa energia. Acho que é uma parada de limites também, de você contra você mesmo na sua cabeça. Acho que é por causa das experiências, porque eu gosto de sentir o que é isso. Eu trabalho com isso, então é mais pelas experiências de ter no meu corpo, de passar pelo processo de cicatrização e cura. Quando eu comecei a fazer os piercings,

eu me furei muito. Essas perfurações que eu tenho na boca e no nariz são minhas, são muito antigas, de por volta de 10 anos. Quando eu comecei a fazer piercings nos amigos, eu me furava primeiro para tentar ter uma noção de onde eu deveria furar. Furei meus mamilos, meu nariz, minha bochecha. Furava, colocava a joia e tirava porque queria entender aquilo. Eu sempre trouxe isso no meu trampo. Então, eu gosto muito de ter um trampo no meu corpo que eu faça em outra pessoa. Eu quero entender como é a cicatrização, como eu cuido daquilo, como é a dor, como fecha. Eu gosto muito esteticamente de ter, sou uma pessoa muito vaidosa, gosto de joias que chamam a atenção, gosto de dourado. Esteticamente, não tenho nem o que falar, eu adoro! Mas gosto muito da experiência de saber que tenho algo que faço, algo que eu entendo como funciona. Quanto tempo vai demorar, quanto tempo fiquei com dor, quanto tempo posso ficar sem a joia.

GC: Você diria que passar pelos processos de modificação te deram uma outra consciência sobre o seu corpo?

Nômade: Com certeza, de aceitação. Eu sempre tive muitos problemas com o meu corpo desde muito novinha, sabe? Eu venho de uma família onde a minha irmã é magra, a minha mãe é magra, o meu irmão é magro e eu sou a única pessoa mais gordinha. Então, sofri esse bullying com os meus irmãos, sempre tive uma parada com o meu corpo. Quando eu comecei a me tatuar e perfurar, comecei a me achar mais bonita. “Caramba, eu estou muito mais bonita tatuada, foda-se que eu sou gorda”. Foi uma parada de aceitação para mim. Se eu falar que hoje eu não tenho problema nenhum com o meu corpo vai ser mentira, mas hoje eu sei lidar de outras formas. Me ajudou a aceitar coisas que são minhas, que nasceram comigo. Porra, ajudou demais!

GC: Você está feliz com as suas modificações hoje?

Nômade: Nossa, demais! Eu adoro as minhas modificações, adoro. Eu quero fazer mais algumas coisas, mas acho que já estou onde eu queria estar. Eu já tenho a *scar*... Eu queria fazer uma outra *scar*, mas ainda não pensei em algo. E eu quero ter um implante. O que falta na minha listinha: mais uma *scar*, um implante e a suspensão. O implante eu já estou vendo de fazer. Eu ia fazer na mão, mas aí se eu fizer na mão vou ter que ficar muito tempo sem atender, basicamente uns 20-30 dias porque tem que drenar, ter alguns cuidados mais pesados. Então, acho que farei no braço, na parte de cima. E a suspensão era para eu ter feito esse ano, mas por conta da covid e várias tretas não rolou, mas eu espero que role no ano que vem. Mas gosto muito das minhas modificações.

GC: Você considera o seu corpo como sendo divergente?

Nômade: Hmm, nos olhos de outras pessoas, talvez. Aos meus, não. Acho que o fato de nós nos modificarmos também é um ato político, estamos indo contra tudo que é imposto. Mesmo que eu não fosse uma pessoa que tem modificação, eu seria uma pessoa que vai contra as coisas por ser uma mulher lésbica. Juntando tudo, eu sou uma pessoa que modifica corpos, que tem modificações e sou uma mulher lésbica. Então, para mim, também é um ato político ir contra tudo que impõe. Assim, divergente aos olhos dos outros. Quando eu me olho no espelho é como se eu não tivesse nada. Porra, nasci assim, sabe.

GC: Você considera suas modificações como extremas ou radicais?

Nômade: Assim, eu entendo que tenho modificações mais extremas, que algumas pessoas jamais fariam, por exemplo, a minha escarificação. Quando eu fiz a minha testa [a escarificação], ela ficou toda aberta, cortei ela inteira. Era uma parada que eu pegava o metrô e as pessoas ficavam assim, “meu deus”. É uma parada mais extrema. Acho que essa coisa de extremo é mais das outras pessoas mesmo. Cuidar de uma modificação corporal é a mesma coisa que estar cuidando de um piercing. É até mais rápido cuidar de uma modificação corporal. Acho que essa palavra, “extremo” é mais de quem é de fora, bate o olho e fala “porra, que coisa extrema”.

GC: Você acha que consegue produzir uma reflexão nas outras pessoas com o seu corpo?

Nômade: Na maioria das vezes, reflexões preconceituosas. Sei lá, às vezes eu vou no mercado e vejo alguém olhando torto, alguém cochichando, alguém falando. Se eu falar para você que eu sou uma pessoa que sai na rua e sofre muito preconceito é mentira. Não sei se porque eu tenho o corpo muito tatuado, cara de brava, ando na rua com a cara fechada, eu não sinto, só os olhares. Não sinto.

GC: E pessoas mais próximas?

Nômade: Aí com certeza, principalmente com as pessoas que eu me envolvo romanticamente, por exemplo, agora eu estou me envolvendo com uma pessoa que tem algumas tatuagens só que não tem tantas modificações. Depois que a gente se conheceu ela já fez 3 perfurações novas, porque ela vê o meu modo de trabalho. Quando a gente começou conversar eu falei com o que trabalhava; "nossa, meu deus, tem que ter muita coragem". Hoje ela já quer fazer um *coinslot*, já está pesquisando a cor das argolas, enfim... É o que estávamos falando, de que as pessoas

tem todo esse tabu porque não conhecem. Quando começa a entender, começa a conhecer e vê que não é um bicho de sete cabeças. Acho que é mais essa questão de conhecer.

GC: Você, enquanto modificadora, acredita que tem algum limite para as modificações?

Nômade: Você diz em quantidade?

GC: Quantidade, intensidade. Por exemplo, tem a nulificação...

Nômade: Eu tenho a minha opinião de que quando a modificação começar a trazer coisas ruins é o limite. Eu vejo pessoas que removem a orelha, removem nariz, removem os dedos e aí... Bom, você faz o que bem entende e é isso aí, mas na minha opinião quando começar a fazer mais mal do que bem é o limite. Então, eu falo mais por questões de saúde mesmo. Uma pessoa que remove a orelha inteira terá a audição prejudicada com certeza. A concha da orelha é uma proteção, você tirou a proteção da sua orelha. Eu vi esses dias uma pessoa que removeu os dois dedos, ficou só com os três dedos da mão, e cara, tem tanta coisa que você não vai poder fazer mais. Na minha opinião, quando a modificação começa a fazer mal, é o limite. Eu não tenho uma parada de "não, não faz isso", cada um faz o que quer, mas na minha opinião é isso.

GC: O que é para você ser uma mulher?

Nômade: Eu nunca consegui responder essa pergunta [risos]. Meu... Nunca consegui responder. Eu entrei num debate com uns amigos trans e foi muito louco, a gente até brigou, falei "ah, vou embora, não quero mais falar sobre isso", porque em vista da sociedade, ser mulher é usar esmalte, usar batom e andar de salto, sabe? Eu não sei responder essa pergunta porque sou uma mulher que não tem nenhum desses estereótipos. Eu pinto a unha quando eu quero, mas não ando de salto, eu não performo feminilidade, mas tem dias que eu saio mais arrumadinha. Eu gosto de me sentir livre. Eu não sei o que é ser mulher. Para a sociedade ser mulher é só isso. Para mim, ser mulher está muito além disso. Muito, muito além. Ser mulher é se impor, é não deixar ninguém passar por cima de quem a gente quer.

GC: De alguma forma as suas modificações dialogam com isso?

Nômade: Com certeza... Com não saber responder ou com ser mulher?

GC: Com as duas coisas.

Nômade: Com certeza [risos], porque eu faço o que eu quero, na hora que quero, ninguém manda no meu corpo. Para mim, isso é ser mulher. É eu realmente me impor e ter no meu corpo o que eu quero e não o que eles querem. O meu corpo é um ato político porque vai contra tudo

que impõe. Talvez agora eu tenha conseguido responder [risos]. Nunca tinha parado para pensar por esse lado.

GC: De certa forma, seria você dar um outro exemplo do que é ser uma mulher.

Nômade: Sim.

GC: Como você vê no meio da modificação a questão de ser mulher, tanto como profissional quanto cliente?

