



REA 

Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais

Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais
UFRJ | Vol. 2, N° 2 | junho/2022



ÍNDICE

EDITORIAL

04

(Andréa Nascimento, Cello Latini Pfeil, Wallace de Moraes)

CAPOEIRA, UMA EXPERIÊNCIA ANARQUISTA

07

(Renata Giovana de Almeida Martiello)

“SER BUENO ES SER FERROZ”: A VIOLÊNCIA ABERTA CONTRA A VIOLÊNCIA ESTRUTURAL NA PRÁTICA ANARQUISTA

25

(Ana Paula Graboski de Almeida)

REFLEXÕES SOBRE O PENSAMENTO DECOLONIAL ALINHADO AO PENSAMENTO INDÍGENA BRASILEIRO

36

(Mariana Lisboa Farias)

CONTRA O UNIVERSALISMO OCIDENTALIZADO: CAMINHOS PARA IMAGINARMOS OUTROS MUNDOS

44

(Kaio Alexandre de Sousa Braúna)

UMA ABORDAGEM DECOLONIAL SOBRE A PRÁTICA DE INSCRIÇÕES CORPORAIS NA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

58

(Bruno Latini Pfeil & Cello Latini Pfeil)



EDITORIAL

A colonialidade do poder continua a pleno vapor no Brasil. Cotidianamente recebemos notícias de assassinatos de indígenas, negros, mulheres e de corpos das comunidades LGBTQIAP+. Alguns desses atos covardes ganham as mídias, como os recentes assassinatos de Dom Phillips e Bruno Pereira, mas outros, não. Ocorre assim o que podemos chamar por necro-Historicídio, isto é, quando existem estatísticas de mortes silenciadas, etnocídios, genocídios, pobrecídios e negrocídios, LGBTQIAP+cídios que acontecem sem que sequer sejam veiculados pelos noticiários. Até quando? Nossa revista busca se opor a esses atos inermes realizados ou pelo Estado ou com a sua anuência.

É com enorme prazer, apesar de todas as notícias ruins, que publicamos o nosso segundo número da READ (Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais) que deve privilegiar a construção de um saber defensor da vida, da ajuda mútua e do amor. Convidamos as nossas comunidades a lerem nossos artigos que tem temas como capoeira, teoria anarquista, violência aberta e estrutural, críticas ao universalismo, pensamento decolonial e cosmovisões indígenas. As pesquisas estão dispostas da seguinte maneira.

Iniciamos a presente edição com o artigo “Capoeira, uma experiência anarquista”, de Renata Giovana de Almeida Martielo. Com esse artigo, a autora faz “um convite para pensarmos sobre as possíveis e necessárias interfaces da capoeira com a construção de uma sociedade igualitária, livre e justa, através de um projeto que enfrente as colonialidades do saber e do ser”. Integrando vivências de corpos negros, LGBTQs, e excluídos no cenário político brasileiro, Martielo trata da capoeira como uma forma de expressão da resistência. Seus principais referenciais teóricos são Wallace de Moraes, Abdias Nascimento, Bernardino Costa, entre outros.

Seguimos para “‘Ser Bueno Es Ser Feroz’: a violência aberta contra a violência estrutural na prática anarquista”, de Ana Paula Graboski de Almeida. Em seu texto, Almeida possui como objetivo central compreender a oposição entre violência aberta e estrutural, a partir da análise do discurso de anarquistas propagandistas pelo ato e integrando-a a uma pesquisa bibliográfica sobre o conceito de violência e seu monopólio estatal. Dentre seus referenciais teóricos, temos Nildo Avelino, Kom’boa Ervin, Kropotkin, Rafael Barret, e Félix García Moriyón.

O artigo de Kaio Braúna intitulado “Contra o universalismo ocidentalizado – Caminhos para imaginarmos outros mundos”, se propõe a elucidar alternativas imaginativas os quais não são possíveis dentro de uma lógica epistemológica fíncada nas bases universalistas da tradição filosófica ocidentalizada. O autor propõe, por meio de discussões variadas – partindo desde Descartes até Aimé Césaire –, rastrear brechas pelas quais se poderia estabelecer um programa de revolução decolonial e libertária. Dentre suas referências, há Marta Fernandez, Ramón Grosfoguel e Jota Mombaça.

Em seguida, apresentamos “Reflexões sobre o pensamento decolonial alinhado ao pensamento indígena brasileiro” de Mariana Lisboa Farias. A autora procura analisar, por uma ótica decolonial e anarquista, as relações entre a Estadolatria e a ciência ocidental moderna, trazendo como referências principais as obras de Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Wallace de Moraes. Seus objetivos incluem a defesa do protagonismo das cosmovisões indígenas.

Nosso último artigo, de autoria de Bruno Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil, é intitulado “Uma abordagem decolonial sobre a prática de inscrições corporais na modernidade/colonialidade”. Com referencial teórico majoritariamente decolonial e, em certos

momentos, anarquistas, os autores procuram demonstrar como a prática de inscrições corporais – desde modificações corporais, como tatuagens e perfurações, até automutilações – foi apropriada por instituições diversas na modernidade – tais como a Igreja – e patologizada pela medicina ocidental.

Agradecemos a todos que tornaram esse número possível, autores, pareceristas, editores. Seguimos na construção coletiva por um saber decolonial e anarquista!

Desejamos a todes uma ótima leitura!

Saudações libertárias e decoloniais!

Andréa Nascimento,

Cello Latini Pfeil

Wallace de Moraes

CAPOEIRA, UMA EXPERIÊNCIA ANARQUISTA

Renata Giovana de Almeida Martiello¹

Mestranda em FILOSOFIA do PPGF / UFRJ. Mestra de capoeira formada pelo mestre Peixinho do Grupo Senzala - RJ.

RESUMO

Este artigo é um convite para pensarmos sobre as possíveis e necessárias interfaces da capoeira com a construção de uma sociedade igualitária, livre e justa, através de um projeto que enfrente as colonialidades do saber e do ser. Valorizaremos ações que privilegiem e favoreçam os saberes que se constroem nas experiências vividas, a partir da prática da capoeira e de corpos de seres africanos na diáspora brasileira, LGBTs, dos corpos dos excluídos. Consideraremos esses como pensadores/as que estão fora das instituições acadêmicas produzindo saberes a partir de seus corpos em movimento. Assim, as lutas por existência das populações em situação de moradores de rua e da comunidade LGBTs serão tratadas como processos de produção de conhecimento contra hegemônicos, de autodeterminação e de produção de reexistência. A expressão desses corpos vivos e invisibilizados no dia a dia da cidade será nossa base de interpretação.

Palavras-chave: anarquismo; capoeira; decolonialidade; LGBTs; ação direta.

ABSTRACT

This article is an invitation to think about the possible and necessary interfaces between capoeira and the construction of an egalitarian, free and fair society, through a project that faces the colonialities of knowledge and being. We will value actions that favor and favor the knowledge that is built on lived experiences, from the practice of capoeira and the bodies of African beings in the Brazilian diaspora, LGBTs, from the bodies of the excluded. We will consider these as thinkers who are outside academic institutions producing knowledge from their moving bodies. Thus, the struggles for the existence of populations living on the streets and of the LGBT community will be treated as processes of knowledge production against hegemonic, self-determination and production of re-existence. The expression of these living and invisible bodies in the city's daily life will be our basis for interpretation.

Keywords: anarchism; capoeira; decoloniality; LGBTs; direct action.

¹Licenciada em EDUCAÇÃO FÍSICA pela Universidade Federal do Rio de Janeiro no ano de 1998, bacharel em CIÊNCIAS SOCIAIS pela Universidade Federal do Rio de Janeiro no ano de 2008, especialista em HISTÓRIA DA ÁFRICA E DO NEGRO NO BRASIL pela Universidade Cândido Mendes no ano de 2010. Mestranda em FILOSOFIA do PPGF / UFRJ. Mestra de capoeira formada pelo mestre Peixinho do Grupo Senzala - RJ. Interesses de pesquisa em capoeira na diáspora africana, capoeira enquanto filosofia popular brasileira, perspectivas da decolonialidade e políticas públicas.

INTRODUÇÃO

Este artigo é um convite para pensarmos sobre as possíveis e necessárias interfaces da capoeira com a construção de uma sociedade igualitária, livre e justa, através de um projeto que enfrente as colonialidades do saber e do ser. Aqui entendemos colonialidade “como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020: 35) e que segue apagando existências africanas em diáspora brasileira² e destoantes do que a sociedade moderna ocidental entende por normalidade. Valorizaremos ações que privilegiem e favoreçam os saberes que se constroem nas experiências vividas, a partir da prática da capoeira e de corpos seres africanos na diáspora brasileira, LGBTs, dos corpos dos excluídos. Consideraremos esses/as como pensadores/as que estão fora das instituições acadêmicas produzindo saberes a partir de seus corpos em movimento confrontando a ideia estabelecida pelas colonialidades que determinam que o “racismo também será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não o podem” (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020: 11).

Concordamos que a atitude decolonial precisa ser coletiva para que esses excluídos do banquete da modernidade iniciada em 1492 possam assumir o papel de pensadores e produtores de saberes plurais na busca da construção de um outro mundo onde outros mundos também sejam possíveis. Assim, as lutas por existência das populações em situação de moradores de rua e da comunidade LGBTs serão tratadas como processos de produção de conhecimento contra hegemônicos, de autodeterminação e de produção de reexistência.

Nossa proposição de análise se sustentará com os argumentos de Abdias do Nascimento, bem como com trabalhos de Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Joaze Bernardino-Costa, Frantz Fanon, Azoilda Loretto da Trindade, entre outros autores que aos poucos vão dando sustentação argumentativa para essa empreitada acadêmica.

Com Nascimento (2019) encontramos caminhos que propõem a construção de um outro estado nacional, o estado nacional Quilombista. Abdias desenvolveu sua proposta de

² A partir de estudos realizados junto ao site AJEUM Filosófico <https://ajeumfilosofico.com.br/> venho tentando substituir a palavra negro e preto por seres africanos em diáspora brasileira. Para saber mais sugiro acessarem o link do site.

organização social do estado a partir de uma leitura afrocentrada dos quilombos brasileiros, mostrando que eram ações de autogoverno fundamentadas em valores afro-referenciados. Seus argumentos nos permitiram visualizar uma imagem da condição social do afro-brasileiro e das dinâmicas em que se deu o processo de segregação vividos pela população africana na diáspora brasileira. Cabe ressaltar que tomar os quilombos brasileiros como exemplo nos leva por caminhos que valorizam a auto-instituição da sociedade,

os quilombos criaram formas de organização social que não marcavam semelhanças com as do dominador, caracterizada, por exemplo, com aspectos antiescravistas para o passado e anticapitalistas para o presente, portanto, definitivamente auto-instituinte, podendo ser chamada por revolução social, constituída a partir de uma ação direta. (Theodoro, Moraes e Gomes, 2016: 4)

Além disso, através da proposta e dos objetivos do quilombismo como recurso capaz de contribuir à reorganização social e política do país, baseado em uma sociedade livre, justa, igualitária e soberana, afirmamos que a capoeira tem ricas possibilidades de composição com esse projeto contra hegemônico.

Entender que a ordem estabelecida na colonialidade/modernidade nos coloca um estado de ausência de humanidade, como regra, para muitas pessoas, inclusive a comunidade LGBTQs, e isso nos leva a afirmar a desordem então como meta.

A ordem sob o manto normalmente de segurança e da paz busca verdadeiramente garantir o usufruto de enormes riquezas por alguns em meio a grandes necessidades e de escravidão de muitos. Simultaneamente, no mesmo diapasão, tudo que vai de encontro a ele é repellido e encaixado no conceito de desordem. Ademais, a ordem apresenta hierarquias sociais e a exploração de uns sobre outros como naturais. A ordem é a criminalização da luta e da ação direta, dos quilombos, por exemplo, em todo lugar e em qualquer tempo. A desordem -- bem como o anarquismo -- significou o extremo oposto: o incentivo de toda a luta, toda ação direta, toda revolta, contra esta ordem ignóbil. (Theodoro, Moraes e Gomes, 2016: 8)

Com Trindade (2013) foi possível perceber a inegável presença dos valores civilizatórios afro-brasileiros na gênese da capoeira, e nos ofereceu base para compreender como valores socio afetivos atravessam e são estruturantes das relações estabelecidas por esses excluídos entre si e com a sociedade moderno/colonial.

Os conceitos de decolonialidade, sociedade moderno/colonialista e giro colonial desenvolvidos por Costa, Torres e Grosfoguel (2020) ampliaram ainda mais a compreensão histórico filosófica que levou a existência dessas populações de renegados do capitalismo moderno e da invisibilização desses corpos. Ressaltamos que este artigo coaduna com o

entendimento de que o colonialismo e modernidade são dois fenômenos que iniciam juntos com a “descoberta” das américas e não como algo que acontece em conjunto com outros períodos históricos, e “afirmar que a modernidade por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da “descoberta”, tornou-se colonial desde seu nascedouro.” (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020:32)

Nos escritos de Fanon (1968), por mais que este não tenha tratado de questões de gênero, e que pese seu lugar de enunciação teórica, encontramos argumentos que nos permitiram compreender os mecanismos que mantêm essas populações marginais quintessenciadas no mal, controladas pelos agentes de segurança do estado.

A luta pela terra é luta por moradia e o pão ainda é a busca diária de sobrevivência. O estado cinestésico de alerta dos colonizados para Fanon ainda se perpetua nessa gente em situação de moradores das ruas e praças e na população LGBTs, pois a qualquer momento atos de violência os pode atingir, seja por motivo fútil ou pela incontrolável expressão de ódio dos sujeitos-cidadãos modernos.