Nômade: Sei lá, a cada dez clientes que eu atendo 9 são mulheres. Raramente eu atendo clientes homens, raramente. Vou falar por mim, eu dou muita liberdade para o meu cliente, quando ele fala para mim "ah eu quero fazer uma perfuração, mas eu não quero uma joia feminina", aí eu já falo "não existe joia masculina ou feminina, você vai colocar o que bem entender, o que bem quiser". "O piercing é livre, é o que você achar melhor". Eu atendi um cliente semana passada por mensagem, ele fechou os trabalhos que queria e falou "posso te fazer uma pergunta?"; "claro"; "você acha muito estranho se eu furar o meu umbigo?". Eu falei: "Meu, de verdade, eu acho massa demais, eu adoro essa perfuração e super te apoio a fazer. Eu já furei muito umbigo de homem e não é uma perfuração feminina, não existe essa parada. Perfuração é para ter no corpo inteiro, você só tem que escolher o local". Ele super se animou, já escolheu a joia e vai fazer comigo. Então, eu sempre deixo muito aberto. Eu fiz um site de genital, não sei se você chegou a dar uma olhada, depois eu posso te mandar. Quando eu comecei a criar esse site eu pensei que seria muito sexista se eu colocasse "perfuração feminina" e "perfuração masculina", até porque eu tenho clientes trans. Aí procurei Mostra e ela me ajudou. Hoje, meu site tem perfurações em vulva e perfurações em pênis. É indiferente se é trans, se é uma mina, se é um cara, tá tudo junto, porque é o que eu quero no meu trampo. Perfurações em mamilo coloquei um monte de mamilos de homem, de mulher, de trans, tudo ali. Claro, eu dou minha opinião em alterar a joia quando é algo que não vai curar. O cliente quer colocar uma argola e primeiro tem que furar com um reto; o que ele vai usar, o que ela vai usar é da escolha do cliente. Eu explico mil vezes se for preciso. Antigamente, eu escutava muito "ah eu quero furar a orelha, mas eu quero do lado esquerdo porque o lado direito é de homem, porque o lado esquerdo é de mulher". De onde tiraram isso? Isso não existe! Então, estou sempre deixando claro que não existe perfuração masculina ou feminina, você faz o que quer e onde bem entender.

GC: Enquanto profissional, você vê o meio da modificação muito dominado por homens ainda?

Nômade: Com certeza. Do ano passado para cá cresceu muito o número de mulheres, mas tem que crescer mais. É uma profissão dominada por homens. Eu já escutei num workshop – o que para mim foi o fim e eu só não levantei e saí andando porque tinha muitos conhecidos lá e eu estava palestrando nesse dia –, tinha um body piercer dando um exemplo e daí ele foi passar um vídeo de uma perfuradora do México, que é um excelente profissional, e ela furou um mamilo invertido, fez toda uma técnica perfeita, e aí ele pausou e falou "Olha lá, tá vendo? Até vocês mulheres conseguem" [risos]. Eu ouvi aquilo e me deu um "tuin". "Meu Deus, eu não acredito que ouvi isso!". Claramente, apontaram para ele depois, outras mulheres também se incomodaram e eu falei depois. Aí ele falou "porra, pelo amor de deus, não foi minha intenção". Só que está tão enraizado que a pessoa fala sem perceber, e porra... Numa classe em que você está palestrando para 100 pessoas, onde 60 são mulheres e 40 homens, e falar uma coisa dessas... É a mesma coisa que falar que mulher não tem capacidade de fazer.

GC: Para você, como é ser uma lésbica com o corpo modificado?

Nômade: Pô, eu me sinto muito única. Eu sinto que se eu morrer hoje, eu estava onde eu queria estar. Eu me sinto realizada comigo, com o meu corpo, porque eu fiz o que eu queria e ninguém me impediu. Eu me sinto satisfeita com as minhas modificações, com o meu corpo, com a pessoa que eu sou.

GC: Você vê muitas outras lésbicas ou mulheres que se relacionam com mulheres com modificações?

Nômade: O meu meio é rodeado por mulheres assim. Meus amigos, minhas amigas... As mulheres que eu me relaciono são todas assim. A gente atrai aquilo que a gente é. Se eu tiver 20 amigas, 18 são lésbicas e tatuadas. Tenho muitos clientes que viraram amigos, então tenho muitas clientes que são lésbicas e tatuadas. Tatuadoras amigas, tatuadoras ex-namoradas. É um ciclo que tem bastante.

GC: De forma geral, você acha que a comunidade LGBT é receptiva às modificações corporais ou tão preconceituosa quanto o resto da sociedade?

Nômade: É menos, mas ainda existe. Eu senti isso uma vez que saí e a pessoa com quem eu estou ficando me apresentou para alguns amigos gays e eles foram super agressivos. "Nossa, você já cortou a testa, meu deus e não sei o quê". Aquela coisa, sabe? Tem pessoas que são muito invasivas... Fazendo piadinhas, coisas escrotas, então ainda tem, infelizmente. É menos, mas tem. É o que eu falei sobre estar enraizado, às vezes a pessoa nem percebe o quão escrota

ela está sendo naquele momento. Eu sinto mais isso de homens, mesmo quando são gays. Até trabalhando mesmo, não só estando com outras pessoas.

Eu, por exemplo, sou uma pessoa que tem a cara de brava, visual carregado, sou muito tatuada, só que eu abro a boca e estrago tudo [risos]. Eu sou paciente, carinhosa e tal, então eu conheço as pessoas e elas ficam "você é um amorzinho". Minha ex-sogra, quando fui para BH conhecê-la... Minha ex mostrava fotos minhas para ela que falava "nossa, mas ela tem muita cara de brava". Quando a gente se conheceu ela falou "você é um amorzinho". Eu costumo causar esse impacto.

Os homens com quem eu mantenho vínculos são homens que me tratam com muito carinho e respeito, então não sinto isso com eles. Os meninos do estúdio em que estou são muito respeitosos, às vezes eles querem falar alguma besteira ou brincadeira e me perguntam antes, às vezes eles agem de um modo que acham que foi escroto com alguma mina e me perguntam: "Ô, miga, eu fiz isso e tal, o que você acha? Acha que fiz errado, que devo pedir desculpas?". É surreal para mim que conviveu com tanto cara escroto. Teve uma vez que eu fui sair com uma ex e um amigo dela cumprimentou com beijo todas as meninas da roda e quando chegou a minha vez, ele deu a mão. Eu fiquei bem chateada com isso. Em estúdios eu já tive que escutar os caras falando cada coisa, me tratando como brotherzinho. Mas hoje, eu mesma procuro não estar nesse tipo de ambiente, os amigos homens que me restaram são pessoas que me tratam bem. As amizades que eu acabei no ano passado foram por conta disso.

Ano passado um dos meus melhores amigos namorava Turmalina, que ainda não tinha transicionado, e ele veio me contar que traiu ele como se eu fosse brother e fosse entender. Fiquei uma semana pensando e decidi que não ia passar pano, mandei mensagem pedindo para a gente se encontrar e conversar. Falei para ele trocar ideia com Turmalina, que se ele queria sair da relação que fizesse dignamente, que fosse conversar porque eu não ia segurar o B.O. Aí foi onde rolou todas essas merdas, era uma amizade que eu tinha muito carinho e ele conseguiu cagar tudo. Depois disso eu passei a prestar atenção em como eu era tratada pelos meus amigos homens. A maioria das amizades que eu acabei eram por isso, por depositarem em mim suas merdas como se eu tivesse que lidar com isso. E aí eu pensei "porra, eu não preciso lidar com isso". Hoje, eu só tenho as amizades que me respeitam.

GC: Voltando a algo que você mencionou no começo da nossa conversa, sobre como você se identifica racialmente. Você poderia comentar um pouco mais?

Nômade: Sobre isso... É que agora o meu cabelo está muito curto, mas ele é normalmente muito cacheado, meu cabelo não é liso. Eu não sou branca, a minha vó por parte de mãe é negra e não

adianta falar que não é porque ela é. Meu avô também. Minha família não é branca e aí eu sou registrada como uma mina branca, só que é muito complicado para mim discutir essa parada. Eu não me considero, mas se eu não falar que sou uma mina branca eu posso sair até como uma “afrobege”, sabe, porque tudo é usado contra. Eu não sei muito como agir nessa questão... Eu não me considero branca, ponto. Até uma vez eu entrei nesse assunto com a minha mãe e ela falou que eu estava viajando, que eu era branca, mas eu sei que eu não sou. Eu fui lá atrás ver, pesquisar meu bisavô, vô e eram pessoa negras. Então, não me vejo como uma pessoa branca, mas fico muito na dúvida sobre o que me considerar, qual raça me considerar. É meio confuso.

GC: Você também não reivindica a categoria de “pardo”?

Nômade: Hmm... Talvez, por se enquadrar mais do que uma pessoa branca. Talvez...

GC: Você comentou sobre conhecer poucas pessoas negras no body piercing... Você vê poucas pessoas negras na comunidade de modificações corporais?

Nômade: Sim! Eu queria ter mais clientes negros, que são pouquíssimos. Clientes fixos, eu devo ter umas duas que são negras. É muito pouco... E eu percebo isso no geral, não é só comigo, não. Não sei dizer o que é isso, não sei se é a profissão... Não sei! Eu queria muito ter mais clientes negros porque trabalho com algo que envolve diversidade, né? Eu quero atender tudo que é tipo de gente, mas eu sinto falta.

GC: Você acha que a comunidade é muito racista?

Nômade: Muito, não, mas acredito que há racismo na comunidade, com certeza. O que é muito louco porque deveria ser um lugar em que a gente se sente protegido. Assim como tem preconceito, o que é um absurdo.

GC: As modificações corporais de algum modo te ajudaram a refletir sobre suas questões quanto a sua racialidade?

Nômade: Talvez... Eu me questiono um pouco na questão da descendência mesmo. Eu não acredito que a gente desenvolve algo, tipo, não acredito que eu olhei para o piercing e pensei que era isso e que eu deveria fazer da minha vida. Eu acredito que isso vem lá de trás, que de alguma forma isso está enraizado na minha família, sabe? Acredito muito nisso, então com certeza!

GC: Você acha que tem a ver com um resgate da ancestralidade?

Nômade: Sim!

GC: Você acredita que fazer ou trabalhar com essas modificações ajuda que profissionais da área tenham uma maior consciência sobre raça? Tipo, auxilia a fazer um resgate dessa história das modificações ou acaba passando batido mesmo?

Nômade: Acho que as duas coisas. Tem gente que procura justamente por estar trazendo as raízes de volta e tentando entender isso, e tem gente que passa por cima e faz só pela estética. Os dois!

GC: Acho que era isso. Tem mais alguma coisa que queira comentar?

NÔMADE: Deu tempo! [risos] Não, acho que é isso, já falei bastante.

- **Entrevista com Freak**

GC: Quantos anos você tem?

Freak: 27.

GC: Qual a sua raça, cor ou etnia?

Freak: Pardo... Sou negro, né? Mas coloco pardo às vezes.

GC: Identidade de gênero?

Freak: Não binário... Tipo, só que pode colocar homem trans, sei lá [risos].

GC: Você usa quais pronomes?

Freak: Eu uso mais pronomes masculinos mesmo.

GC: Sexualidade?

Freak: Bissexual.

GC: Grau de escolaridade?

Freak: Ensino superior incompleto.

GC: Você se identifica com pertencente a que classe social?

Freak: Quais são as opções?

GC: Baixa, média ou alta.

Freak: Eu acho que média.

GC: Segue alguma religião?

Freak: Não, assim, nenhuma única, é uma mistura de várias coisas.

GC: Você mora sozinho?

Freak: Uhum.

GC: E você é de onde?

Freak: De Brasília.

GC: Para começar, quero pedir para você contar um pouco da sua história. De maneira geral ou do modo que achar melhor.

Freak: Ah, tá bom, deixa eu ver... Acho que vale começar quando a transicionei. Eu tinha 23 anos, já foi uma transição um pouco mais tarde e tal. Mas é isso, né? Várias coisas, assim, que reverberam desde a infância e blábláblá. Tipo, desde que eu era criança eu curtia muito modificação, tatuagem, piercing, essas paradas que era o que eu tinha acesso quando era moleque. Eu ficava vendo aqueles rolês de Guinness que tinha na Band ou na Record, que passava antigamente. Aí eu ficava vendo e tinha a galera mais tatuada do mundo, galera com mais piercings do mundo, sabe? Eu me amarrava naquilo, ficava gastando horas. E, na real, meio que esse sempre foi um ponto de conflito na minha casa. Até eu sair [de lá], esse foi o principal ponto de conflito com os meus pais, principalmente com a minha mãe, com ela era a questão de tatuagem mesmo.

Iniciando nesse processo que é onde todo mundo começa: por tatuagem e piercing e depois quem se interessa vai indo atrás de coisas mais "diferentonas". Aí é isso, quando era moleque, adolescente mesmo, eu colava em estúdio. Fiz minha primeira tattoo com 15-16 anos. A partir daí foram vários conflitos em casa com essas questões. Eventualmente, eu saí da casa deles e só pouco depois que eu fui entender um pouco mais... Eu já trabalhava com pesquisa na área de gênero em artes, só que era mais voltado para mulheridades porque era o lugar onde eu estava, então estudava mais gênero a partir dele. Eu estava fazendo um trabalho sobre artistas performers da América Latina que trabalham com feminismo. Depois disso eu saí do curso também, que foi bem no início da minha transição. Eu já não estava me sentindo muito bem de estar frequentando o espaço, por isso acabei largando. Foi em 2017, mais ou menos, que larguei. Comecei de 2018 eu transicionei. Acho que é isso, essa é a história.

GC: Me fala um pouquinho mais sobre como começou esse interesse por modificação corporal.

Freak: A modificação corporal mesmo começou quando era mais velho, né? O lance de implante, bifurcação, eu acho que foi realmente um pouco antes da minha transição que eu comecei a flertar um pouco mais com essa ideia. Eu conhecia e tals, tinha vontade de algumas coisas, não sei... Por exemplo, eu não considero alargador uma super modificação corporal, mas ela tem um impacto na sociedade também que às vezes sinto mais do que... Sei lá, eu tatuei os dedos recentemente e eu sinto que ainda é uma coisa que chama mais atenção [o alargador] do que a tattoo no dedo, sabe? Mas enfim, meu início foi em 2017, eu comecei a ver mais revistas porque sou piercer, e o cara que me ensinou tinha muitas revistas no estúdio, daí ficava lá

lendo. A primeira que eu tive coragem mesmo de fazer... A primeira coisa foi a bifurcação, eu tenho a língua bifurcada desde 2017. Não, 2018, desculpa. Desde 2018 e agora eu estou juntando uma grana para fazer o resto das coisas. Eu acho também que o lance da... Para mim, a minha transição foi, em primeira instância, eu entender que poderia modificar meu corpo para além de tatuagem, piercing e essas coisas mais superficiais. Isso partiu na verdade de um lugar, porque eu era muito gordo. Eu pesava 120 kg e quando eu saí da casa dos meus pais eu comecei a emagrecer e foi aí que percebi que realmente tinha plasticidade sobre meu corpo, sacou? É a partir deste momento que eu entendi que podia fazer, de fato, meio que todo tipo de modificação que queria, aí que eu flertei bastante com a bifurcação. Eu ainda tenho vontade de colocar os implantes [subdermais], fazer escarificação também – quero dizer, eu já fiz algumas caseiras, mas nada muito “uau”. E quero muito fazer a orelha pontuda [*ear pointing*] [risos].

GC: A sua primeira modificação foi um piercing ou tatuagem?

Freak: Foi um piercing no mamilo que eu fiz com 15, depois com 16 a primeira tattoo. Na verdade, primeiro eu furei um mamilo e depois o outro, daí a tattoo, tirei os piercings do mamilo, fiz de novo. Até os meus 22, 23 quando saí da casa dos meus pais, eu não fazia muita coisa, inclusive coisas visíveis. Eventualmente, eu fiz uma tatuagem na costela e mais piercings (mamilo, septo, essas coisas que dão para esconder mais fácil).

GC: O que mais te chamava e chama atenção na modificação corporal?

Freak: Ah, eu acho que essa liberdade para fazer uma coisa que... É isso, ainda tem muitos estigmas, então é uma estética dissidente. Esse lance da alteração do corpo para além da estética, a reação... O que eu gosto é tudo sobre isso! Primeiro, a nossa autonomia de plasticidade, gosto também do impacto que isso causa na sociedade. Eu estava falando disso com um amigo meu, sobre o lance de gênero e ser um corpo *freak* dentro do gênero. Eu falava para ele que às vezes muitas pessoas que são *freak* sofrem muito mais assédio na rua do que o pessoal trans, dependendo do que a pessoa apresenta, sabe? Eu acho, por exemplo, que me identifico hoje em dia mais com o movimento, estética, posicionamento e questões de ser um corpo *freak* do que ser um corpo trans, até por eu ter muita passabilidade. Igual eu falei sobre a questão do gênero não-binário: é não-binário dentro do meu âmago, mas socialmente eu sei que sou lido como um boy, meio viadinho às vezes, e eu gosto muito desse lugar. Acho que saí um pouco da questão do body mod, mas é tudo isso de chocar. Pô, eu estava trocando ideia com um tio meu uma vez e ele estava me mostrando uns lances sobre língua bifurcada e ele não sabia que eu tinha. Ele começou a se alterar muito, falar várias barbaridades e eu lá. Ele falando que depois que a

peessoa faz ela não consegue mais falar e eu conversando com ele normalmente. Enfim, eu acho isso tudo muito legal, gosto de saber o que as pessoas falam sem saber sobre, ouvir as pessoas que não participam. Ouvir as que participam é legal porque a gente se levanta, nos damos um gás, mas as pessoas que são contra me dão um gás e ainda uma risada no final.