Essa população recebendo diariamente a caridade do alimento que vem pelas mãos de bem intencionados projetos sociais, se mantém como corpos dóceis e, por mais que vivam em estado de alerta corporal, não vivem a prontidão para a guerra como sugere Fanon (1968). Sua prontidão está na garantia do pão nosso de cada dia e assim, não respondem ao questionamento feito sobre “como passamos da atmosfera de violência para violência em ação?” (Fanon, 1968: 54) contra o estado moderno capitalista, mas o fato é que são abandonados à própria sorte, ou azar, e tem necessidades básicas para sobrevivência, se tem fome, alguém precisa os ajudar a saciar essa fome, quem os dá de comer? Mesmo sem essa prontidão para guerra contra o estado que os oprime, essas populações de excluídos e invisíveis sociais podem ser consideradas os condenados da terra na modernidade. Aqui percebemos que a capoeira oferece estrutura socioafetiva e chancela a presença desses invisibilizados sociais em espaços onde antes lhes seriam negados ou eles seriam rechaçados.

CORPOS EXCLUÍDOS SÃO CORPOS POLÍTICOS

No território da cidade do Rio de Janeiro, esses invisíveis não têm espaço na conta da distribuição dos bens comuns do capital, são considerados desviantes da normalidade esperada

pela lógica hegemônica do capitalismo moderno. Nesse artigo apresentaremos argumentos que revelam que as pessoas em situação de moradores de rua, e pessoas em processo de transgeneralidade, são corpos políticos que não fazem parte dos processos sociais de produção e aquisição de bens, mas que mesmo assim, produzem saberes e possuem talentos diversos.

Compreendendo o pressuposto que “o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade” (Costa e Grosfoguel, 2016: 17), e que “raça e racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação do capital em escala mundial” (Wallrstein, 1990 apud, Costa e Grosfoguel, 2016: 17) o papel dessa população que sobra do controle do trabalho exercido pelo estado está muito além de ser um exército de reserva. São pessoas vistas como degeneradas, *borderline*, que se situam abaixo da escala de humanidade, no nível daqueles que foram os escravizados e dos povos originários do séc. XVI, entravam na lógica da guerra instituída abaixo da linha do equador que pressupunha a salvação desses seres primitivos, selvagens e sem civilidade. A população acima referida ninguém quer saber da existência e o poder público só atua a partir de demandas de desordem, limpeza urbana e social. Não há nenhuma obrigação moral que vise desenvolver essa população renegada. Esses só existem nas fronteiras da sociedade, mas são sujeitos de direitos na teoria à revelia da vontade do estado, e são produtores de saberes. Seus corpos e suas existências são saberes explícitos caminhando pela cidade, produzindo sua sustentabilidade através da ajuda mútua, de redes criativas de proteção e geração de renda cooperativa. São corpos intensos e verdadeiros, mas que a sociedade os nega, não os alcança, nem os vê.

Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente estes espaços onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento. (Costa e Grosfoguel, 2016: 19)

Vamos então encarar as questões para além da capoeira enquanto expressão cultural de matriz africana e indígena na luta pela autodeterminação do povo preto na diáspora brasileira. Daremos enfrentamento aos diálogos necessários com aspectos de gênero, raça e classe, e também com a localização da capoeira enquanto prática decolonial /anarquista que une, para essas pessoas, o lugar epistêmico com o lugar social e assim contribui ética e politicamente para construção de um pensamento contra-hegemônico a partir desses corpos em movimento.

E compreender o trabalho da capoeira com essa população como ação direta libertária de ressignificação de subjetividades, resistência cultural, ética, estética e de possibilidades de aproximação com a agência quilombista. Assim sendo, passo as questões que vamos enfrentar: Quais ações de mestres/as de capoeira na cidade do Rio de Janeiro estão conectadas com as agências das pessoas LGBTs marginalizadas pela sociedade capitalista/ocidental e com os territórios marginalizados?

Iniciaremos apresentando trabalhos que acontecem a partir da capoeira e que representam possibilidades de ressignificação das existências para essas referidas categorias de “sub-cidadãos”. Ações que conectam a prática e o ensino da capoeira às populações de excluídos de humanidade e os conectam com os moradores da cidade que cumprem seus papéis de sujeitos - cidadãos. Com a apresentação dessas ações da capoeira faremos uma análise do impacto que causam e da capacidade de enraizamento nas lutas políticas de existência e reexistência dessas populações marginalizadas. A expressão desses corpos vivos e invisibilizados no dia a dia da cidade será nossa base de interpretação.

NA VOLTA QUE O MUNDO DEU, NA VOLTA QUE O MUNDO DÁ

Como mestra de capoeira sempre fiz uso do movimento de volta do mundo nas rodas de capoeira. Esse movimento consiste em dar uma ou mais voltas caminhando por dentro da roda, seguida ou não pelo outro capoeira que estiver no jogo. É aceitável e esperado que os capoeiras façam esse movimento por vários motivos, mas o que gostaria de ressaltar aqui é que a capoeira de fato deu a volta do mundo, temos a presença da prática e do ensino da capoeira em quase todos os países do globo terrestre. Chamo esse movimento de “volta grande do mundo” e poderemos falar dele em outro momento, pois percebo que estamos a todo tempo dando também pequenas voltas do mundo com a capoeira. É dessas pequenas voltas que queremos falar. Imaginemos uma intenção ancestral na gênese da Capoeira que a fizesse programada para servir de apoio aos corpos excluídos em busca de autodeterminação, em qualquer tempo e lugar. Mesmo se os capoeiras se deixassem cooptar para realização de alguns projetos hegemônicos de sociedade, a Capoeira sempre daria uma pequena volta do mundo e retomaria seu caminho contra-hegemônico, como um giro decolonial.

Não há nada mais terrível para os sujeitos-cidadãos modernos do que a possibilidade desse giro. A imaginação deles é preenchida com imagens de vingança, e as reivindicações mais básicas de justiça são vistas como evidência de discriminação reversa. (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020:34)

A capoeira agindo na epiderme, no coração, no afeto, apoiada nos valores civilizatórios afro-brasileiros é revolucionária. Nosso corpo tem memórias ancestrais que reagem muito antes da mente conseguir decifrar o estímulo. O som do berimbau e dos atabaques dialoga com algo que antecede a percepção cognitiva. Antes que o pensamento possa produzir informações sobre que som é esse, o corpo já reagiu, é o arrepio poético da pele dizendo que o futuro é ancestral (Ribeiro, 2020), percebendo a afetividade presente. Fanon (1968) nos sinaliza para esses segredos que existem nas expressões corporais, e na riqueza que é o movimento dentro da roda, por mais que se referisse aos esvaziamentos da violência acumulada no colonizado, apresenta a força do corpo em movimento, parece até que conhecia a capoeira.

Em outro plano veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças mais ou menos extáticas. Por isso é que um estudo do mundo colonial deve obrigatoriamente aplicar-se à compreensão do fenômeno da dança e da possessão. A relaxação do colonizado consiste precisamente nessa orgia muscular, no curso da qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas. O círculo da dança é um círculo permissivo. Protege e autoriza. Em horas fixas, em datas fixas, homens e mulheres reúnem-se num determinado local e, sob o olhar grave da tribo, entregam-se a um pantomima de aparência desordenada mas na realidade bastante sistematizada em que, pelos variados meios - negativas feitas com a cabeça, curvatura da coluna vertebral, recuo apressado de todo o corpo - expõe-se desde logo o esforço grandioso de uma coletividade para se exorcizar, para se libertar, para se exprimir. Tudo é permitido... dentro do círculo. (Fanon, 1968: 43)

MAIS DESORDEM POR FAVOR!

Vamos aos trabalhos de capoeira dentro do município do Rio de Janeiro que existem a partir de ajuda mútua, ação direta como prática libertária, autogestão e fundamentam-se nos princípios coletivos de organização quilombista.

Vamos entrar nessa roda!

Instituto Brasileiro De Capoeira Educação – IBCE

No ano de 2015 a capoeira tem notícia de um instituto que se formava a partir da experiência de mais de 20 anos de Mestre Ferradura no ensino da capoeira para crianças, jovens e adultos na cidade do Rio de Janeiro. A proposta do IBCE, segundo seu site oficial, era ser “uma preparadora e certificadora, com qualidade, democrática e gratuita, voltada a profissionais que trabalham ou desejam trabalhar com capoeira-educação” (IBCE, 2022c).

Dialogaremos com o projeto Capoeira Nem que surge em parceria com a Casa Nem e o projeto Capoeira de Rua, ambos idealizados e desenvolvidos organicamente pelo IBCE no município do Rio de Janeiro.

A casa NEM é uma casa para mulheres transgênero, mas também recebe homens trans e homens gays, totalmente autogerida e faz parte de uma rede nacional de ajuda mútua que se organizou em 2016 para oferecer um cursinho de pré-vestibular para a comunidade LGBTs, depois passou a ser um espaço para acolher transexuais, travestis e transgênero em situação de vulnerabilidade social. Fundada e coordenada por Indianara Alves Siqueira que é uma ativista transgênero brasileira e presidente do grupo Transrevolução. As histórias das moradoras da casa passam sempre por trajetórias de dor e apagamento de suas humanidades no processo de descoberta de suas identificações de gênero, apagamentos esses muitas vezes provocados pela própria família que os expulsa de casa. Símbolo de luta e acolhimento, a casa é o espaço que essa população tem para chamar de lar e se conectar com valores civilizatórios que são negados a todo tempo pela sociedade. A casa já passou por vários endereços, sofreu ações de despejo e reintegração de posse de imóveis ocupados e agora está no bairro do Flamengo, na zona sul carioca, em um imóvel cedido pela prefeitura para ser ocupado por um período de cinco anos. Antes da pandemia do covid-19 a casa se mantinha através da organização e realização de festas, debates, shows e oficinas de empoderamento e formação do público LGBTs. Totalmente gerida por ativistas trans, o espaço ampliou o leque de formação com aulas de corte/costura, fotografia, história da arte, libras (língua brasileira de sinais), yoga e, desde 2020, conta com aulas de capoeira do projeto Capoeira Nem. A casa é na realidade uma casa de passagem, o projeto pretende que o acolhimento dure até as pessoas conseguirem estruturar suas vidas e saiam da casa para dar lugar a outres. Daí a importância de oferecer cursos diversos de formação para as moradoras, visto que o mercado de trabalho segue a lógica racista, sexista, homossexista negando oportunidades a essa população. Através de uma rede de ajuda mútua, surgem oportunidades e abrem-se novas perspectivas de refazimento de humanidade para as moradoras da casa. Uma parceria importante nesse sentido se deu com a cozinha Gastromotiva³,

³Utilizamos o alimento como ferramenta de transformação social através da educação, inclusão e combate ao desperdício. Trabalhamos para gerar impacto social positivo no Brasil, México e El Salvador; e apoiamos projetos de gastronomia social em todo o mundo através do Movimento da Gastronomia Social.

que é uma ONG de cozinhas solidárias internacionalmente conhecida, com sede no bairro da Lapa, centro boêmio da cidade do Rio de Janeiro, onde funciona a preparação de alimentos em um espaço totalmente equipado e que produz alimentação vegana de excelente qualidade para bares e restaurantes do Rio de Janeiro. Essa parceria tem permitido as moradoras da casa conquistarem certa autonomia econômica e participarem de outras redes de solidariedade.

Inicialmente, a população transgênero começou a frequentar as aulas de uma ação mais antiga do IBCE que é o projeto Capoeira de Rua, mas sofreram preconceitos por parte dos alunos do Capoeira de Rua o que exigiu a separação dos dois trabalhos. Essas discriminações no interior dos grupos de excluídos sociais mostra a forma como se estruturam marcadores socialmente gerados pelo modernismo/colonialismo, pessoas em situação de moradores de rua podem estar identificadas com os valores normativos que justificam a própria ordem moderno/colonialista que os invisibiliza e os suprime a existência plena. A obra de Fanon (1968) é surpreendentemente atual nesse contexto quando nos mostra que “os valores morais da sociedade capitalista são passados de pai para filho” (Fanon, 1968: 28). Notadamente, ambas as populações citadas sofrem com o racismo que estrutura a sociedade moderno/colonialista, mas a condição dessa situação de preconceito e rejeição internos está na ordem do que Costa e Grosfoguel (2016) sugeriram com a distinção do lugar epistêmico e do lugar social. “o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno.” (Costa e Grosfoguel, 2016: 19). E afirmamos que o preconceito se estende para além dos marcadores de cor da pele a toda e qualquer pessoa em situação de destoante do modelo de sujeito - cidadão instituído na modernidade/colonialidade.

Na excepcionalidade do período que vivemos devido a pandemia de Covid-19, vimos que a atuação da prefeitura do Rio de Janeiro para essas populações foi tensionada pela visibilidade internacional da pandemia que forçou a tomada de atitude da prefeitura do Rio a apresentar soluções de proteção às pessoas em maior vulnerabilidade social. Por meio da

(GASTROMOTIVA. **Gastromotiva**, c2022. #SOMOSGASTROMOTIVA. Disponível em: <<https://gastromotiva.org/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2021).

Secretaria Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos (SMASDH), em conjunto com a Coordenadoria Especial da Diversidade Sexual (CEDS-Rio), foram inaugurados alguns Centros Provisórios de Acolhimento,⁴ um deles, o CPA IV, exclusivo para a população LGBT+, exatamente por estarem sofrendo preconceitos nos CPAs mistos. Nas interfaces com a capoeira, esse CPA IV oferecia uma kombi para levar as jovens, adultos e idosos transgênero para o Aterro do Flamengo/RJ local das aulas do Capoeira Nem, mas a parceria durou apenas três ou quatro meses até ser suspensa sem que nenhuma justificativa tivesse sido apresentada pela prefeitura. Os limites de atuação dessas ações institucionais se dão pela falta de diálogo com as populações que pretendem atuar, pois de acordo com depoimentos dos alunos do Capoeira de Rua e da Casa Nem, não houve nenhum tipo de consulta às demandas dessas populações por parte do governo a fim de oferecer um serviço mais qualificado. Segundo a própria população citada, existe o lugar para dormir e nada mais, não tem nenhuma possibilidade de formação, as pessoas ficam ociosas o dia todo. A atitude protetiva da prefeitura não tem nenhuma intenção de ser emancipatória, mas sim de manter apagado o holofote sobre o debate das políticas públicas e de direitos humanos para os considerados seres inferiores e manterem esses corpos dóceis e agradecidos.