GC: E quando mais novo você acha que o interesse vinha desse lugar da liberdade?

Freak: Acho que era mais da imagem, porque entender realmente o meu... Como posso explicar? Entender a minha posse sobre o meu corpo foi algo que veio bem posterior, até por conta desse ambiente super controlado na casa dos meus pais. A ideia do corpo como meu e plástico veio posteriormente. Quando eu era criança era só sobre estética, eu via a galera, gostava. Quando eu era bem criancinha, bem moleque mesmo, de uns 6 a 9, eu me lembro de já gostar muito. Meio que já sabia que era o que eu queria para a minha vida: ser uma pessoa *freak*, entrar no mundo da modificação, essas paradas. Quando eu estava na 6ª série eu ficava meio que me "cortando", eu fazia umas escarificações que eram uns coraçõezinhos, já tinha um interesse por ter. Depois minha mãe viu e ficou: "Meu Deus! Como você faz um negócio desses com você?". Acho que a liberdade de poder fazer foi algo que demorou um pouco para eu sentir. Eu lembro do dia em que fiz um piercing no nariz, estava super curtindo e fui fazer terapia no dia. Estava todo feliz falando "eu amo meu piercing novo" e no meio da sessão fiquei chorando desesperado porque a minha mãe ia brigar comigo, isso comigo já morando fora da casa dela. Foi um processo muito intenso para poder fazer o que eu queria com o meu corpo, me desvincular da minha mãe... É isso, acho que me perdi um pouco.

GC: A sua família até hoje não aceita as suas modificações ou isso mudou?

Freak: A minha mãe não fala comigo. Depois que eu transicionei ela cortou [o contato], mas antes disso ela já tinha uns papos de que se um dia eu tatuasse a mão ou o pescoço ela não queria mais me ver. Já o meu pai é de boa, é 100% tranquilo, me apoia muito, me chama pelo meu nome, coisas assim.

GC: Por que você acha que sua mãe reagiu tão mal as modificações?

Freak: Então, eu realmente não sei. Eu já tentei pensar sobre isso porque tem toda uma questão dos estereótipos, né, que sempre existiriam de que quem tem tatuagem é ladrão, bandido e tátátá, e minha mãe é dessa época, ela tem 51. Não, tá com 60 e alguma coisa agora, 60 e poucos. E aí eu não sei exatamente, minha mãe tinha umas questões de neurodivergência bem intensas e que minavam muito... Eu tenho um irmão e uma irmã. Meu irmão também é do rolê da tattoo e aí ele fez a primeira dele quando ele já tinha saído da casa dos meus pais, mesmo

assim a minha mãe teve um surto depois em que ela ficou trancada no quarto chorando. Eu lembro dela falando que ele sujou o sangue que ela deu para ele. Era uma coisa muito intensa para ela. Eu não acreditava o quanto intenso era até ver ela surtando com isso. Eu sempre pensava “é só uma tatuagenzinha, ela vai superar”, só que toda vez ela surtava da mesma forma, nesse mesmo parâmetro de sujar o sangue, “sujar a pele perfeita que eu criei dentro de mim”.

GC: Acha que tem algo a ver com religião?

Freak: A minha mãe é muito religiosa e eu acredito que isso também faz parte, sacou? Mas não acho que é só isso. Às vezes eu fico pensando se ela não foi abusada por alguém com tatuagens quando era mais nova porque, realmente, é algo que eu nunca tinha visto. Assim, têm outras pessoas da família que acham ruim. A minha avó pediu para eu não tatuar o rosto [risos]. Pô, são umas coisas da época, só que para ela era um negócio que sei lá, era um grande trauma na vida dela.

GC: Você é piercer?

Freak: Sim.

GC: E como começou?

Freak: Começou em 2019 quando eu fiz um curso com Esmeralda. E é engraçado porque eu havia começado com tatuagem em 2014 mais ou menos. Eu estava namorando um cara que era tatuador, ele fazia umas tatuagens em mim e eu ficava “pô, quero aprender”. Eu já fazia uns desenhos... Na época ainda não era o “boom” que é hoje, era mais aquela coisa de colar em estúdio, lavar chão e depois você conseguia uns conselhos e, assim, a coisa ia. Enfim, eu até cheguei a começar a tatuar, mas não sei, hoje em dia penso que é mais porque não tenho paciência com cliente de tatuagem [risos]. Eu gosto do ofício, acho muito bonito, acho uma forma de arte, gosto de fazer nas pessoas que são próximas a mim; quando elas me pedem “você, especificamente, eu quero que faça em mim”, daí eu falo “pô, se tu quer uma tattoo toda cagada é nós”. A galera pilha mesmo e eu gosto dessa brincadeira. Só que quando o negócio foi para um lance mais do ofício eu larguei e fiquei focado nas artes mesmo.

Eu entrei [no curso de artes] com um portfólio de tattoo, porque lá a gente precisa fazer tanto o vestibular geral quanto o específico, aí meu específico foi com o portfólio. Eu fiz uns flashes que tinham a estética do *oldschool*, mas com elementos brasileiros, era tipo flor de guaraná, búzios. Ficou uma gracinha! Nem vou ser modesto, foi tão bonitinho! [risos]. Daí larguei a tattoo, dei uma focada nas artes, no mundo da arte mais formal e vi que tudo era muito podre para mim, que eu não iria conseguir sustentar o estilo de vida que precisa para estar em galeria. Eu fazia licenciatura também e teve o lance de 2016, que tiraram do currículo escolar a

obrigatoriedade de artes, aí já foi pesando. Em 2017 eu falei "não sei porque estou fazendo isso, não". Entrei por conta da tattoo, nem estava mais fazendo tattoo, nem sei o que estou fazendo mais. Larguei o curso, o que foi junto da minha transição, o que foi junto da saída da casa dos meus pais; foi tudo um grande liquidificador. Com o piercing, em 2017 eu já furava com Esmeralda. Eu colava lá [no estúdio dele] e um dia eu dei a ideia de que queria fazer o curso, daí a gente começou e agora estou há 2 anos como piercer.

GC: Que modificações você tem hoje?

Freak: Tenho piercings, tatuagens, bifurcação, alargador... Eu conto a minha mamoplastia (a mastectomia) como uma modificação também.

GC: Como você vê a relação das modificações corporais com as modificações da transição? Você acha que essa aproximação do piercing com um universo feminino e a tatuagem com um universo masculino dialoga com a transição?

Freak: Acho que sim. Com certeza, até historicamente quando paramos para pensar na galera trans, principalmente travestis e minas trans faziam parte da comunidade de modificações, isso quando a gente vai lá para o Jim Ward. A galera toda que começou a fazer ocidentalmente, principalmente o piercing que sabemos que foi encabeçado por homens gays dos Estados Unidos que investiram, meio que fica tudo no LGBT, na época GLS, sei lá. Sobre essa questão da tatuagem, é bem sobre isso, até porque as meninas acabam tendo que fazer a perfuração do lóbulo posteriormente, tem isso de coisas mais delicadinhas. Os caras acabam fazendo umas tattoos maiores, muitos homens trans fazem tattoo para esconder a cicatriz da "mastec". Mas não sei... Hoje em dia, ando vendo mais meninas trans que fazem modificações hardcore, conheço mais boys trans que.... Conheci esses dias, quer dizer, ouvi dizer e agora quero entrar em contato com um boy trans aqui de Brasília que faz e organiza suspensão. Achei isso muito irado, primeiro porque é sempre bom achar alguém trans que está fazendo alguma coisa, não está "só sendo trans".

Enfim, acho que nós, pessoas trans, temos menos receio do que pessoas cis sobre modificar o corpo, né? Lógico que tem muitas pessoas trans que tem medo de modificações, não quer nem tomar hormônio, coisas assim, mas falando da galera que está em outro movimento é muito sobre modificar até o final. A minha ex-namorada, que é trans também, era também apaixonada e queria as modificações mais cabulosas, queria bifurcar a língua, queria tirar o umbigo, queria só as paradas cabulosas, fazer umas tattoozonas. Uma das primeiras modificações que ela fez na vida, até porque não tinha feito nada até transicionar e foi mais ou

menos quando a gente se conheceu... Eu também passei a mostrar mais o mundo de tattoo e piercing que ela não conhecia, e aí a primeira coisa que ela fez foi os lóbulos, os dois brinquinhos. Foi bem bonitinho, foi algo que significou muito. Para algumas amigas eu já estou fazendo esse serviço e é muito gratificante, saca? É uma validação de gênero que é tão simples. E é o contrário para muitos boys; tem muitos que, assim como eu, também resolvem ter o alargador porque já foi feito aquilo ali [o furo na orelha pré-transição]. Daí tem outros caras que... Cada um vai resolvendo do jeito que dá, muitos adaptam como brinco mesmo, outros usam como se fosse piercing, a expressão é muito variada.

GC: No seu caso, como você sente que ficam as modificações de gênero e as *body modifications*?

Freak: Eu acho que as coisas são muito intrínsecas, até porque antigamente a galera [trans] já fazia modificação de nulificação. Sei lá, tirava as bolas, sabe? Não sei se você acompanha os posts do Sacred Debris, que é o Shawn Porter, que tá vindo como se fosse a BMEzine nesse lugar de arquivamento. Ele tem muitas coisas massas e dentro daquilo têm muitas pessoas que estavam naquele meio na época e transicionaram depois, geralmente eram minas trans. Isso pensando o gênero para além da genitália, mas pensando na genitália também é muito interessante a possibilidade... O mundo do *body mod*, se tivéssemos menos empecilhos com fazer os procedimentos, estaria ajudando muitas pessoas trans, porque o SUS, ele abarca muita coisa, muita coisa mesmo, um sistema bem completo para o que eles chamam... Como chamam mesmo? A máquina transexualizadora, uma coisa assim [risos]. Enfim, eu acho que o mundo da modificação traria muitas coisas para pessoas que não tem tanto acesso. Eu já conheci várias meninas trans que queriam pelo menos fazer a retirada das bolas para diminuir o bloqueador de testosterona porque ele é muito ruim, pode dar trombose, vários babados. Acho que poderia ser algo feito tranquilamente por um *body mod*, sabe? Porque já foi feito, temos estudos disso nessa área. Para além dessas mais hardcore, tem essas de furar o lóbulo, que é um marcador de gênero muito forte, e toda a questão da autonomia do corpo. Penso que quando a pessoa é interessada no body mod também, o escape é muito por esse lugar, até para mim acho que foi, de entender que o corpo é meu para eu poder entender a modificação [dele] dentro disso.

GC: Muitas pessoas entendem a nulificação como o limite da modificação corporal. Você é tranquilo com a questão da nulificação?

Freak: Sim, acho tranquilo. Nossa, eu acho o máximo, e no geral não entendo porque as pessoas acham isso o limite. O limite é só o que elas colocam. Lógico, no sentido de dar ruim várias

[outras] coisas também podem dar ruim. Você numa mesa de cirurgia pode dar muito ruim também. Acho que tendo um profissional que saiba fazer... Às vezes eu fico pensando que essa galera não faz por preconceito deles. Eu tenho um amigo que faz modificações, que é muito bom no que ele faz, e ele já botou fé de dar esse *help* para as meninas, de fazer a nulificação. Tinha uma ex minha que queria retirar as bolas e colocar no lugar (no saco) um vibrador, uma cápsula que vibrasse, e aí o bicho falou "ah, velho, a gente consegue, vamos tentar fazer pesquisa e tudo mais". Eu acho que o limite é o que a gente não consegue fazer; o que a gente consegue imaginar é tudo que deveríamos tentar fazer dentro das questões de segurança. É igual o Diabão, ele tirou o dedo e abriu a boca, e eu estava conversando com um piercer, o bicho estava dando várias ideias "reaga". Tipo, beleza, eu entendo que é uma parada que você não faria, que eu não faria, mas olha que massa o que ele conseguiu fazer, sabe? Fico pensando que se ele está vivendo bem, conseguiu chegar onde chegou, não está tendo muitos problemas ou está conseguindo lidar com eles, eu acho lindo [risos].

GC: Como você entende essa questão do radical, do que é extremo e do que é mais o “arroz com feijão”?

Freak: Acho que tattoo e piercing não são algo extremo. Piercing eu acho mais extremo que tattoo pelo número de camadas que atravessamos, pela importância de entender sobre biossegurança – questões que elevam [o piercing] quando comparado a tattoo. Até porque estamos falando de um metal atravessado na carne fresquinha. Ahhh, é algo muito mais legal que tattoo para mim. Para mim é nessa linha: o que é mais arroz com feijão são a tattoo e o piercing, e eu gosto que eles sejam assim, não acho que desmereça eles enquanto forma de modificação até porque o lance é popularizar mesmo. Acho que eles têm que ser coisas que as pessoas veem diariamente, assim vão aceitando mais. A jornada mesmo do piercing é muito massa, ter vindo mais para o Ocidente junto desse movimento rock/punk, com essas coisas mais agressivas e para estar no lugar que está hoje. Nesses últimos vinte anos teve uma reviravolta. Piercing no septo era um bafafá, era coisa de vaca. Não sei se você chegou a ter seu septo perfurado quando era mais novo, mas eu e uns amigos fizemos na adolescência e a galera achava a coisa mais bizarra. Eu estudava numa escola de elite, galera toda patricinha, então era muito chocante. Hoje em dia, a dondoquinha vai lá fazer um projeto auricular. Então, acho ótimo ser arroz com feijão, ter elas se popularizando e elas tem que ser cada vez mais acessíveis. Apesar de que eu considero toda modificação como um artigo de luxo. Falando até como comércio.

Sobre as modificações mais hardcore, considero cirurgias no geral como modificações. Qualquer invasiva como lipo, abdominoplastia, essas paradas todas e *ad infinitum*. Podemos

ficar aqui o dia inteiro falando de todas as modificações. O que eu gosto das mais extremas... Da bifurcação da língua, por exemplo, que é o que tenho, é ter isso de poder esconder, até por isso foi a minha primeira. Não é uma modificação que chama tanta atenção e gostei de ser a primeira nesse sentido, até para eu me adaptar, sentir como iria ser. Agora eu quero colocar implantes ou fazer umas escarificações maiores. Implante é uma parada que chama mais atenção no geral. O *eyeball* também, super intenso... Aí já é onde começa a ficar muito intenso para mim. É uma modificação que acho irada, super de boa, mas é intensa para mim enquanto indivíduo. É muito engraçado, as primeiras vezes que eu vi alguém com *eyeball* pessoalmente eu não conseguia olhar para a pessoa, fiquei me sentindo uma tia velha, sabe? [risos]. "Caramba, não consigo nem te olhar direito". Daí eu fui dando uma forçada até que fluiu e eu me acostumei, mas foi interessante para mim ter esse baque. Acho que se eu visse o Diabão pessoalmente com o *Chelsea smile* dele eu também teria um "ah!", mas depois ficaria de boa.

GC: Para você tem esse processo de testar os seus limites?

Freak: Mais ou menos nessa linha. Eu não sou muito dessa *vibe oldschool* de que você precisa ter o corpo todo tatuado para daí ter a mão ou o pescoço [tatuados], esse tipo de processo. Acho que as pessoas fazem na ordem que elas quiserem, mas para mim foi legal fazer primeiro a minha língua, até por ainda ter contato com a minha mãe e família. Eu quase fiz ano passado a minha orelha [o *ear pointing*], eu estava deixando o cabelo crescer e poderia esconder, mas aí quando cortei o cabelo eu desisti um pouco da ideia. Acho que tem algumas coisas que eu quero esperar mais. Implante é algo que não quero esperar muito, mas aí tem que juntar a grana para fazer. Sobre a minha bifurcação, eu gostei muito de ter feito. Às vezes eu ficava pensando que poderia ter esperado mais um pouco porque eu vou viver o resto da minha vida com isso, mas eu gostei muito. Tiveram algumas mudanças... Não da minha forma de falar, mas da forma que eu preciso mexer a língua para falar, nada que mudou minha vida inteira, fora ser a sensação na festa [risos]. Pô, a galera pira muito com a língua bifurcada. Hoje em dia, para mim já é algo bem comum, então sempre acho muito engraçado, é essa coisa da reação do outro que eu falei que gosto muito. Igual quando as pessoas não me conhecem e aí eu quero dar uma dicazinha de que eu sou trans e as pessoas ficam confusas, tentando entender se eu sou uma menina trans. Gosto muito disso, do choque, da confusão. Confundir as pessoas quanto a gênero é o máximo, o meu supprassumo de existir é deixar o povo confuso.

GC: Você considera que as modificações são acessíveis?

Freak: Então, o piercing pode ser acessível. Tattoo pode ser acessível. Falando de profissionais... É meio complicado porque atualmente eu tento colocar o preço o mais baixo possível que eu consigo, mas dentro da demanda que eu preciso cumprir. Os insumos subiram muito de preço, todo mundo que mexe com luva, máscara, a gente só se fodeu. Acho, sinceramente, que os meus preços são acessíveis. Em torno de R\$140-150, e eu só perfuro com titânio, agulha americana, eu faço os testes químico-biológicos na minha autoclave, sabe? Tudo direitinho só para R\$150. Eu não sei como está o mercado no Brasil, mas para tatuagem, aqui em Brasília, acho bem inacessível num geral. Ainda mais por terem muitas pessoas que se acham estrelinha e cobram R\$1.800 por sessão. Tem alguns lugares em Brasília que eu vi que tem preço mínimo de R\$250. Não sei se é a inflação... Dá para ter opções mais acessíveis, igual o piercing.