O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, super-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas e seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano). (Costa, Torres e Grosfoguel, 2020:59)

Percebemos nessa rede de projetos organizados pelo IBCE uma rede de afeto. Nas aulas de capoeira essas populações invisibilizadas passam a fazer contato, falar, ouvir e serem ouvidos. Ouvir as falas desses que não estão no centro é partir de uma outra centralidade, é aceitar a desordem como regra para enfrentamento da ordenada fala universal/ocidental. Todas essas falas carregam formas de contar outras possibilidades de existir que precisam ser ouvidas.

4 Os CPAs foram abertos com o objetivo de ampliar a capacidade da rede de acolhimento da Prefeitura para aumentar a proteção à população em situação de rua, evitando o contágio pela Covid-19. (PREFEITURA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. **Rio prefeitura**, 07 de agosto de 2020. Prefeitura inaugura mais um abrigo para população em situação de rua. Disponível em: <<https://prefeitura.rio/assistencia-social-direitos-humanos/prefeitura-inaugura-mais-um-abrigo-para-populacao-em-situacao-de-rua/>>. Acesso em: 20 de agosto de 2020.

Além disso, a humanidade que vem embutida nos diálogos dos corpos durante os treinos e jogos de capoeira transborda para os jogadores e ressignifica suas subjetividades, organiza suas mentes e vontades. Ouvi relatos de alunos do Capoeira de Rua que começaram a trabalhar, puderam alugar um apartamento para morar, firmaram laços afetivos como o casamento, alguns casaram com mulheres trans da Casa Nem e seguem a vida com intencionalidades, sonhos e desejos a serem realizados. Um caso virou notícia de jornal, pois tratava-se de um doceiro conhecido de Pelotas - RS que veio para o RJ trabalhar, mas acabou sem emprego e morando nas ruas. Frequentador das aulas e rodas do Capoeira de rua quando de uma reportagem para a TV local, foi reconhecido por colegas do sul o que deu início a uma rede de ajuda mútua para que ele recuperasse a dignidade e humanidade suspensas. Hoje mora em um apartamento alugado na Rocinha, está trabalhando, montou uma empresa a “Bondicomê”⁵ e segue fabricando doces e vendendo como ambulante nas praias da zona sul da cidade do Rio de Janeiro.

Especificamente o projeto Capoeira de rua aconteceu a partir do Projeto Voar⁶, que consiste, a grosso modo, em uma rede de apoio mútuo a pessoas residentes nas ruas do município do Rio de Janeiro, oferecendo café da manhã nas ruas e praças do Aterro do Flamengo. Com uma articulação orgânica sem centralização burocrática, essa onda protetiva passa a contar com apoio do Instituto Lar⁷ que orienta a população em situação de moradores de rua na retirada de documentos como forma de aquisição de cidadania.

De forma totalmente autogerida e libertária, o Capoeira de Rua passa a fazer parte do dia a dia dos moradores de rua que são atendidos com aulas de capoeira em três locais cariocas – Laranjeiras, Aterro do Flamengo e Praça Paris. Homens, mulheres e crianças invisibilizados pelo poder público, esquecidos, sem políticas públicas que dessem conta de suas existências, passam a ter aulas de capoeira semanalmente.

5JORNAL O GLOBO. Confeiteiro que viveu dois anos nas ruas faz sucesso com doces que vende nas praias do Rio. Youtube, 17 de novembro de 2020. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=8hBq0jyp0oI>>. Acesso em: 21 de agosto de 2021.

6Grupo voluntário que desde 2005 prepara e serve café da manhã às pessoas em situação de moradores de rua e difunde atividades de desenvolvimento humano. Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/projetovoarcafedamanha/>>. Acesso em 23 de agosto de 2021)

7Instituto LAR - Levante, Ande e Recomece resgata a dignidade de pessoas em situação de rua e dá assistência para que elas recuperem sua independência e se reintegrem à sociedade. Disponível em: <<https://www.institutolar.org.br/>>. Acesso em 22 de agosto de 2021)

A volta dos entendimentos entre os projetos Capoeira de Rua e Capoeira Nem se deu a partir de outro projeto do IBCE, o Roda com Rango, que é na verdade um desdobramento que surgiu a partir do Capoeira de Rua. Com aulas de capoeira na Praça Nelson Mandela no Bairro de Botafogo/RJ, o que começou como um compartilhamento de frutas entre os presentes ao final dos treinos de sexta-feira, passou a ter o apoio do projeto Fome de Viver⁸, que é uma ação de doação de quentinhas para o RJ e do projeto Gastromotiva (citado anteriormente) que conta com mulheres transgênero da Casa Nem como ajudantes de cozinha.

Muito além de um trabalho assistencialista, a roda com rango é uma ação que tem continuidade e permanência pois, além de receber a população em situação de moradores de rua para treinar capoeira e para comer, estimula o auto afeto e conecta essa população marginalizada com a possibilidade de participação nos processos sociais visíveis que dão noção de existência e humanidade a esses sujeitos. Nada é gerenciado pelo IBCE, as iniciativas acontecem a partir das relações de afeto que se estabelecem pela prática da capoeira. Autogestão, ação direta e apoio mútuo trouxeram esses invisibilizados para a centralidade de suas existências e para possibilidade de reconstrução de subjetividades.

CONCLUSÃO

A conexão a partir de valores civilizatórios afro-brasileiros – musicalidade, afetividade, cooperatividade, energia vital, circularidade, religiosidade – com a capoeira oferece outros patamares epistemológicos para pensarmos a vida e as relações entre as pessoas. Cosmologias africanas sustentam as práticas da capoeira e notadamente confrontam os valores universais impostos pelo colonialismo cultural europeu. Azoilda Loretto da Trindade (2013) quando conceituou os valores civilizatórios afro-brasileiros enfrentava as dificuldades que os projetos pedagógicos de redes públicas tinham para lidar com a presença de corpos negros nas suas salas de aula. Trazer para centralidade do debate valores que estruturam as epistemologias africanas foi fundamental para pensarmos fora da caixinha e colocar *mithos e logos* de mãos dadas e assim, enfrentar a hipervalorização moderna da razão como única forma possível para

⁸Grupo de moradores dos bairros das Laranjeiras, Flamengo, Catete e Glória, diante da pandemia do Covid-19 e crescente aumento da população de rua da região, decidiu preparar e distribuir refeições a quem não tem o que comer. Disponível em: < <https://pt-br.facebook.com/groups/962230534237815/> >. Acesso em 23 de agosto de 2021.

pensar o status de humanidade de uma sociedade. O enfrentamento à universalização do saber que os valores civilizatórios afro-brasileiros promoveram estão presentes nas ações da capoeira nesses projetos.

As ações sociais que envolvem as mulheres trans da Casa Nem e o grupo de alunos do projeto Capoeira de Rua, precisam ser analisadas uma a uma para separarmos o que se trata de assistencialismo e o que se trata de ação direta e ajuda mútua, pois nesse artigo objetivamos encontrar as conexões da prática da capoeira com uma proposta libertária de ação e de aproximação com a agência quilombista.

Partindo do entendimento de que o conceito de ação direta deve ser entendido “quando os homens através de suas próprias mãos, sem representantes, realizam as ações que resultarão na sua liberdade” (Theodoro, Moraes, Gomes, 2016: 9), só poderemos fazer a leitura desses movimentos da capoeira como ação direta a partir do entendimento de que a capoeira está se organizando de forma orgânica e independente de qualquer intervenção dos governos municipal e/ou estadual. Sendo oferecida nas ruas e praças públicas se apresenta aberta a todo e qualquer ser humano interessado em participar. A presença dos corpos LGBTQs e da população em situação de moradores de rua se dá pela confiança, segurança e respeito que essa população encontra na capoeira que está sendo oferecida, bem como, pelas conexões que geram possibilidades de superação das dificuldades econômicas impostas a essas pessoas pela ordem estabelecida pelos governos. Coadunando com os ideais quilombistas, podemos nos referir a essas organizações promovidas pela prática da capoeira nos projetos Capoeira de Rua, Capoeira Nem e Roda com Rango, como pequenas organizações auto-instituídas e mais uma vez com as pequenas voltas do mundo da capoeira.

Em suma, inúmeros quilombos (e suas várias formatações societárias) através da ação direta construíram espaços, territórios e sentidos étnicos que não marcava semelhança com o do dominador: aspectos antiescravistas, anti-estatais e anticapitalistas, portanto, claramente auto-instituente, podendo ser chamado por revolução social, constituída a partir da ação direta de seus membros. (Theodoro, Moraes, Gomes, 2016: 10)

Se partirmos da premissa que a luta por liberdade passa pela elevação do status de humanidade dos sujeitos, o que vem sendo promovido pelas ações da capoeira é uma revolução de afeto que os permite acreditar em seus sonhos e buscarem caminhos para realizá-los. Nesse ponto é preciso retornar a relevância dos valores civilizatórios afro-brasileiros que promovem

conexões de afeto emancipatórios. Não podemos cair na falácia de pensar nessas pessoas sem afeto, cooperação, coletividade, sem expressões de humanidade.

O contato com a sociedade na condição de ser humanizado é realmente revolucionário para a população LGBTQs e para pessoas em situação de moradores da rua, nesse sentido a afetividade nos pareceu uma forma relevante de elevar a auto imagem, a auto confiança e abrir possibilidades de reontologizar essas pessoas. O movimento cooperativo para emancipação dessas populações, seja pela motivação que for, ampliou e aproximou os sonhos individuais de cada um com uma agência coletiva permitindo maiores possibilidades de organização política e formando redes de proteção desses excluídos sociais. Também deflagra o fato de que os projetos institucionais para a população LGBTQs e de rua não passam da superficialidade, não dialoga com as reais necessidades dessas pessoas. Não há vontade política de transformar essas existências, e os aparelhos institucionais de proteção e acolhimento são máquinas de produzir burocracias sem fim e não desenvolvem políticas de enfrentamento da desigualdade social.

O espaço está aberto para ações individuais de sujeitos-cidadãos e para caridade pública, mas também para propostas da sociedade civil organizada na ação direta como prática libertária. É Moraes (2020) quem nos diz que conceitos anarquistas podem nos ajudar na superação da sociedade racista, e porque não dizer da sociedade que exclui e marginaliza os corpos destoantes da generificação imposta com a colonização?

(...) ação direta – realização de atos pelas próprias mãos dos interessados, sem a necessidade de intermediários. Está diretamente ligada à ideia de autonomia, independência, negando assim a necessidade de representação política, econômica etc; ... Ajuda mútua, horizontalidade, igualdade, liberdade, abolicionismo penal, federalismo e a consequente negação das hierarquias, das autoridades, dos governos, do necro-Estado, das prisões são contribuições teóricas anarquistas que servem para lutar pela emancipação do jugo racista, patriarcal, militarista, igrejista, economicamente liberal, homofóbico, em uma palavra: liberdade! (Moraes, 2020:25)

Ainda com Moraes (2020), existe uma diferença estrutural entre o conceito de liberdade anarquista em comparação ao conceito de liberdade no pensamento liberal e enfatiza que “a concepção de liberdade do anarquismo é anticolonialista, é coletivista. A liberdade do liberal é individualista, é seletiva, é para poucos” (Moraes, 2020:25). Dito isso, não restam dúvidas sobre a conexão entre o conceito de liberdade e as ações do Capoeira Nem e Capoeira de Rua.

Especificamente sobre o conceito de ajuda mútua, podemos entender que a forma como a sociedade civil está se organizando para oferecer alimento, documentos e fazer parcerias de

trabalho com a população em situação de moradores de rua e a população LGBTs, está em consonância com aspectos da cooperação e parte do apoio, tanto de indivíduos, como de grupos sociais auto geridos. Não vejo assistencialismo nessas práticas que partem da sociedade civil.

As pessoas desumanizadas tem necessidades básicas que se não forem atendidas vão dar “trabalho” para os agentes da ordem pública. Estes existem para manter essas populações sob controle e invisibilizadas, portanto, promover essas populações para que façam parte da sociedade como cidadãos de direitos e deveres, na prática e na teoria é uma ação contra-hegemônica que conta com a força ancestral da capoeira. É preciso destacar que não se trata de buscar inseri-los na ordem estabelecida, visto que é ordenada para manutenção do status de exploração e opressão das populações consideradas desviantes, mas sim de estabelecer a desordem, a pluralidade de ações e de perspectivas para o existir de todos. Nesse sentido pensamos que esse formato de trabalho proposto pelo coletivo do IBCE em parceria com outras organizações da sociedade civil, pode promover outros mundos possíveis.

Corpos da população em situação de moradores de rua e LGBTs em plena zona sul carioca, na saída de uma das estações mais movimentadas do metrô do Rio, se reunindo, participando de uma atividade organizada de forma orgânica, se alimentando de forma saudável (roda com rango), celebrando a vida, chancelados pela capoeira, representa ações da agência Quilombista. Podemos afirmar que a onda de afeto que invade a Praça Nelson Mandela toda semana é capaz de produzir outras estéticas com a presença desses corpos políticos.

O igualitarismo democrático quilombista é compreendido no tocante a sexo (gênero), sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação econômica, enfim, todas as expressões da vida em sociedade. (Nascimento, 2019: 305)

Com Nascimento (2019) vimos a sugestão de economia de base comunitária cooperativista, onde os bens produzidos devem ser obrigatoriamente apropriados por todos, as ações do coletivo do IBCE não só promovem a partilha de alimentos como apresentam uma coletivização da felicidade e do afeto. Cada uma das ações individualmente são promotoras de bem estar e de felicidade como um valor, como um bem, assim sendo, acontece a socialização da felicidade e do amor que provocam outras possibilidades de existir para os grupos marginalizados pela sociedade branca, racista, heterossexual e cristã.

Dentro da perspectiva quilombista, história, cultura, e arte, são referências importantes para construção de uma filosofia afro-brasileira. Com a capoeira, essas expressões aparecem de forma direta através dos corpos desses excluídos em movimento, dentro de um espaço igualitário na forma, nos conteúdos e na metodologia de ensino do IBCE. Assim sendo, a capoeira apresenta uma possibilidade interessante na interface com os objetivos do quilombismo, visto que trabalha na criação de “uma sociedade criativa, que procurará estimular todas as potencialidades do ser humano e sua plena realização” (Nascimento, 2019: 306).

Seguindo ainda os caminhos bem marcados do quilombismo e para concluir a análise desses movimentos da capoeira na cidade do Rio de Janeiro, sinto que temos um alento filosófico pedagógico, podemos perceber nessas ações fortes referências nos valores antirracistas, anticapitalistas, anti-imperialistas e antineocolonistas sugeridos por Nascimento (2019). Mesmo entendendo que estamos longe de construir um Estado Nacional Quilombista, todos os trabalhos estão apresentando formas alternativas de organização social às formas apresentadas pelo sistema capitalista liberal que nos organiza enquanto sociedade brasileira. As práticas da capoeira apresentadas nesse artigo são auto geridas pelo coletivo que participa delas, oferecem ambientes de empoderamento dos seres africanos na diáspora brasileira e de corpos brancos subalternizados, espaços de compartilhamento de afeto e felicidade, respeitam a diversidade humana, e constituem projetos de ação direta e de economia cooperativa.

Sobre a elaboração do conceito de pequena volta do mundo da capoeira afirmamos que, se seguirmos ouvindo na epiderme as vozes ancestrais dos berimbaus e atabaques e superarmos o canto da sereia do modelo colonialista que envolve uma enorme massa de capoeiristas em busca de ocuparem o lugar do colonizador moderno, encontraremos objetivos mais elevados no sentido de nos levar a novos processos de organização da vida e da sociedade. Processos esses que levem em consideração os outros, a alteridade e entenderemos que ou crescemos todos juntos, ou não evolui ninguém.

O quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no país. O Estado Nacional Quilombista tem sua base numa sociedade livre, justa, igualitária e soberana. O igualitarismo democrático Quilombista é compreendido no tocante a sexo, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição social,

situação econômica, enfim, todas as expressões da vida em sociedade. O mesmo igualitarismo se aplica a todos os níveis do poder e de instituições pública e privadas. (Nascimento, 2019: 305)

A capoeira acessa essas minorias da nossa população se ancorando no afeto, no amor, na possibilidade de serem vistos, aceitos e inseridos no contexto da vida urbana como seres providos de humanidade, cultura, saberes e ensinamentos. O trabalho desenvolvido através dessa pequena volta do mundo que a capoeira dá, é de explosão de afeto e reconhecimento da humanidade, e aponta para caminhos outros de revolução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramon. (2020), Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramon. (2016), Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, ISSN 0102-699231. [S. l.], v. 31, n. 1, p. 15–24, 2016. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077> >. Acesso em: 10 de agosto de 2021.

FANON, Frantz. (1968) Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

IBCE. Instituto Brasileiro de Capoeira-Educação. Disponível em: <https://capoeiraibce.com/?v=19d3326f3137>. Acesso em: 10 de agosto de 2020.

MORAES, Wallace. (2020), A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil. *Revista Estudos Libertários*, 2 (3), (11/29). ISSN 2675-0619 <<https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/issue/view/1477/showtoc> > Acesso em 18/10/2021.

NASCIMENTO, Abdias. (2019), O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. São Paulo: Ed Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO.

RIBEIRO, Katiúscia. (2020). O futuro é ancestral. *Le Monde Diplomatique*. Disponível em <<https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/>>. Acesso em 14/10/2021.

TRINDADE, Azoilda Loretto (org.). Documentário: Africanidades brasileiras e educação. Cdnbi.tvescola.org.br, 2013. Disponível em: <https://cdnbi.tvescola.org.br/contents/document/publicationsSeries/182537Doc_africanidades.pdf> Acesso em 18 de agosto de 2021.

THEODORO, Gerson (Togo Ioruba); MORAES, Wallace de; GOMES, Flávio (2016). DOS QUILOMBOS AO QUILOMBISMO POR UMA HISTÓRIA COMPARADA DA LUTA ANTIRRACISTA NO BRASIL. *Revista da ABPN*, 8(18). Disponível em: <https://www.academia.edu/40845970/Dos_quilombos_ao_quilombismo_por_uma_história_comparada_da_luta_antirracista_no_Brasil_notas_para_um_debate> Acesso em 13 de setembro de 2021.

“*SER BUENO ES SER FERROZ*”: A VIOLÊNCIA ABERTA CONTRA A VIOLÊNCIA ESTRUTURAL NA PRÁTICA ANARQUISTA

Ana Paula Graboski de Almeida

Advogada. Mestranda em História pela Universidade de Passo Fundo
(bolsista FUPF)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discorrer sobre a problemática da violência a partir da oposição entre a violência aberta e a violência estrutural. Parte da análise dos discursos de dois importantes anarquistas propagandistas pelo ato e, posteriormente, utiliza-se de pesquisa bibliográfica para analisar as concepções a respeito da violência e do seu monopólio por parte do Estado. Por fim, busca contrapor o discurso hegemônico a respeito da legitimidade da violência no fazer político, defendendo a necessidade de criação de um discurso que escape do pacifismo imposto à força pelos Estados modernos.

Palavras-chave: propagandistas pelo ato; anarquismo; violência; revolta; legitimidade.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the problem of violence based on the opposition between open violence and structural violence. It starts by analyzing the speeches of two important anarchist propagandists by the deed, and later uses bibliographical research to analyze the conceptions about violence and its monopoly by the State. Finally, it seeks to counter the hegemonic discourse on the legitimacy of violence in the political process, defending the need to create a discourse that escapes from the pacifism imposed by force by modern states.

Keywords: propagandists by the deed; anarchism; violence; revolt; legitimacy.

INTRODUÇÃO

Os propagandistas pelo ato foram os grandes responsáveis pela associação do anarquismo com violência, em parte isso foi consequência justa e natural dos atentados à burguesia e dos tiranicídios praticados no fim do século XIX e início do século XX. A propaganda pela ação defendia o abandono das proclamações teóricas e o emprego de qualquer meio necessário para progredir com a revolução, incluindo a dinamite.

Todavia, o espanto com os atos violentos desses anarquistas foi potencializado por uma forte reação dos poderes instituídos, que incluiu não só uma escalada da legislação repressiva,

mas que contou também com um apelo midiático que ajudou a fomentar o mito do “anarquista colocador de bombas”. Ao passo que a violência anarquista, expressão da revolta contra a miséria que a classe trabalhadora estava submetida pela burguesia e pelo Estado, foi satanizada e criminalizada, a violência exercida pelos Estados, em todos os seus matizes, encontrou em alguns teóricos e na forma da lei a justificação necessária pra sua existência que, aceita por todos ou não, foi imposta à força.

Nesse contexto, abordaremos inicialmente os discursos de Émile Henry e Ravachol, dois conhecidos anarquistas propagandistas pelo ato, em seus julgamentos a fim de analisar o sentido político da violência empregada por eles e, sobretudo, sua denúncia de uma forma de violência que é específica do Estado, mas que age sorrateiramente e, portanto, nem sempre é identificada como tal: a violência estrutural.

Posteriormente, debater-se-á o monopólio que o Estado possui da violência e sua manifestação no sistema jurídico, argumentando-se também pela necessidade de entender que a violência estrutural é, em si, violência e que, portanto, deve ser evidenciada com o objetivo de auxiliar na construção de um discurso contra hegemônico, de resistência.

DOIS MOMENTOS: RAVACHOL E ÉMILE HENRY

Considerando a riqueza e a pluralidade da tradição anarquista, e visando evitar generalizações equivocadas, selecionamos 2 momentos expressivos da defesa do uso da violência por anarquistas ao longo da história: o discurso de Ravachol perante o tribunal Francês e o discurso de Émile Henry no seu julgamento a fim de investigar o sentido político da violência dentro da tradição anarquista e, mais especialmente, nos propagandistas pelo ato.

O anarquismo, tanto no plano teórico quanto em suas práticas, não se apresenta como uma corrente dogmática e invariável, ele se projeta no tempo e no espaço de maneiras variadas. O ponto em comum dentre os preceitos teóricos e estratégias de ação conhecidas fixa-se na defesa da liberdade e na negação do princípio da autoridade. Nessa linha, a negação do Estado aparece como ponto incontroverso no anarquismo, uma vez que é uma abstração que sintetiza a autoridade e o centralismo, bem é o principal pilar do capitalismo, sistema econômico causador e propagador da miséria material e espiritual da humanidade.

Em fins do século XIX, em meio à intensificação das contradições da sociedade urbano-industrial e das relações capitalistas, a questão social sofreu um agravamento que fez intensificar também a militância anarquista na Europa e na América. Nasciam, então, os propagandistas pelo ato (ou pelo feito), responsáveis por atentados contra chefes de Estado, representantes da burguesia e membros da realeza, esses anarquistas carregavam não apenas uma profunda revolta contra a sociedade burguesa, mas também acreditavam que o impacto dos atentados nos meios de comunicação os converteria em meios eficazes de propaganda revolucionária⁹. Como resposta, algumas nações europeias organizaram a Conferência Internacional pela Defesa Social contra os Anarquistas, ocasião em que coordenaram táticas de repressão aos anarquistas, bem como teve início a tentativa de construção de um discurso jurídico-penal sobre os anarquistas (AVELINO, 2010; FARRÉ, 2009).

De delinquente desalmado à herói da causa anarquista, François Claudius Koëningstein, mais conhecido como Ravachol (1859-1892), foi um propagandista pelo ato que se transformou em um personagem polêmico após protagonizar uma série de atentados contra representantes do capital e operadores do Estado. Se, por um lado, os atos de Ravachol ajudaram a justificar a escalada de uma legislação repressiva contra o anarquismo, de outro, ele se tornou uma das grandes figuras de sua época, um herói por excelência, que dedicou sua vida a lutar contra a miséria e a opressão burguesa. Perante o tribunal, Ravachol defendeu abertamente o uso da violência como única resposta possível à violência exercida por um sistema cuja existência se fundamenta justamente sobre a violência e a opressão.

Levado a julgamento em junho de 1892 pelo Tribunal francês após explodir com bombas as casas do juiz e do promotor responsáveis pelo julgamento de dois anarquistas que haviam sido presos por ocasião dos protestos do 1º de maio do ano anterior, Ravachol atuou também como falsificador de dinheiro, ladrão e violador de sepulturas. Ele foi condenado à morte por seus crimes, mas não deixou de utilizar-se da exposição pública promovida pelo processo para denunciar a violência a que o Estado submetia a classe trabalhadora; mais do que defender a justiça social e a divisão equitativa dos recursos, Ravachol aproveitou o

9 Para melhor compreensão dos propagandistas pelo ato ver FLEMING, Marie. Propaganda by the deed: terrorism and anarchist theory in late nineteenth-century Europe. *In*: Y. Alexander; K.A. Myers: Terrorism in Europe, Londres, Croom Helm, 1982

momento reservado a sua defesa para realizar uma crítica ao sistema judicial francês do fim do século XIX e atribuir à miséria e à desigualdade social a responsabilidade pelo cometimento da maior parte dos atos criminosos:

Yo no soy más que un obrero sin instrucción, pero porque he vivido la existencia de los miserables, siento más que un rico burgués la inequidad de vuestras leyes represivas. ¿De dónde tomáis el derecho a matar o encerrar a un hombre que, puesto sobre la tierra con la necesidad de vivir, se ha visto en la necesidad de tomar aquello que le faltaba para alimentarse? (RAVACHOL, 1892)

De fato, Ravachol defendeu a legitimidade de crimes cometidos por necessidade, visto que a miséria, em sua visão, era inadmissível em um país como a França, “*donde reina la abundancia, donde las carnicerías rebosan de carne, las panaderías de pan, donde la ropa, el calzado están amontonados en las tiendas, donde hay viviendas vacías*” (ibid.). Interessa-nos especialmente a denúncia que Ravachol faz da vida do proletariado sob o capitalismo como miséria e privação outorgada por um aparelho estatal que tem dentre suas funções criminalizar as possibilidades de reação dos oprimidos, como nos seguintes momentos de sua fala.

(...) pero son incapaces de aliviar a todos aquellos que están necesitados y que morirán prematuramente a consecuencia de privaciones de todo tipo, o voluntariamente por los suicidios de todo tipo para poner fin a una existencia miserable y no tener que soportar los rigores del hambre, las vergüenzas y las humillaciones sin número y sin esperanza de verlas acabar

(...)

En esta situación se encontró la familia Hayem y la mujer Souhain que dio muerte a sus hijos para no verles sufrir más tiempo, y todas las mujeres que por temor de no poder alimentar a un hijo, no dudan en comprometer su salud y su vida destruyendo en su seno el fruto de sus amores. Y todas esas cosas pasan en medio de la abundancia de todo tipo de productos (ibid.)

Por fim, ele argumenta que seus atos não foram mais que a consequência lógica “del estado bárbaro de una sociedad que no hace más que aumentar el número de sus víctimas por el rigor de sus leyes que se alzan contra los efectos sin jamás tocar las causas”.

Embora tenha sido condenado à morte, Ravachol influenciou muitos homens ao redor do mundo, entre eles Émile Henry (1872-1894). Henry foi um jovem anarquista de classe média responsável por dois atentados a bomba, destacando-se como mais notável destes o ocorrido no Café Terminus, em Paris, em fevereiro de 1894, que resultou na morte de uma pessoa e em outras vinte feridas.

Preso algumas horas depois do atentado, Henry foi levado à julgamento nos dias 27 e 28 de abril de 1894 e, assim como Ravachol, utilizou-se da palavra para denunciar a violência da burguesia e defender a causa da anarquia – de fato, Henry inicia sua defesa dizendo que sequer busca escapar do castigo imposto pela sociedade que atacara, inclusive por que não reconhecia um tribunal capaz de julgá-lo além de sua própria consciência, mas que desejava justificar seus atos e os motivos que teriam o levado a praticá-los.