Aqui temos um problema que não sei se existe em outras cidades, mas tem uma loja de bijuteria que oferece a perfuração de graça num dia específico, então, um monte de gente perfurando com aço... Acho que pararam de usar pistola recentemente, só que várias histórias.... Uma menina foi furar o tragus e a daí pegaram no septo dela. Eu já perfurei lá também, fiz meu tragus lá e inchou, deu muito ruim. Eles cobram R\$30 o procedimento todo, você já compra a joia, uma parada vagabunda, e ainda ganha a perfuração. Esse tipo de coisa é minha maior concorrência, tanto em nível de trazer uma acessibilidade segura... Se isso não existisse, as pessoas ao menos iriam procurar estúdios. E a gente ainda tem muito problema de formação de profissionais. Muitos problemas! É um babado, a galera acha que é só comprar um cateter e sair furando.

Acaba que você fala mais de R\$100 e a pessoa já assusta. Eu vivi muito isso por estar em dois estúdios, um deles é por demanda e o outro por horário marcado. No que é por demanda, eu perco a maioria dos clientes porque é num espaço meio *cowork*, tem banda, tem bar, tudo no mesmo local, e a galera chega "quanto que tá o piercing?" e daí é "nossa, que caro". Não tem muito mais o que fazer. Eu também superei isso, ficava muito triste porque queria atender todo mundo só que eu não vou perfurar sem ser de titânio. Minhas joias em aço são de qualidade, mas não vou correr esse risco se eu sei que pode dar errado.

GC: E modificações menos comuns?

Freak: Eu as acho mais acessíveis, sabia? Não por serem mais baratas, mas num geral, pelo que eu vivi, dado o nível de complexidade que exigem, elas são baratas. Sei lá, acho que uma bifurcação deve estar saindo, com pessoas que saibam fazer, uns mil conto, mil e poucos. Porra, uma pessoa que sabe muito fazer, que faz há mais de cinco anos, cobrar R\$1000 num procedimento cirúrgico? Eu acho suave. Conheço muitas pessoas que tentam fazer o pagamento

da forma mais acessível possível, que aceitam a pessoa ir depositando, dividir mil vezes. Essa minha amiga que fez o *eyeball*, o brother cobrou a preço de banana, sacou? Como não é um procedimento que sai muito, que a pessoa tem que ter muita certeza, ele vai lá e cobra o valor que seria equivalente a só um olho. Foi bem suave.

GC: Para além do valor, você acha que são acessíveis no sentido de bancar a modificação e o seu peso? Tipo, de encarar o preconceito, os olhares na rua, etc.

Freak: Acho que sim. Acho que todas as modificações no geral, se a pessoa quer muito, elas valem a pena, lógico que tem toda a questão do cuidado depois. Eu conheço algumas pessoas que tiveram resultado ruim com bifurcação, de ficar torto ou algo assim, mas aí é mais a galera da comunidade de modificação que fez de graça com algum brother. Mas super vale a pena, acho que é um investimento real sobre o conforto... Sei lá, a mastectomia mesmo, sem palavras para o quanto melhorou a minha vida, me fez sair desse estado de ficar pensando em transgeneridade o tempo inteiro para só ir viver a minha vida enquanto uma pessoa trans. Antes a minha vida era sobre transgeneridade, depois eu fiquei livre, de não precisar pensar mais só nisso, sabe? Tattoo também, dependendo do valor, se você tem como bancar, quer fazer com uma pessoa específica, acho que vale a pena.

Trazendo para questão do assédio na rua, como você mesmo trouxe, e trazendo para as modificações extremas, mesmo tattoo e piercing... Eu estou cursando enfermagem agora, não estamos tendo muitas aulas presenciais, mas quando tem, sempre que eu chego todo mundo fica com o olho arregalado. Quando temos as práticas de laboratório temos que tirar todos os piercings, para estágio também. Dizem que é sobre não contaminação, mas deixar o buraco aberto... Eu realmente acho que é mais sobre uma conduta hospitalar. Quando a gente vai entrando neste mundo, sabemos que as coisas vão ser fudas, que pode acontecer muita coisa na rua. Eu sou bem light [na aparência/modificações], mas a galera bem modificada tem isso de ser xingada na rua. Eu tenho um brother que tem uns alargadores de 50mm e a cara tatuada, e sempre que saímos na rua o Uber cancela. Olhando na cara dele o Uber cancela!

GC: Que aspectos positivos as modificações te trouxeram?

Freak: Acaba que eu nem considero tanto a tattoo e o piercing, mas vou entrar neles primeiro. As tattoos começaram no lance de ser adorno, de ter o desenho ali. O significado veio só posteriormente, primeiro eu fiz e depois fui dar um significado, até porque na época era meio zoadado ter tattoo sem significado [risos] e só depois veio um movimento de “mó idiotar perguntar [o que significa]”, daí fiquei mais tranquilo. As tattoos realmente me deram uma melhor

perspectiva de várias áreas do meu corpo enquanto fazia elas. Por exemplo, eu tinha muitos problemas com os meus peitos, não entendia que eram questões da transgeneridade, mas daí eu fui lá e fiz meus piercings no mamilo e isso já melhorou muito a minha autoestima naquela época. Acho que o piercing sustentou um ônus. Eu não entendia que eu não queria os peitos, mas o piercing fez parecer mais ok. Tinha uma tattoo perto do peito que também servia para melhorar a região. Depois, quando eu pude, fiz umas tattoos mais visíveis, nas pernas porque eu odiava muito minhas pernas por ser gordo. Fui fazendo isso...

É engraçado, pré-transição eu fiz algumas tatuagens que eu achava meio femininas e foi um babado depois que eu transicionei. A primeira mesmo que eu fiz foi uma pimentinha com quinze anos, aí ela me deixava louco porque eu cortava meu cabelo curtinho para parecer mais boy e ficava uma *vibe* meio *butch*, que ainda não estava no hormônio. Eu ficava "velho, a primeira coisa que eu preciso fazer é cobrir essa tatuagem", e é uma que eu amo na verdade. A primeira tattoo, sabe? Só que nesse período eu estava fritando com isso, como se ela nunca fosse me deixar "passar". Hoje em dia, eu tenho mais banca de fazer qualquer tatuagem que eu queira, no começo eu estava tentando me desvincular das tattoos fofinhas, femininas, mas hoje a minha passabilidade me deixa experimentar com coisas que realmente gosto.

Na adolescência eu era muito butchzinho, a lésbica da escola, e quando eu saí do ensino médio eu estava cansado de ser preterido. Eu ainda era preto e gordo, sacou? Não dava para ser *butch* também. Fiquei hiper feminino, "pá", cabuloso de maquiagem e de coisas femininas e daí "boom", transicionei. A minha transição não é sobre gênero, é sobre aparência. Eu sempre quis parecer com um boy, essa é a minha *vibe*. Eu me relaciono com homens, me relaciono com mulheres e essas pessoas podem ter a sexualidade delas independentemente de estarem se relacionando comigo. A minha identidade não é relacionada a nada que as pessoas vão perceber necessariamente. É meio complexo. Eu gosto de ser percebido como um boy e geralmente me relaciono com homens gays ou bis, minas héteros, bis ou pansexuais... Acho que a tattoo conversou muito com esse lugar de transicionar e sentir um conforto em explorar essas feminilidades das minhas tattoos ou uma ideia de feminino que me deixasse mais tranquilo.

GC: Nessa experimentação que começou a vir a ideia da não-binaridade?

Freak: Quando eu comecei a transicionar eu passei a me entender como uma pessoa não-binária, só que pouco depois eu me entendi como homem trans por conta dessa questão de eu querer parecer um homem, daí só depois de fazer a mastectomia que eu voltei a experimentar com essas coisas eu que gostava. Quando eu transicionei eu já tinha entendido que gênero era

balela, só que agora eu entendo que só quero parecer com um boy [risos] e viver minha vida do jeito que quiser.

GC: Como você vê a questão de gênero na comunidade de modificações?

Freak: Pô, acho que tem muitas pessoas que talvez não tenham tanto palco, saca? Uma minoria que não deixa de ser parte essencial da história do piercing e da tattoo, tanto pelas modificações mais extremas. Pensando até que o piercing chegou muito nessa pegada sexual, de BDSM, as minas trans e travestis como dominatrix. Eu conheci uma mina que foi a primeira a fazer a cirurgia de redesignação sexual pelo SUS e um dia ela chegou e estavam um monte de pessoas trans juntas, galera chapadassa e ela: "Gente, cadê o ânimo de vocês? Quando eu tinha a idade de vocês a gente estava fazendo suruba de BDSM", contando todos os babados. Geralmente a galera da modificação também está muito ligada a isso, talvez hoje menos por conta da popularização do ofício.

Tem muitas pessoas que não são levadas a sério, até porque tem muita gente no grupo da modificação que é cristão até hoje. Eu não sei quantas pessoas realmente têm interesse sobre isso. A galera tem muita dificuldade com o básico, com perguntar pronome, como a pessoa se sente confortável em ser chamada e isso até com pessoas com quem eu convivo. Eu convivo com muita gente mais velha no rolê das modificações e às vezes eu vou atender uma pessoa trans e a galera do estúdio fica meio "como eu ajo?", "como eu faço?". Eu olho para a pessoa e falo só para seguir o que eu estou fazendo e é só meio falta de noção. Já chegou a acontecer de eu estar atendendo alguma menina no início da transição e mandarem um "e aí, brother?" para ela. Daí eu fico mandando mensagem depois pedindo desculpa. Até nas fichas de anamnese, descobri que ainda se coloca aquela pergunta se a pessoa possui alguma doença transmissível, coisa que não deveria ser colocada.

Uma coisa que acho muito problemática na comunidade de modificação e talvez seja probleminha meu [risos]: branco de dread, estamos em 2021 e essa galera está muito desatualizada. É algo que me enche mais o saco, dessas coisas que você já bate o olho e sabe. Igual minha ex falava: "O problema não é branco de dread, o problema é que eles ficam feios" [risos].

Os profissionais estão muito pouco capacitados para receber pessoas LGBTQs, mas principalmente pessoas trans. Conheço só uns três lugares que seria de boa uma pessoa trans ir e ser bem tratada em Brasília. Quatro, pensando forte. Mas dentro da comunidade tem muitas pessoas [trans] que tem muito o que falar e não sei quanto é o interesse das pessoas cis de ouvir

essas outras que também estão no meio *freak*. Eu fico muito de cara, sabe? Porque é uma conversa tão próxima, a modificação corporal e a transgeneridade...

GC: Você acha que a comunidade é muito machista?

Freak: Uhum... Um dos motivos de eu ter desistido da tatuagem foi esse, por ter ficado desmotivado. É muito machista no geral. Depois que eu coleí em estúdio sendo boy também e vendo o que os outros boys falam... O cliente entra, dá a mina [cliente] sai e eles ficam... Saca? Antigamente eu tinha um joguinho onde se os caras falavam merda, eu falava mais merda para ver até onde eles iam, para ver qual o momento em que ficavam com o olho arregalado. Hoje em dia eu já fico meio "Hmmm... Eles vão longe demais, tô de boa" [risos].

GC: Acha que isso é mais presente no meio da tatuagem?

Freak: Não, no meio da modificação como um todo, não tem como distinguir. Agora, as minas estão tendo mais voz e dentro do mundo do piercing tem mais meninas que estão fazendo sucesso. Eu sigo mais mulheres piercers também, nem por escolha, eu sigo quem faz os melhores trabalhos [risos], mas agora elas estão emergindo mais. Conheço algumas pessoas trans que fazem também. Tattoo eu conheço algumas pessoas trans que se aventuraram no meio. Recentemente, conheci uma mina cis que tatua há quinze anos, é uma raridade, meninas que trabalham tem muito tempo no ofício porque é muito foda para elas se manterem. Às vezes, a galera não quer fazer porque é uma mina, primeiramente, e além disso elas têm que viver tudo isso.

GC: Nas minhas experiências e do que eu observo, vejo um maior conservadorismo no meio da tatuagem do que no piercing. Você percebe algo assim?

Freak: Tattoo é mais fácil de entrar como um ofício, tipo, qualquer um que desenhe um pouco e compre uma maquininha *starter* por, sei lá, duzentos contos... Não sei quanto estão, mas com duzentos, trezentos você já tinha um equipamento. Se você curtiá desenhar era só desenhar em melão, fazer no melão ou chamar os brothers e riscar eles. Já o piercing envolve muito mais coisas. Menos pessoas têm saco para piercing, é uma modificação que sai bem menos que tatuagem, mas tem isso de que vem gente de muitos lugares na tattoo, muita gente faz esse ofício. Acaba que estamos lidando no microcosmo com as mesmas coisas que a sociedade no macrocosmo, tudo que vemos de ruim também está rolando ali. Temos uma parcela muito grande de pessoas que não querem participar da comunidade, querem só fazer o trampo, tirar uma grana, essa *vibe*, sabe? Mas tem muita gente "reaça". Eu estava até ouvindo um podcast, sabe aquele Podmodificast?

GC: Sei.

Freak: Eu estava ouvindo aquele do PM tatuado e, velho [risos], por que estou ouvindo um PM falar da vida dele de tatuado? Que merda. Tem muita gente tatuada que se sente à vontade para puxar papo comigo na rua, daí eu olho e vejo que elas têm um santo, uns terços, umas paradas que eu fico [faz uma careta].

GC: Geralmente você atende mais homens ou mulheres?

Freak: Mais mulheres. E meu público no Instagram é de maioria de mulheres também, acho que chega a ser quase 60%.

GC: O piercing é mais consumido por mulheres do que por homens?

Freak: Acho que sim. Tem até umas coisinhas básicas que aprendemos sobre a espessura, porque muita gente não presta atenção a detalhes da joia, mas se a pessoa não fala muito já existe um padrão: para mina usamos 1.2mm de espessura e para os caras 1.6 (que é mais grossinho). Geralmente, as minas não tem tanto problema para pagar pelo serviço e pagar por algo que elas gostam, do tipo: "Não vou comprar essa joia porque ela é a mais barata, vou comprar essa com zircônio porque quero que tenha brilho". Os caras já tem outro tipo de valoração do corpo. Todo mundo tem a pressão da estética homogênea, supremacista, mas a ideia de prezar pelo corpo é mais difundida entre as mulheres, até por conta das questões de emagrecimento, blábláblá, todas as questões estéticas que já conhecemos. Toda essa vivência faz com que elas sejam boas clientes. Elas tendem a cuidar melhor da perfuração e comprar o que elas querem. Acho que o piercing vem sendo algo visto como mais feminino. Quando penso em piercing e grandes massas, no Brasil, penso muito em projeto auricular, que é o que está bombando, que mais procuram e querem fazer, e 80-90% das pessoas que vejo fazendo são mulheres.

GC: Como você se entende racialmente?

Freak: Eu me coloco como pessoa negra hoje em dia, já entrei demais no movimento negro para falar que sou preto e não tenho mais saco para brigar com "rentitaria". Venho nesse movimento de reconhecimento da minha identidade desde 2016, de participar do movimento, de colocar a cara a tapa, falar que sou negro e tive muita treta por questões raciais. Tipo, a minha outra ex era branca e eu a larguei por uma outra que era preta e não queria deixá-la preterida. Enfim, muita coisa aconteceu... Eu falo que sou pardo porque quem estuda sabe que pardos e pretos são negros, então falo que sou pardo porque é isso, o que você vai fazer? Vai dizer que eu sou branco? Não tem nem como, não tenho tonalidade de pele para isso. Me coloco

como pardo, mantenho meus ideais africanistas e de afrocentricidade dentro de mim e atuo dentro disso no dia a dia. Não é muito legal para mim ficar apontando o dedo na cara dos outros e ficar dizendo se é mais ou menos preto, se tem mais ou menos fala, quero agregar com os meus e fazer a gente crescer.

GC: As modificações dialogam com a questão racial?

Freak: Com certeza! Tem a questão tanto de classe, onde majoritariamente as pessoas negras também estão em classes mais baixas, e também nas escolhas das tatuagens. Pensando em generalização, tanto a escolha quanto a estética das tatuagens, das temáticas, o feitio, como ela assenta na pele negra, como ela pode parecer para o outro andando na rua. Eu fui complexado minha vida inteira por achar que eu não poderia ter certas cores de cabelo, não poderia ter tatuagens coloridas porque ficaria um lixo, várias coisas nesse sentido. Sem contar que tem muitos tatuadores racistas, que vão falar que não fazem tatuagem em pele preta. É legal que hoje as pessoas deixam isso cair por terra, se dizem que não fazem é por ser idiota e não por conta da sua pele ou ideia. Não necessariamente é sobre isso. Acho escroto, a gente ressignificou várias coisas no Ocidente, só pensar em escarificação, alargar, *big conch*, mil coisas... Tudo isso são apropriações de povos originários e a galera dentro da modificação ser super racista, super sem noção de usar dread [risos], por exemplo. São coisas que me deixam chateado... Não é nem que eu goste de história, mas no mínimo precisamos saber dessas coisas, querem entrar no ofício sem ter paixão. Acho que quando você é apaixonado por algo, você vai procurar saber de onde aquilo veio, você sabe que não saiu do seu cu, são milhões de histórias que vem antes de você.