De início, Henry argumentou que a burguesia se beneficiava coletivamente da exploração dos infelizes e, por isso, deveria pagar em conjunto por seus crimes; esse entendimento legitimava seu ataque à esmo, tendo suas vítimas em comum apenas a classe social. Ele também estabelece um paralelo entre as vítimas que estavam no Café no momento da explosão da bomba e a classe trabalhadora submetida à dominação burguesa:

Não serão vítimas inocentes essas crianças que, nos subúrbios, morrem lentamente de anemia porque o pão escasseia em casa? Essas mulheres que definham nas vossas oficinas e se esgotam para ganhar quarenta centavos por dia, e muito felizes quando a miséria não as arrasta para prostituição? Esses velhos que vocês transformaram em máquinas de produção durante toda a sua vida e que atiram para a valeta ou para o hospital logo que as suas forças se exaurem? Tenham ao menos a coragem dos vossos crimes, senhores burgueses, e admitam que as nossas represálias são totalmente legítimas. (MAITRON, 2017:35)

Ainda, Henry pontua a disposição dos anarquistas para responder com violência à violência da burguesia, organizada no Estado, e a dimensão destruidora e revolucionária da anarquia:

Nesta época de luta aguda entre a burguesia e os seus inimigos, sinto-me quase tentado a dizer, como Souvarine no *Germinal*: “Todos os raciocínios sobre o futuro são criminosos porque se opõem à destruição pura e simples e entram a marcha da revolução” (ibid, p. 29).

Também não deixa de pontuar a revolta contra as condições de vida sob o jugo da burguesia:

Trouxe comigo para a luta um ódio profundo, dia a dia mais intenso devido ao espetáculo revoltante dessa sociedade em que tudo é reles, ambíguo, feio, em que tudo é um entrave à expansão das paixões humanas, às tendências generosas do coração, ao livre desenvolvimento do pensamento (ibid).

Henry, no entanto, encerra sua defesa com uma mensagem de esperança na causa da anarquia:

Vocês enforcaram em Chicago, decapitaram na Alemanha, garrotaram em Jerez, fuzilaram em Barcelona, guilhotinaram em Montbrison e em Paris, mas o que nunca conseguirão destruir é a anarquia. As suas raízes são demasiado profundas. Nasceu no seio de uma sociedade podre e em desagregação, é uma reação violenta contra a ordem estabelecida. (ibid, p. 36)

Ambos os discursos revelam a dimensão destrutiva do pensamento anarquista que, não podemos esquecer, vem historicamente acompanhado e complementado por uma dimensão construtiva e fraterna; eles também ilustram um importante debate acerca da efetividade e da legitimidade do uso da violência em movimentos de protesto social, no entanto, interessa-nos analisa-los através da oposição entre a violência aberta e a violência estrutural, entendendo que, embora esta última, enquanto conceito, não estivesse presente no vocabulário político da época, é alvo de denúncia desses dois notáveis anarquistas em seu discurso e prática política.

VIOLÊNCIA ABERTA E VIOLÊNCIA ESTRUTURAL

Os Estados liberais, que proclamam valores como liberdade, igualdade e justiça, foram, em sua maioria, fundados sob atos de extrema violência. No entanto, uma vez consolidados, esses mesmos Estados direcionaram esforços no sentido de inculcar na população a ideia de que só eles detêm o direito de emprega-la, de tal modo que o monopólio da violência é hoje a base de sua autoridade política.

Retomando a definição clássica de Max Weber, o Estado é “(...) uma comunidade humana que pretende o monopólio do uso legítimo da força física dentro de determinado território” (*apud* TRAGTENBERG, 1997:14). Para o sociólogo, o Estado define-se não pelo seu fim, mas pelo monopólio da violência legítima, condição *sine qua non* de sua existência. O exercício desse monopólio fica a cargo das instituições que identificamos como as responsáveis pela segurança pública, como as polícias, o Ministério Público, o Poder Judiciário e o sistema prisional.

Sob o prisma da lei, tanto as condutas dos integrantes dessas instituições quanto da população em geral são limitadas objetivamente; somente uma ação que se coloque dentro dos limites legalmente impostos pode ser considerada como violência legítima – um policial que age dentro do estrito cumprimento do dever legal, ou uma violência cometida em legítima defesa, por exemplo. Ocorre, no entanto, que esses limites de exercício da violência são

politicamente impostos por uma lei que é, ela mesma, expressão dos desejos da classe dominante (PACHUKANIS, 2017). O contrato social que cede ao Estado o monopólio da violência exclui da equação a violência vinculada às formas de dominação e expressão vigentes e restringe as possibilidades para que ela seja debatida enquanto expressão final de uma disputa de poder.

Félix Moriyón (2017) sustenta que o uso legítimo da violência que o Estado atribui a si mesmo alcança duas esferas distintas: primeiro, se trata da violência no sentido estrito de uso da força visando a impor normas ou a resolver conflitos; é aqui que se situam as forças armadas e a polícia. De outro lado, e de forma difusa, há o aumento de legislações que buscam regulamentar a vida do âmbito público ao privado e que, em última análise, sustentam-se na possibilidade de uso da força física por parte dos Estados. Segundo o autor, essa última já foi alvo de crítica dos pensadores anarquistas, em especial na crítica anti-estatista encontrada no pensamento de Proudhon.

É possível localizar essa crítica também em Piotr Kropotkin que argumenta que a lei burguesa tem a autoridade e a obediência como seu principal fundamento, intrinsecamente relacionada com a moral religiosa. A conformação de subjetividades nessas coordenadas faz da obediência à lei um culto, que tem como objetivo último legitimar e conservar a exploração de uma minoria sob uma maioria (KROPOTKIN, 2005). Para ele, a lei “(...) nada mais é que um instrumento para a manutenção da exploração e do domínio dos ricos ociosos sobre a massa trabalhadora. Sua missão civilizatória é, hoje, nula; só possui uma missão, a manutenção da exploração” (*ibid*, p.177-178).

Efetivamente, a autoridade de um Estado encontra na forma da lei a legitimidade necessária para a prática das mais diversas formas de violência. O monopólio da violência encarna no sistema jurídico, que se torna um meio para um fim (dominação). Nesse espectro do debate, a crítica feita por anarquistas ao longo da história aos sistemas jurídicos opera pela lógica do antiestatismo e da ilegitimidade das leis burguesas; é também sob essa ótica que a violência anarquista pode ser lida como violência aniquiladora da ordem.

Luis Felipe Miguel (2015), no entanto, defende uma ampliação do conceito de violência capaz de abranger também suas manifestações estruturais ou sistêmicas. Ele sustenta que na teoria política, de modo geral, o foco do debate encontra-se na violência aberta, entendida como

aquela que é reconhecida imediatamente como tal, ao passo que a violência estrutural ou sistêmica é ignorada, além de não ser considerada um desvio em relação às maneiras consideradas aceitáveis do fazer político, ainda que seus efeitos materiais sejam tão claros quanto os da violência aberta.

As estruturas do mercado e o funcionamento do Estado impõem às pessoas situações de privações que aniquilam as possibilidades de exercício de autonomia individual, isso quando não condenam à doença e à morte.

Não se trata, porém, de ver apenas Estado e mercado gerando violência. É necessário entender que a violência sistêmica e estrutural é em si mesma violência, na medida em que impede formas de ação e acesso a bens e espaços, por meio da coerção física ou da ameaça de seu uso. Seus efeitos são talvez menos espetaculares, mas certamente mais disseminados, profundos e duradouros, algo que é captado pela conhecida boutade brechtiana: “O que é um assalto a um banco comparado à fundação de um banco?” (Brecht, [1928] 1988, p. 103) (*ibid*, p. 33).

Não se trata de nenhuma irracionalidade compreender como violência o processo que obriga a escolha/privação de bens e serviços fundamentais para a existência humana. Da mesma forma, não é razoável discutir a relação entre violência e política sem considerar a violência estrutural, também presente nas instituições que tem como função prevenir a violência aberta; mais que isso, não lhe dar a devida importância implica em uma leitura na qual “a reação contra a opressão transite simbolicamente como violenta, mas a própria opressão, não” (*ibid*).

Se aceitamos essa leitura, é possível compreender a violência dentro da tradição anarquista e, mas especificamente nos propagandistas pelo ato, não apenas como violência aniquiladora, mas como reação violenta a uma forma de violência já naturalizada. Ainda, também é possível argumentar que a violência nos propagandistas pelo ato vem seguida de uma denúncia fervorosa da violência estrutural, como ilustram os julgamentos supramencionados.

Nessa linha de pensamento, fica mais plausível compreender a legitimidade do uso da violência. Também é possível perceber como a conformação das subjetividades pela obediência à lei influencia no julgamento da legitimidade/justeza de certos atos violentos.

Você não questiona o direito do governo de matar, confiscar e aprisionar. Se uma pessoa particular fosse considerada culpada das coisas que o governo está fazendo todo o tempo, você iria marcá-la como uma assassina, ladra e patife. Mas, enquanto

a violência cometida seja ‘legal’ você aprova e se submete a ela. Portanto, não é à violência real que você se opõe, mas às pessoas que utilizam a violência de forma ilegal (ERVIN, 2015:149).

De acordo com Barret (1954), as leis são criadas para a manutenção da ordem econômica e são a ferramenta idônea para que os juízes possam castigar aqueles que atentam contra a propriedade privada; do início ao fim do processo que impõe essas leis, não há mais que violência. Tal violência, por sua vez, legitima e consolida uma violência maior que é sistemática, racional e pretensamente justificada, mas que se presta, ao fim, a esconder a opressão estrutural e reprimir qualquer tentativa de quebra com essa ordem.

Assim, é necessário evidenciar nos debates a respeito da violência política também a violência estrutural, não apenas para melhor compreensão de atos violentos individuais de expressão de revolta, mas, especialmente, para a construção de um discurso capaz de se opor ao discurso pacifista-legalista (e liberal) hegemônico; trata-se não apenas de legitimar a violência anarquista mas também da construção de um discurso de resistência que escape de limites que são estabelecidos justamente por aqueles que detêm o poder e desejam mantê-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da história, os atos de violência, individuais ou coletivos, que materializam e expressam a revolta têm sido alvo de críticas da opinião pública e de correntes teóricas majoritárias, ao passo que a violência estrutural foi normalizada e invisibilizada. De fato, sequer é possível dizer que há qualquer simetria entre esses dois tipos de violência; a classe dominante é quem possui o poder sobre os discursos e maior possibilidade de emprego da força física e, portanto, é quem está em posição de apontar os “outros” como violentos.

A lei define o que é violência, ou pelo menos o que é violência punível (ou ilegítima, se quisermos) mas a própria lei é uma imposição violenta. Os trabalhadores e trabalhadoras são forçados por essas mesmas leis a manter suas reivindicações – e a própria luta de classes – dentro dos limites estabelecidos e controlados pela classe dominante; nesse sentido, é possível dizer que o que há é uma imposição violenta da não violência. Assim, a violência dos oprimidos é demonstração de uma inconformidade que não tem como se expressar de outra forma, pois,

quando se expressa de forma “aceitável”, está endossando exatamente as estruturas que deseja combater.

É necessário esclarecer que não se trata de uma defesa da violência desvairada, o uso da violência é, em última instância, um dilema e permanecerá sendo. Outrossim, o poder produz os saberes e os discursos e é necessário consolidar um discurso de resistência a respeito da violência, visto que as lutas sociais estão enclausuradas em limites institucionais cujos resultados são inócuos e a população, especialmente a população negra, está submetida as mais diversas formas de violência estrutural/institucional.

Por fim, o título desse trabalho carrega a frase de Rafael Barret “*la única manera de ser bueno es ser feroz*” (2008) e, por isso, encerra-se pontuando que a violência anarquista contra a opressão não é expressão de maldade, ou da insanidade de um criminoso nato como quis Césare Lombroso, mas da revolta daqueles que acreditam em um mundo no qual reine a solidariedade e a igualdade ao ponto de serem incapazes de se manter inertes frente às injustiças perpetuadas pelo capitalismo.

FONTES

Declaração de Ravachol perante o Tribunal Francês, disponível em <<http://autogestionacrata.blogspot.com/2012/10/ravachol.html>> Acesso em 16/12/2021.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVELINO, Nildo. (2010) Le criminel fin-de-siècle: psiquiatrização da anarquia no século XIX. Aurora. Revista de Arte, Mídia e Política. PUC-SP. Violência, n.7.

BARRET, Rafael. (1954) Mi anarquismo. *In*: Obras Completas, Editorial Americalee, Buenos Aires, Tomo I.

_____ (2008) “Buenos Aires” y “La cuestión social”. A partir de ahora el combate será libre. Buenos Aires: Madreselva.

ERVIN, Lorenzo. (2015) Anarquismo e Revolução Negra e Outros Textos do Anarquismo Negro. São Paulo: Coletivo Editorial Sunguilar.

FARRÉ, Juan Avilés. (2009) El terrorismo anarquista como propaganda por el hecho: de la formulación teórica a los atentados de París, 1877-1894. Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales, n. 21, p. 169-190.

KROPOTKIN, Piotr. (2005) Palavras de um Revoltado. São Paulo: Imaginário.

MAITRON, Jean. (2005) Émile Henry, o benjamim da anarquia. **verve. revista semestral autogestionária do Nu-Sol.**, n. 7.

MIGUEL, Luis Felipe. (2015) Violência e política. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 30, p. 29-44.

MORIYÓN, Félix García. (2017) “Asesinado por el anarquismo: anarquismo y violencia legítima”. Bajo Palabra. Revista de Filosofía. II Época. N.15.

PACHUKANIS, Evguiéni B. (2017) Teoria geral do direito e marxismo. 1ªed. São Paulo, Boitempo Editorial.

TRAGTENBERG, Maurício. (1997) Apresentação. *In:* Max Weber. TEXTOS SELECIONADOS. São Paulo: Nova Cultural.

REFLEXÕES SOBRE O PENSAMENTO DECOLONIAL ALINHADO AO PENSAMENTO INDÍGENA BRASILEIRO

Mariana Lisboa Farias

Graduanda em Ciências Sociais (UFRJ)

RESUMO

Este presente trabalho tem por objetivo analisar criticamente a visão de mundo Estadológica e moderna, perpetuada pela produção científica ocidental. Sob uma ótica libertária, decolonial e ressaltando a influência do anarquismo, serão utilizadas como referências indígenas brasileiras as obras de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, onde os autores apresentam suas cosmovisões específicas.

Palavras-chave: decolonialidade; libertarianismo; anarquismo; cosmovisão; epistemologia.

ABSTRACT

This present work has as objective to analyze critically the Stadeological and modern worldview, which is perpetuated by western scientific production. Undergoing the libertarian and decolonial point of view, and emphasizing the influence of the anarchism, this paper utilizes brazilian indigenous references, more specifically the works of Ailton Krenak and Davi Kopenawa, who's authors present their specific cosmovisions.

Keywords: decoloniality; libertarianism; anarchism; cosmovision; epistemology.

CRÍTICAS À COLONIALIDADE E ESTADOLATRIA

Primeiramente, é necessário ratificar que a produção de conhecimento em escala global, sobretudo o conhecimento científico, tem como característica principal a colonialidade; o pensamento ocidental tornou-se hegemônico e se impôs sobre outras cosmovisões. Nesse processo, as Ciências Humanas foram instrumentos para a centralização do pensamento eurocêntrico e para a subalternização do conhecimento caracterizado como decolonial. O reconhecimento da desigualdade entre saberes favorece a compreensão do descrédito dos saberes decoloniais e inicia debates reflexivos acerca do tema.

A subalternização dos saberes externos ao eixo ocidental vai ser interligada ao conceito de “epistemicídio” por Wallace de Moraes (2020b, p.56). O termo, teorizado por Boaventura de Souza Santos e por conseguinte apropriado por Moraes, é utilizado para denominar o apagamento do conhecimento proveniente de sociedades não brancas, conhecimento “sem rigor científico”. Outrossim, outra característica do epistemicídio relevante nesta discussão é o apagamento do conhecimento científico que se opõe às ideias de Estado, modernidade e outras instituições convenientes à branquitude. Dessa forma, a cientificidade produzida por indivíduos pertencentes às sociedades centrais e que compactuam com o status quo é perpetuada como um saber legítimo, enquanto os críticos do sistema e os oriundos de outras culturas e visões de mundo são invisibilizados.

Outra característica “epistemicida” apontada por Wallace de Moraes é a “Estadolatria” (DE MORAES, 2020b, p.61), definida como a idolatria do Estado. A Instituição moderna de Estado é compreendida como indispensável para a ordem social e para a manutenção de outras instâncias, sendo retificada por teóricos de amplos embasamentos políticos-sociais como Thomas Hobbes, Montesquieu e Karl Marx. Contudo, o entendimento do Estado como uma instituição substancial para a organização coletiva é passível de críticas.

Sob uma ótica filosófica anarquista, é possível assimilar que a Estadolatria representa o princípio da coerção. De acordo com a publicação de Wallace de Moraes, “o Estado constitui-se na expressão máxima da negação da liberdade para seus governados, tratados desde sempre como súditos” (DE MORAES, 2020a p.15) O Estado Moderno constitui-se em um contexto turbulento; nesse sentido os indivíduos recorrem ao Estado visando proteção contra inimigos externos, e as lideranças europeias consolidam seu poder sob a figura da nobreza guerreira. Diante do medo e das incertezas, os indivíduos abrem mão de suas liberdades e estabelecem o contrato social baseado na teoria Hobbesiana. Por conseguinte, a teoria anarquista - que estabelece um profundo diálogo com o pensamento decolonial, como será exposto a posteriori - critica o caráter autoritário do Estado e a supressão da autogestão e autodeterminação dos povos.

No artigo do professor Wallace de Moraes, uma questão é elucidada:

Foucault (2002), na segunda metade do século XX, na Europa ocidental, elucida o conceito de poder soberano, praticado amplamente naquele continente, associando-o ao direito de vida e de morte dos súditos como um de seus atributos fundamentais. Ao realizar essa caracterização, o intelectual francês alerta para o direito que o soberano tem de matar. (DE MORAES, 2020a, p.7)

A partir do fragmento, é possível inferir um entendimento distinto acerca da concepção de contrato social. A totalidade de poder concedida ao soberano permite que o mesmo decida sobre a manutenção ou não da vida de seus subordinados. Ademais, o teórico francês estabelece a ideia de biopoder (ou biopolítica) como embasamentos científicos e estatísticos que sustentam e ratificam a retenção do direito à vida pelo Estado.

Ainda sobre os mecanismos disciplinadores implementados pela instituição estatal, outras formas de coerção foram desenvolvidas no cerne da sociedade estatal, como as escolas, quartéis e hospitais. Em síntese, Foucault presumiu a existência de duas séries, que se complementam: “a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a séria população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado” (Moraes APUD Foucault, 2002, p. 298). Portanto, a partir da formação do Estado moderno, sua superiorização e posterior imposição, uma série de processos autoritários foram fomentados nessas sociedades, por conseguinte, prejudicaram a existência de outras organizações coletivas não-brancas.

PERSPECTIVA DECOLONIAL E LIBERTÁRIA

Em resposta à teoria do Estado Moderno, e embasado no conceito de biopolítica de Michel Foucault, Achille Mbembe constrói a ideia de *necropolítica*. Para o escritor camaronês, necropolítica/necropoder é conceituada como

As várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos”. (Mbembe, 2016 p.146)

A partir desta tese, pode-se compreender o conceito como o condicionamento da população para o seu extermínio, sendo uma consequência do contrato social que implica no

direito soberano de matar. Mbembe também explica que a terminologia criada por Foucault é insuficiente para explicar os processos contemporâneos que "subjagam a vida ao poder da morte" (MBEMBE, 2016, p.146). Em suma, o autor africano confronta o conceito de contrato social e evidencia um caráter negativo da tese, confrontando a racionalidade europeia e realizando um movimento de questionamento da suavidade do termo, como apontado na obra de Wallace de Moraes (2020a, p.8).

O trabalho de Achille Mbembe exemplifica a contracorrente das produções acadêmicas, que confrontam a colonialidade do saber. Como apontado anteriormente, a perspectiva decolonial é subalternizada; todo o conhecimento decorrente desses povos não brancos não é considerado "rigoroso" e não é acrescido de seriedade. Na obra "Os Condenados da Terra", Frantz Fanon apresenta de forma singular os impactos da colonização e imposição de saberes aos indivíduos situados no Terceiro Mundo, sobretudo a forma como a opressão vai afetar a mentalidade dos colonizados. No tocante a violência, o psiquiatra martinicano utiliza o termo para caracterizar a ação dos colonos: "O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado" (FANON, 1961 p.28)

O caráter violento é parte estruturante do colonialismo, afetando indígenas e negros. Dialogando com as passagens referentes à formação do Estado moderno, é possível observar que o uso da força é fator imprescindível na concepção eurocêntrica, tanto no espaço geográfico europeu quanto nos territórios invadidos e saqueados.

A imposição intelectual sobre os colonizados é explicitada por Fanon a partir da ideia de "universo material e moral de dominação" (FANON, 1961, p. 33). Como composição do plano estratégico dos colonizadores, o domínio mental dos povos contribuiu para estabelecê-los em posição de subalternidade; ademais, a cosmovisão dos povos não-eurocêntricos foi estabelecida como um conhecimento incompleto e especulativo. Dessa forma, a epistemologia europeia e ocidentalizada ocupa-se de produzir os saberes referentes a esses povos e consequentemente ignora o lugar de fala, a experiência, as particularidades e idiosincrasias (DE MORAES, 2020b, p.58).

As pesquisas pertinentes à filosofia anarquista também contribuem substancialmente para a produção decolonial. Por mais que sejam conhecimentos desenvolvidos por europeus em seus territórios centrais, são opositores do pensamento eurocêntrico tradicional, que defende o Estado e o sistema capitalista. Como Wallace de Moraes afirma em seu artigo, “ (...) precisaremos não estar carregados de um preconceito determinista geográfico, nem racial, segundo a qual tudo que for compartilhado por europeus deve ser rejeitado” (DE MORAES, 2020b, p. 59). Outrossim, é certo que determinadas práticas concernentes ao comportamento anarquista foram e continuam sendo exercidas por diversas sociedades decoloniais ao longo do mundo, grupos que sequer tiveram conhecimento do movimento europeu. Portanto, o conhecimento anarquista é passível de ser relacionado aos conhecimentos indígenas e negros. Somados à essas produções de conhecimento, os pensamentos interseccional e antirracista também questionam a produção intelectual eurocêntrica e hegemônica.

COSMOVISÃO INDÍGENA

No que tange o racionalismo indígena, a produção de conhecimento e as formas de subsistência são vastas e também se inserem na lógica decolonial, visto que são práticas organizativas distintas da produção eurocentrada. Nesse contexto, duas obras específicas de teóricos indígenas serão exploradas neste trabalho.

“A Queda do Céu” é uma publicação de Davi Kopenawa em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert. O xamã Yanomami assume protagonismo na obra e explicita conceitos filosóficos concernentes à ideologia do povo Yanomami. Como cerne deste pensamento está a generosidade; considerar o coletivo e as necessidades do outro indivíduo são aspectos demasiadamente valorizados. Como aponta o professor Wallace de Moraes, até a constituição dos líderes indígenas yanomamis se dá a partir da ideia de generosidade (DE MORAES, 2021). A generosidade estabelece as lógicas entre indivíduos:

Quando somos generosos, visitantes e convidados voltam para suas casas satisfeitos e alegres. Se, ao contrário, ficamos avarentos, eles partem com o peito cheio de raiva, porque recusar-lhes bens equivale a uma declaração de inimizade. Então, tomados pelo rancor, vão querer se vingar, com substâncias de feitiçaria hwërit. (Kopenawa, 2010 p 415).

Dessa forma, a generosidade vai ser um instrumento de inclusão, sendo relevante para a manutenção da convivência entre indivíduos. Nesta lógica, o homem branco é considerado um “sovina”, por ser apaixonado pelas suas mercadorias. Segundo Kopenawa, os brancos ficam eufóricos pelas mercadorias e esfumaçam todo o resto em suas mentes (KOPENAWA, 2019, p. 413). A partir desta filosofia de vida, o grupo yanomami compartilha bens e os destroem quando o dono morre, estabelecendo uma lógica de posse completamente distinta da ideia consolidada pelos europeus; basta lembrar que a acumulação de capital e a herança são princípios elementares da filosofia colonialista.

Sob outra perspectiva, Ailton Krenak produziu a obra “Ideias para adiar o fim do Mundo”. A publicação surgiu em decorrência de uma palestra homônima ministrada pelo filósofo. O conceito de humanidade é dissecado por Krenak: construiu-se uma visão evolucionista acerca do termo, que dividiu-se sobre uma ideia dicotômica entre a “humanidade esclarecida”, representada pela branquitude, e “humanidade obscurecida.”, que refere-se aos povos não-brancos. O autor também critica o que seria um “chamado para o seio da civilização” para os povos decoloniais, que corresponde a uma noção de unicidade do modo de vida na Terra (Krenak, 2019, p.8). Dessa forma, na sociedade colonial perpetua um pensamento condiciona exclusivamente à perspectiva mundana sustentada pelos europeus como a forma correta de viver na terra.

Outra afirmação pertinente feita pelo líder indígena diz respeito à justificativa do uso da violência a partir da concepção de humanidade. É possível estabelecer conexões com o trabalho de Frantz Fanon, anteriormente abordado neste trabalho, e para além disso pode-se observar como os estudos decoloniais identificam o caráter violento das instituições coloniais e representantes da perspectiva eurocêntrica; assim como aponta Krenak, o Estado “(...) atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades (...)” (KRENAK, 2019, p.21) . Deste modo, os estudos libertários são relevantes para retificar as cosmovisões não pertencentes ao modelo eurocêntrico, e defender a pluralidade de saberes.

A racionalidade indígena, diferentemente do pensamento colonial, se afasta da materialidade e está profundamente conectada com a natureza. Assim como defendido por Krenak em sua obra, esse tipo de cosmos é desacreditado e não é visto de forma positiva,

sobretudo por corporações capitalistas que compreendem a natureza como uma grande mercadoria. Esses grupos consideram uma ameaça “(...) o tipo de capacidade imaginativa e de existência que um povo originário como os Yanomami é capaz de produzir”. A lógica do utilitarismo da terra é evidenciada nesse processo: a função da flora torna-se reduzida ao fornecimento de matérias-primas ou a preservação é necessária para manter a humanidade em condições plenas de sobrevivência. A concepção eurocêntrica de voltar-se ao centro da racionalidade e por consequência o centro de importância mundana não concede espaço para outras perspectivas de mundo e nem para a relativização dessa forma de pensamento e compreensão de que é somente mais uma perspectiva de mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com suporte nas ideias dos dois teóricos indígenas, e somados às concepções dos pensadores decoloniais citados acima e de tantos outros, é possível estabelecer um posicionamento crítico face à epistemologia eurocêntrica, que se estabelece como visão de mundo embasada e que se encontra dentro dos moldes científicos acadêmicos, positivistas e colonialistas. Nesse sentido, o Epistemicídio ocorre na medida em que essas outras visões de mundo são criticadas e não são consideradas “rigorosas, tornando-se invisíveis” (DE MORAES, 2020b, p.55).

Esse conhecimento, decolonial e libertário, apresenta-se em várias frentes epistemológicas. Os saberes e cosmovisões de povos originários, somados à produção científica crítica do “establishment” (DE MORAES, 2020b, p.56), são caracterizados por Michel Foucault como “saberes sujeitados”, sendo visões que sofrem por não se enquadrarem nos arcabouços científicos mas resistiram e ainda resistem como alternativas de formas de pensamento.