Para mim conversa muito com esse lugar de retomar práticas ancestrais, principalmente a escarificação. As modificações são muito sobre isso para mim, sobre esse voltar a mim num momento meditativo com uma prática milenar. Até com a tattoo também, eu faço questão de fazer com pessoas que me sinto bem. Eu estou com uma tatuagem marcada com uma pessoa que eu não me dou muito bem. Marcada assim: estamos remarcando tem muitos anos porque estou segurando ali [risos]. Mas é legal, com esse tempo nós conseguimos nos resolver um pouco melhor, eu e essa pessoa, conseguimos conversar mais e nos darmos um pouco melhor.

Eu ficava muito grilado quando bem moleque sobre isso, ser negro e ser mulher, de como eu iria conseguir entrar nesse universo sendo assim, com esse tanto de branquelo nada ver e boys uó. Daí conheci alguns caras pretos que tinham piercing. Tive uma experiência ruim em que um piercer me beijou sem consentimento... Eu estava fazendo meu mamilo inclusive, foi bem palha. Eu estava com os peitos para fora – na recepção eu tinha falado da minha

namorada, algo assim – e daí ele “Uhhh... Você também fica com caras como eu?”, e eu meio “errr...”, com os peitos para fora sem saber o que fazer. Aí o bicho pegou e me beijou. “Ah desculpa, eu não costumo fazer esse tipo de coisa, mas é porque sua boca e blábláblá”. E me beijou de novo! E eu, tipo... Ele parou, fez a minha perfuração e eu fui embora. Acontece esse tipo de coisa... Sempre que lembro dessa história eu fico tão chocado que isso aconteceu. Graças a Deus isso não foi um trauma para mim porque eu era bem safado na época. “Tipo, eu teria ficado com você em outras circunstâncias” [risos]. Eu conheci mais pessoas pretas no piercing do que na tattoo ao longo da minha vida, sabia? O Esmeralda também é uma pessoa negra, apesar de ele não se intitular. Se eu parar para contar nos dedos, de dez tatuadores eu conheço, dois que são pretos; de dez piercers, sete são pretos. Não sei porque tem essa diferença, mas é algo que acontece.

GC: E na questão de clientes?

Freak: Majoritariamente pessoas brancas e mulheres. É... Tem muitas adolescentes, branquinhas, “classe média *vibes*”. Sempre tento oferecer perfuração de graça para os meus amigos pretos porque acho mais bonito no meu feed [do Instagram] [risos]. Ai... Já dei muito piercing de graça para os meus amigos pretos por querer um feed bonito, mas no geral as perfurações são mais em pessoas brancas.

GC: Sobre as modificações extremas, vira e mexe eu vejo ressurgir uma montagem ou meme em tom negativo que dá a entender que modificar o corpo com elas é “coisa de branco”. Você percebe que há uma questão racial envolvida nesse processo de modificação do corpo?

Freak: É foda... Quando você para pensar estruturalmente, generalizando, pessoas brancas têm mais dinheiro e dentro disso... Não sei se o meme é sobre essa coisa de inventar, de só branco para inventar essas coisas, porque aí é literalmente ignorância da pessoa de não ter visto uma foto de algum povo originário. Dentro desse local talvez seja sobre isso, porque pessoas brancas, por terem mais dinheiro, têm mais acesso a certas coisas, mas penso que é um meme sobre racismo, nem sobre racismo reverso, mas um racismo mesmo de falar que pessoas negras não podem ou não se interessam por esse tipo de modificação. O Diabão mesmo, por exemplo, antes de todas as modificações ele era uma pessoa parda. Eu reconheço isso das fotos dele, ele pode não se colocar dessa forma, mas ele era uma pessoa parda. Daí fico eu, aqui, na minha humildade de analista, pensando que esse reflexo da imagem dele seja sobre essa questão de negritude. Não que eu ache que ele tem algum problema, não acho que é sobre isso, mas não

consigo deixar de pensar que o lance de ele arrancar o nariz é porque ele tinha um nariz “batatudo”. Quando eu vou ver os comentários de fotos antigas dele, geral fala que ele fez bem de tirar o nariz, saca? Umas coisas assim... Que querendo ou não, são pequenos traços de racismo. Quando galera fala que ser muito modificado é coisa de branco é porque tem mais divulgação de pessoas brancas; só pensar o Suicide Girls com aquelas minas branquinhas, de dread, cheias de tattoo; e tem muitas pessoas negras que sentem acuadas de estarem nesse lugar se posicionando ou mesmo militando. Conheço poucas pessoas negras que são do mundo da *body mod* e que se sentem à vontade para colocar para jogo essa militância, sinto que ficam mais recuadas, sabe? Eu nunca vi esse meme, mas acho que é só sobre racismo. Se eu visse eu acharia engraçado porque se fosse pela tradição, não é só de branco, se for pelo financeiro e veiculação de imagem aí estamos falando do que é tido como exemplo, não a realidade dos fatos.

GC: Você acha que uma maior presença de pessoas brancas com modificações menos comuns pode ter a ver com preconceito? No sentido de que as modificações geram preconceito e violência e daí você, tendo um corpo que já sofre disso, vai lá e aumenta ainda mais essa vulnerabilidade.

Freak: Acho super isso. Até por conta de oportunidades mesmo, as pessoas negras pensam mais sobre quais lugares podem habitar. Tipo, é perder acessibilidade. Se eu já era seguido no supermercado antes de ser desse jeito, sendo desse jeito... Muito tatuado, a galera não dá descanso. Acho que olhando mais para um recorte dos Estados Unidos – porque consumimos muita coisa de lá que acaba reverberando aqui –, lá a cultura da negritude é ainda mais conservadora em alguns lugares. Existem outras demandas... Parando para pensar, eu conheci ano passado três moleques que tinham menos de vinte anos – vinte, vinte um – que eram pretos e todos tatuados, com cara tatuada, da quebrada, e porra, os enquadres que os bichos tomavam! Teve um que me contou histórias absurdas porque ele tem aquelas lágrimas tatuadas de homicídio e o bicho tomava uns enquadramentos muito sinistros. Tipo, ia ser ruim, mas foi bem pior por ele ser do jeito que é. Realmente, talvez tenha disso... Eu ainda conheço muitas pessoas que têm esses papos de que "não dá para fazer colorida porque sou preto", "não quero fazer tatuagem porque sou preto", "não vai aparecer".

Tipo, a galera tá agora entendendo mais sobre titânio, algumas pessoas chegam e me perguntam sobre, e agora estão entendendo mais sobre tatuagem [em pele negra]. Ainda é uma comunidade muito racista e muito machista. Eu sempre acho tão engraçado essa galera que vive sendo *freak* e que tem essa pegada na vida. Existem pessoas que são ruins, mas tem muitas que só não tem acesso à informação. Conheci uma mina, toda modificada, cabulosa, com *eyeball*, e

a bicha falando de um amigo trans dela no feminino, numa *vibe* de "Aí, agora ela quer ser menino". Dava para ver que ela não tinha um problema com isso, mas era mais sobre ela não ter contato ou mesmo interesse, afinal, informação a gente pode ter tendo interesse. Tem muitas pessoas que eu converso pessoalmente e ficam "pô, que massa" e ao menos tentam na minha frente. Acho que isso é muito importante. Pessoas que são muito cis, tão cis que não conhecem pessoas trans, que literalmente só convivem com pessoas cis, acho que às vezes essas pessoas não tem saco para pensar no que falam. Elas não pensam muito no que falam quando esse é o assunto. As pessoas cis não se dão ao trabalho de pensar e acabam achando incômoda a presença de pessoas trans porque demanda questões de respeito. Eu sou o tipo de pessoa que responde tudo e ensina as coisas, sabe? O básico: "ah, tu tem buceta?", "tu tem buceta ou tem pau?". E eu falo: "Não, eu tenho buceta e gosto muito dela, mas você não pergunta isso para as pessoas". Sabe? Aquilo de "qual era seu nome antes". Geralmente é isso. Tem também quem me conhecia antes de transicionar e pergunta por que eu só não coloquei meu nome no masculino. Nossa, esses são os meus favoritos. "Por que você não colocou seu nome no masculino? Geralmente pessoas trans fazem isso". E eu falo: "Que bom que você está me ensinando a ser trans, senão eu não saberia" [risos]. Até esqueci qual era a pergunta principal.

GC: Bom, acho que terminamos. Você quer comentar mais sobre algo?

Freak: Não, acho que falei tudo que queria falar!

Pergunta extra feitas por áudio após a entrevista:

GC: O que você entende por modificação corporal?

Freak: A celebração da autonomia corporal porque você tem a estética, tem um ritual – você está ritualisticamente querendo passar por aquilo – e a partir do momento que você consegue se modificar, você passa a assimilar mais a sua ideia de imagem ou marca no seu corpo.