Essas produções foram importantes para reconhecer os erros, o abrandamento de termos eurocêntricos como o Contrato Social (DE MORAES, 2020a, p.8), e o racismo implantado na modernidade e na economia política desde a concepção dos Estados. Como aponta Moraes, “o princípio organizador da modernidade e do capitalismo foi o racismo” (DE

MORAES, 2020b, p.60) As sociedades modernas se formam permeadas pelo ideal nacionalista onde supervalorizam suas particularidades. Esse movimento ocorre a priori dentro do Continente Europeu e em seguida afeta as sociedades coloniais. Assim, torna-se lúcida a proveniência da subalternidade imposta ao povo decolonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FANON, Frantz. (1968), Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- KRENAK, Ailton. (2019), Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras.
- KOPENAWA, Davi; & ALBERT. Bruce. (2015), Paixão pela mercadoria In: A queda do céu: palavras de um xamã yanomami; São Paulo; Companhia das Letras; pp. 406 - 420.
- MBEMBE, Achille. (2016) Necropolítica. Em debate: Rev. Arte & Ensaios, e-ISSN: 2448-3338, Rio de Janeiro, n.32, p. 122-151.
- DE MORAES, W. (2020a). AS ORIGENS DO NECRO-RACISTA-ESTADO NO BRASIL CRÍTICA DESDE UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL & LIBERTÁRIA. Revista Estudos Libertários, 2(6), 5/27. <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358>
- _____ (2021), Aula sobre o pensamento do Davi Kopenawa sobre a Paixão pela mercadoria do prof. Wallace de Moraes (2021). Canal CPDEL UFRJ Decolonial Libertário e Antirracista!. <https://www.youtube.com/watch?v=3nHb1CoXru4&t=5447s>
- _____ (2020b). CRÍTICA À ESTADOLATRIA: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA ANARQUISTA À PERSPECTIVA ANTIRRACISTA E DECOLONIAL. Revista Teoliterária, 10(21), 54/78. <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49502>

CONTRA O UNIVERSALISMO OCIDENTALIZADO. CAMINHOS PARA IMAGINARMOS OUTROS MUNDOS

Kaio Alexandre de Sousa Braúna

Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ)

RESUMO

Partindo de uma análise decolonial e libertária, o presente trabalho busca elucidar alternativas imaginativas de outros mundos os quais não são possíveis dentro de uma lógica epistemológica fincada nas bases universalistas da tradição filosófica ocidentalizada. Neste sentido, dividimos o material em duas partes. A primeira parte está responsável por retomar as investigações de Ramón Grosfoguel acerca do trajeto do universalismo ocidentalizado e suas atualizações através das produções de Descartes, Kant, Hegel e Marx. Em seguida, na segunda parte do trabalho, é apresentada as reflexões de Marta Fernandez sobre a atuação de Aimé Césaire e como seus trabalhos apresentam aberturas para estabelecer uma outra forma de pensar pluriversalmente. E, por fim, entendemos a necessidade de aprofundar quaisquer críticas ao universalismo ocidentalizado para entendermos até que ponto estamos rompendo com paradigmas calcificados. Com isso, propomos uma breve leitura sobre Jota Mombaça, cujas visões de mundo nos servem para rastrear as brechas pelas quais queremos estabelecer um programa de revolução decolonial e libertária.

Palavras-chave: Decolonialidade; Universalismo; Pensamento Libertário.

ABSTRACT

Starting from a decolonial and libertarian analysis, the present work seeks to elucidate imaginative alternatives of other worlds that are not possible within an epistemological logic stuck in the universalist bases of the Westernized philosophical tradition. In this sense, we divide the material into two parts. The first part is responsible for resuming Ramón Grosfoguel's investigations into the path of Westernized universalism and its updates through the productions of Descartes, Kant, Hegel and Marx. Then, in the second part of the work, Marta Fernandez's reflections on The Performance of Aimé Césaire and how her works present openings to establish another way of thinking pluriversalmente is presented. And finally, we understand the need to deepen any criticism of Westernized universalism to understand the extent to which we are breaking with calcified paradigms. With this, we propose a brief reading about Jota Mombasa, whose worldviews serve us to trace the gaps through which we want to establish a program of decolonial and libertarian revolution.

Keywords: Decoloniality; Universalism; Libertarian Theory.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo estabelecer uma confluência entre as contribuições decoloniais, pós-coloniais e libertárias para a elaboração de um fluxo imaginativo radical do qual possamos nos guiar rumo ao fim do universalismo ocidentalizado. Assim, inicialmente, buscamos elucidar os processos reflexivos que gestaram e justificaram o projeto de civilização universal por meio do panorama analítico da filosofia moderna realizado pelo sociólogo porto-riquenho, Ramón Grosfoguel, o qual observa as ativações do racismo epistêmico como condição necessária para a autoproclamação de superioridade da epistemologia ocidentalizada. Esta que desenvolve uma categoria de sujeito universal específico, racional e civilizado, portanto, superior a qualquer outro sujeito. Em seguida, apresentaremos as contribuições filosóficas e políticas de Aimé Césaire através das interpretações de Marta Fernández (2021) que investiga a potencialidade da poética do autor martinicano a partir de/para uma práxis política transformadora das bases universalizantes e constitutivas da Modernidade/Colonialidade. Por fim, atribuímos um diálogo com as reflexões de Jota Mombaça (2021) pela necessidade de imaginarmos caminhos que confrontam a captatividade das bases universalizantes do pensamento moderno/colonial visando a liberdade dos corpos e dos mundos.

UNIVERSALISMO E O SUJEITO OCIDENTALIZADOS

Antes de iniciarmos a discussão sobre a poética em Aimé Césaire, transitaremos brevemente sobre algumas das principais ideias constitutivas da filosofia moderna ocidental a partir das análises do sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2007). Tentarei elucidar as formas pelas quais esses teóricos da modernidade/colonialidade produziram o mito da universalidade para a legitimação da ideia de sujeito universal e de um saber particular transportado juntamente com suas instituições dominantes/predatórias para produção de um programa civilizatório direcionado para as demais localidades do mundo.

Considerado supostamente o fundador da filosofia moderna, Descartes (1999) compreendia o universal como um conhecimento eterno capaz de ser alcançado pelo sujeito,

posicionado no lugar que antes estivera a noção de Deus¹⁰, por meio do dualismo e solipsismo do método cartesiano. Neste ponto, Grosfoguel sinaliza o surgimento da ideia de ego-política do conhecimento em que o sujeito de enunciação encontra-se borrado, escondido, camuflado. Então, se trata...

“de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.” (GROSFOGUEL, 2007)

A arrogância e o narcisismo dos teóricos europeus, os quais acionam a epistemologia moderna e reivindicam seu caráter universal, pode ser explicada por meio das análises de Enrique Dussel (1994), em que tais posições estão relacionadas com a ideia de um sujeito cuja localização geopolítica está determinada pela sua existência como colonizador/conquistador, em suma, como Ser Imperial. Uma experiência prévia que se inicia com as conquistas das Américas, em 1492, determinando o *Ego conquiro* que, por intermédio do racismo epistêmico, interliga-se com o *Ego cogito* de Descartes. Dessa forma, essa filosofia que se desenvolve a partir da falácia de não conceber um locus de enunciação será assumida pelas ciências humanas a partir do século XIX como uma epistemologia de neutralidade e de objetividade empírica para a produção de um conhecimento científico. (GROSFOGUEL, 2007)

Dito isso, Grosfoguel (2007) estabelece o universalismo mobilizado pela filosofia ocidental caracteriza-se como abstrato em dois sentidos: o primeiro, no sentido do enunciado, como um conhecimento que se abstrai de toda a determinação espaço-tempo, um conhecimento não localizado geograficamente e temporalmente, pretendendo-se ser eterno; e o segundo, no sentido epistêmico de um sujeito de enunciação que é abstraído, vazio de corpo e de sua localização na cartografia do poder mundial, o da ego-política do conhecimento. No entanto, este último, segundo ele, continuou/continua sendo operacionalizado como ponto zero das ciências ocidentais.

10 Esse reposicionamento não oblitera a ideia de Deus, por outro lado, é uma reconfiguração da produção do saber como uma alternativa à Teologia cristã hegemônica do século XVII. O sujeito em Descartes, por meio das meditações e alcance da racionalidade, estará atuando através dos olhos de Deus em busca de um conhecimento verdadeiro das coisas.

No século XVIII, Immanuel Kant (2004) estabelece as categorias de espaço e tempo como inatas ao homem e, portanto, como universais. Dessa forma, o Sujeito em Kant não pode produzir conhecimento fora dessas categorias universais e também tem seus limites, a impossibilidade de conhecer *a coisa em si*. Prosseguindo com a tradição cartesiana, em seus moldes reformulados, as categorias a priori permitem organizar o caos do mundo empírico, assim produzindo um conhecimento que seja reconhecido como verdadeiro e universal. Nesse sentido, para Kant, a razão transcendental não vai ser uma característica presente em todos os seres humanos, somente os considerados Homens, e, partindo dos seus trabalhos antropológicos, o sujeito dessa razão deve ser homem, branco e europeu. Portanto, os demais seres, os quais não se inserem nas exigências elencadas para o reconhecimento enquanto sujeito universal, estes são completamente descartados da possibilidade de produção epistemológica, como os africanos, os indígenas, os asiáticos, sul-europeus – espanhóis, italianos e portugueses – e as mulheres – incluídas as europeias (GROSFUGUEL, 2007). Permita-me fazer uma pausa breve do desenvolvimento das ideias para sinalizar que, ao discorrer sobre sujeito de enunciação na/da filosofia moderna eurocentrada, Grosfoguel não utiliza a noção de cisgenderidade para sinalizar de forma aprofundada a identidade de gênero do sujeito universal. No entanto, neste trabalho pontuo essa noção pois as condições para a produção de um saber verdadeiro e universal, dentro dos moldes da modernidade/colonialidade, exige a cisgenderidade do corpo, assim pessoas trans são alvos do racismo epistêmico operante deste procedimento (ROCHA; PFEIL; DE MORAES, 2021). Dessa forma, o sujeito universal kantiano é homem e cisgênero.

Prosseguindo, segundo Grosfoguel (2007), Kant questiona o primeiro tipo de universalismo abstracto, cujo objetivo é a produção de conhecimento eterno da coisa em si, no entanto se mantém fiel e aprofunda o segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, o epistemológico no nível de enunciação do sujeito, que atribui o homem europeu como o único ser capaz de produzir conhecimentos universais sobre o mundo.

Em contrapartida, durante as primeiras décadas do século XIX, Hegel (1999) questiona o solipsismo para situar o sujeito da enunciação em um contexto histórico-universal, e supera o dualismo kantiano ao estabelecer a identidade do sujeito e do objeto. Para o filósofo germânico, a Verdade é alcançada por meio da dialética do pensamento que capta o movimento

da coisa mesma. O movimento do pensamento vai desde o abstrato ao concreto e o desenvolvimento das categorias se dão a partir da história universal. Ou seja, os conceitos se movem de um universalismo abstrato (categorias simples) em direção a um universalismo concreto (categorias complexas), através dos procedimentos de mediações, contradições e negações do pensamento. É, portanto, através desse movimento que Hegel busca chegar a um Saber Absoluto. Esse saber final, que se concretiza como o saber de todos os saberes, coincide com o fim da História. Nesse sentido, a diferença entre Descartes e Hegel referente ao universalismo abstrato dos enunciados (Tipo I) seria que o primeiro concebe ao universalismo a condição de eternidade a priori, em contrapartida o segundo a eternidade do universal se dá a posteriori do Espírito Universal, através da história da humanidade. (GROSFOGUEL, 2007)

A ideia de Humanidade em Hegel (1999) não está disponível para todos os seres humanos, logo o racismo epistêmico, constitutivo do universalismo abstrato epistêmico (Tipo II), permanece em operação uma vez que o Saber Absoluto só estaria ao alcance da mesma ideia de sujeito já citado – homem, cishétero, branco e europeu – e que concebia a razão ao Espírito Universal, que move-se do Oriente ao Ocidente. Assim, o Ocidente seria a história final da humanidade, a condição mais desenvolvida, em contraposição às outras localidades do mundo, que estariam ainda no processo de desenvolvimento, portanto, capturadas pela hierarquização da lógica moderna, posicionadas como inferiores. Segundo Grosfoguel (2007), África e os territórios indígenas não estiveram elegíveis dentro dessa proposta universalizante, ou seja, nem se quer foram reconhecidas, mesmo que minimamente, como relevantes para o desenvolvimento das produções epistemológicas.

Para Hegel, el Saber Absoluto, si bien es un universal concreto, en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podría ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo, y la multiplicidad de las determinaciones del Saber Absoluto es subsumida en el interior de la cosmología/filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano. Por consiguiente, el racismo epistemológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (Tipo II), donde desde un particular se define lo universal, queda intacto en Hegel. Filosofías otras, como las orientales, eran inferiorizadas y, en el caso de las filosofías indígenas y africanas no eran dignas de ser llamadas filosofías, pues el Espíritu Universal nunca pasó por allá. (GROSFOGUEL, 2007)

Diferenciando-se de Hegel, Marx indica que o movimento do pensamento, primeiramente, vai do concreto ao abstrato, para produzir categorias simples e abstratas, e, em

seguida, fazer o retorno do abstrato para o concreto, para a produção de categorias complexas. No entanto, Hegel só considerava o segundo movimento. Estas categorias estão relacionadas com a economia política, cuja determinação são estabelecidas pelos valores da vida social de sua época. Em suma, Marx compreende a produção de conhecimento, não como resultado do desenvolvimento do Espírito de uma época, mas pelo desenvolvimento material das relações de produção estabelecidas pelas lutas de classe. De maneira contrária a tradição que vem de Descartes a Hegel, referente ao universalismo abstrato epistêmico sobre o sujeito de enunciação, Marx situa sua geopolítica do conhecimento em relação com as classes sociais, ou seja, desde a condição histórico-social do europeu (GROSFOGUEL, 2007).

Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa. (GROSFOGUEL, 2007)

Dessa maneira, Grosfoguel buscou demonstrar que, mesmo apresentando algumas reviravoltas na tradição do pensamento filosófico moderno, Marx permaneceu operando a mesma lógica universalizante do sujeito de enunciação, não sendo possível a incorporação de outros marcadores na forma de produção epistemológica, prende-se na categoria de proletariado e indica seu projeto universalizante, o comunismo. Nesse sentido, o teórico participa do racismo epistêmico que designa sua autoridade universal a somente uma epistemologia, rejeitando as demais formas produção epistemológica.

Tais contribuições investigativas de Grosfoguel ilustram o percurso da produção epistemológica ocidentalizada que busca justificar o programa de civilização. Um projeto que contribui para a elaboração do sistema-mundo como conhecemos hoje. Dessa forma, não basta considerarmos o universalismo como elemento total pras nossas análises, mas também compreender a forma como foi e continua sendo operacionalizado através da ativação do racismo epistêmico, identificar os corpos emergentes e eleitos para ocupar a dirigência do programa político civilizatório e quais os Outros. Esses outros que estão localizados na dimensão do Não-ser, conforme Frantz Fanon apresentou em suas análises. Por fim, dado o breve panorama das problemáticas, cabe-nos o questionamento: Como escapar desses aprisionamentos que incorporam a fábula da neutralidade, objetividade e universalidade?

Como projetar uma produção epistemológica utilizando categorias em que o locus de enunciação não esteja camuflado? É possível escaparmos de vez desses procedimentos conduzidos pela racionalidade? Outros sujeitos são possíveis?

O UNIVERSALISMO DE AIMÉ CÉSAIRE, NEGRITUDE E A POÉTICA

Apresentado um breve resumo das elaborações epistemológicas da filosofia moderna, partiremos agora para as discussões sobre a poética em Aimé Césaire e seus desdobramentos combativos do universalismo ocidentalizado. Começarei com algumas das ideias trabalhadas pela autora Marta Fernández (2021), em seu texto *As Exclusões e Violências da Modernidade Colonial denunciadas em versos*, que influenciou nossas discussões não somente sobre a literatura revolucionária de Césaire, como também a articulação dos seus escritos com uma práxis política. Em seguida, discutiremos alguns aspectos da ideia de Negritude e a subversão da lógica operacionalizada pelo pensamento moderno para um programa ético-político que compreenda a diferença na sua totalidade, buscando a elaboração de um universalismo construído pelo diálogo plural das epistemologias.

De acordo com Fernández, Césaire chama a atenção para uma série de relações discursivas hierárquicas de uma hegemonia cultural ocidentalizada a qual condicionava/condiciona ao negro aspectos de inferioridade, primitivismo e promiscuidade. O branco, dentro dessa relação de poder, estaria ligado às noções de civilidade, constituindo-se, portanto, como sujeito universal. Como já vimos, um sujeito capaz de alcançar o conhecimento verdadeiro por meio da razão científica, contrapondo-se ao negro, ou quaisquer outras identidades que fogem da normatividade. Em suas análises, Césaire compreende que, para o estabelecimento dessas ideias positivas – civilização e racionalidade – referentes ao Sujeito, é necessário a invenção do “Outro” através de negativos – selvagem e primitivo. Esse outro no qual a branquitude necessita e deseja para a confirmação da posição que ocupa. Assim, a positivação do sujeito universal exige a negatização de qualquer outra existência. (CÉSAIRE, 2000; FERNÁNDEZ, 2021).

Para o embate desses postulados, antecedendo a própria ação, Césaire sinaliza que é necessário o despertar político-cultural do negro. Tal condição insurgente produz a exposição da farsa da identidade pejorativa atribuída ao mesmo. O despertar retarda os efeitos da imagem

projetada pelo colonizador sobre o colonizado. Nesse processo de descolonização, o negro passa a compreender os processos de coisificação para então iniciar as etapas combativas. E, junto a esse processo de elaboração de um humanismo radical, Césaire sinaliza a importância de um retorno à cultura que foi negada.

O conceito de *Negritude*, embora tenha sido gestado coletivamente em 1935, aparece no livro *Diário de Um Retorno ao País Natal (Cahier d'un retour au pays natal)*, publicado em 1939. Na obra, Aimé Césaire descreve a capital da Martinica como uma terra alienada, desprovida de vida e habitada por zumbis colonizados. A solução para essa situação encontra-se na reconexão dos antilhanos com as suas raízes africanas.

Césaire enaltece o passado das sociedades africanas cujas essências foram drenadas pelo colonialismo e que são tidas pelo poeta como comunais, democráticas, cooperativas, fraternais e, nesse sentido, não como pré-capitalistas, mas, antes de tudo, anticapitalistas. Tais sociedades, para Césaire, poderiam vir a oferecer lições valiosas ao Ocidente sobre a construção de mundos alternativos. (FERNÁNDEZ, 2021)

Assim, Césaire manuseia a ideia de negritude, como ferramenta ativadora de uma memória coletiva para a práxis política do programa da descolonização e confronto colonial. (RABAKA, 2015) Mais tarde, em seu discurso na Primeira Conferência Hemisférica dos Povos Negros da Diáspora, em Miami, no ano de 1987, Césaire (1972) designa a negritude não como apenas um conceito, ou ideia que faz referência a uma ordem biológica, mas como algo para além disso, a soma de experiências de um grupo de humanos que vivenciaram as piores violências da história, grupos que tenham sofrido, e que hoje sofrem por serem oprimidos e marginalizados. Em contrapartida ao reducionismo e individualismo da universalidade ocidentalizada, ou de um universalismo abstrato, a noção de negritude encarnava não somente a raiva e a revolta dos colonizados, mas buscava produzir um cenário aberto para o diálogo entre diferentes culturas e suas diversas formas de produção epistemológica. Portanto, o objetivo era a formação de um outro universalismo produzido através dessas relações horizontais de particularidades plurais, um pluriverso. Um mundo constituído por diversos mundos, pelo diálogo multi cosmológico e epistemológico.

As reflexões a partir da proposta de Césaire, de um universalismo imbricado por outras particularidades, nos leva a pensar um pouco as investigações sobre performance rituais afro-americanas de Leda Martins (2002), a qual sinaliza que “a cultura negra é o lugar das

encruzilhadas”. Por meio das concepções filosóficas nagô/iorubá e na cosmovisão das culturas banto, enquanto espaço sagrado das intermediações de sistemas e conhecimentos diversos, a ideia de *encruzilhada* é manuseada pela autora como operador conceitual que nos possibilita interpretar os trânsitos sistêmico e epistêmicos que emergem através desses processos inter e transculturais. Como um lugar terceiro onde é possível a produção diversificada, a encruzilhada “é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação.” (MARTINS, 1997). Assim, pensando através de uma encruzilhada da forma que Leda Martins sugere, somos guiados a compreender a poética presente na práxis política que o corpo, portal de sabedoria, encontra-se inserido. A partir do corpo, da experiência de estar no mundo, a potência subversiva de Césaire, ao mirar seus sentidos nas experiências das comunidades anticapitalistas, aciona a necessidade do resgate de uma memória.

Adiante, o programa elaborado pelo poeta martinicano, pensado desde a geopolítica e corpo-política afro-caribenha, nos oferece inspirações para pensarmos alternativas para a fuga das prisões estabelecidas pelo pensamento moderno. Seu universalismo enquanto um terceiro lugar resultante dos diálogos críticos de diversas particularidades parece promissor, no entanto para que ocorra de forma não violenta, precisamos pensar em nível de sistema mundial. Destituir a Europa do seu lugar de dirigente, ou quaisquer outra potência que incorpore essa posição vertical. Ou melhor, destruir a própria possibilidade de universalização de um programa por meio de uma única particularidade. Caso contrário, estaríamos apenas articulando a reprodução de um mesmo sistema por meio de outras estratégias. Um dos passos, talvez, para a interrupção desses ciclos violentos que se atualizam, seria compreender a Diferença não somente por meio das justificativas sobre o que é possível conectar essas realidades diferentes, mas, também, que ela (a Diferença) seja compreendida pela sua totalidade, pelo diferente em si. Uma outra forma de lidar com o Outro. Tal como é a vivência poética descrita por Dénètem Touam Bona (2020) como “a apreensão do mundo como totalidade viva, a intuição de que todos os elementos que nos cercam, nos atravessam e nos compõem – o vegetal, o mineral, a água, o ar, as ondas magnéticas – se correspondem, se entrelaçam e formam um único e mesmo cosmo”, ou seja, a encruzilhada. E não é preciso nos

alongar sobre isso para perceber que essas propostas vão contra as imposições de um conhecimento gestado através de um monólogo, sem atravessamentos cosmológicos e corporais, utilizando-se da racionalidade para a justificativa de um projeto capaz de englobar a todos os seres. O trabalho de Marta Fernandez nos proporciona conhecer melhor as contribuições de um autor que é pouco aproveitado nos debates que visam confrontar as bases capitalistas, racistas, patriarcais e estadolátricas. Aimé Césaire demonstrou a possibilidade de articular uma produção teórica juntamente com a ação política, denunciando as falácias e as contradições de um discurso universalizante que até hoje segue sendo operacionalizado. Sua poética, nesse contexto, buscamos entendê-la como a quebra da normatividade da produção textual. Aquilo que foge de um modelo específico da impressão do pensamento e vai além disso. A poética é a transposição das experiências vividas em nível total que busca conexão para além do texto. Não se limita a ser algo documentado, portanto busca funcionar como ativador de experiências. É o texto vivo, escrito a sangue e suor dos corpos violentados pelas artimanhas da colonialidade. A poética de Césaire, erguida pelos desconfortos e inquietações de um corpo racializado, produz os efeitos de conexão com experiências anticapitalistas que potencializou os movimentos de libertação do século passado. De acordo com ele, o conhecimento poético nasce do grande silêncio do conhecimento científico. O que seria esse silêncio? O que foi operacionalizado e não foi descrito, falado ou dissimulado? A violência colonial. Nenhum desses grandes teóricos da filosofia moderna chegou a tratar das violências produzidas pelo seu próprio conhecimento e que foi direcionada aos corpos à margem da dimensão do Sujeito. Racializando-os, cisgenerificando-os, exigindo uma sexualidade única, normatizando a subordinação às instituições, ou seja criando as condições para a sua subalternização em favor da centralidade dos corpos normatizados. É preciso, portanto, negar por completo o mito civilizatório e a inocência da violência moderna, confrontar as instituições, principalmente o Estado. O conhecimento poético é uma das forças confrontativas desse modelo universalizante e possibilidade para a elaboração e resgate de outros conhecimentos.

O FIM DO MUNDO COMO PROJETO DE TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA DECOLONIAL E LIBERTÁRIA

A poética de Aimé Césaire, e aqui não falamos exclusivamente dos seus escritos em versos, mas também da forma como o ele se relaciona com o seu texto, com a inscrição de suas experiências através de um corpo racializado e alvo da lógica colonialista do universalismo europeu, denuncia as ambiguidades do programa ocidental da universalidade. A poesia é utilizada para a ativação de uma memória coletiva a partir da e para a práxis política, para a transformação política, ou seja para a ação confrontativa das bases que sustentam as violências teleguiadas. Suas palavras inflamáveis apontadas para a França, buscava embaralhar e confluir as duas representações que historicamente, e dissimuladamente, estavam separadas: A França Imperial e a França Republicana. Uma poética que parte de dentro das influências do surrealismo francês para a criação subversiva de uma nova linguagem e à serviço da negritude. Com isso, não há mais como nos manter condenados a viver neste mundo. Um mundo atravessado e constituído pelos processos da escravização e colonização de diversos povos, e obliterador de outros mundos. Esse mundo, o qual conhecemos, se até o momento não foi possível criarmos as imagens dele, oferecemos as contribuições de Jota Mombaça (2021) que descreve da seguinte forma:

[...] um mundo devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado pelo ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder; mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência, do genocídio sistemático de populações racializadas, empobrecidas, indígenas, trans e de outras tantas. (MOMBAÇA, 2021)

Prosseguindo com Mombaça (2019), “E se, em vez de salvar o mundo, pudéssemos enfim dedicar-nos a acabar com isto?” A destruição do Mundo Como Conhecemos, como programa anticolonial e abolicionista, portanto libertário. A possibilidade de uma imaginação política para viver fora dos domínios e operações da Razão Universal. Viver para além das próprias instituições produzidas por essa mesma razão, do próprio Estado. Nesse ponto, Mombaça deixa nítido que não se trata de uma apologia à destruição, ou uma poética da destruição criativa, mas como um programa de refundação de toda a superfície do sentido para que as obras do poder não possam ser recriadas de outra forma ou em outro lugar. O fim do

Mundo Como Conhecemos, que faz referência às investigações de Denise Ferreira da Silva, está sendo projetado partindo da ideia de que não há negociação ou reforma possível do mesmo, pois a situação colonial não permite conciliações uma vez que a relação já é sempre assimétrica (MOMBAÇA, 2021). Nesse sentido, as nossas preocupações, referentes à proposta do universalismo de Césaire, estão sincronizadas com as colocações de Jota Mombaça, mesmo que ela não estivesse propondo esse diálogo diretamente com o autor. Como podemos garantir que a aplicabilidade de um universalismo reformulado na perspectiva de Césaire não permaneça sendo operacionalizado a partir de suas bases antigas?

Toda a realidade (o mundo descrito pelas ferramentas da razão científica) na qual fomos induzidos a acreditar, aprisionados pelas bases ontoepistemológicas da razão científica, nos exige ir aos limites das suas produções, na radicalidade da imaginação, para traçar nossas rotas de fuga. A fuga que também é uma força confrontativa que vai além da narrativa heróica do combate. Sendo assim, o fim deste mundo, em total concordância com Mombaça, parece ser a única demanda política razoável para atingirmos uma realidade libertária na qual nossas associações possam ser geridas pelos princípios da liberdade, ajuda mútua e horizontalidade, como os anarquistas e demais povos anti-estadolátricos vêm desenvolvendo ao longo dos anos. E, por meio da vivência poética – a experiência de um mundo imbricado –, a tarefa de traçar esses caminhos se torna imaginável.

CONCLUSÃO

Iniciamos a discussão partindo do trabalho de Ramón Grosfoguel que, resumidamente, ilustra os caminhos percorridos pela filosofia moderna para a elaboração de uma epistemologia que se auto declarava capaz de produzir paradigmas universalizantes. Percebemos os esforços desses teóricos em protagonizar um programa obliterador das múltiplas existências de seres, cosmologias e epistemologias. A violência, a qual foi dissimulada nas suas produções juntamente com a ideia de um Sujeito, foram capazes produzir efeitos parasitários dos corpos subalternizados e a naturalização das instituições. Dado essa experiência da violência colonial, autores como Aimé Césaire foram capazes de confrontar as bases do pensamento moderno/colonial, através de uma práxis que nos convoca para uma transformação política da realidade e reconexão com aquilo que foi negado. Assim, influenciados pela interpretação de

Marta Fernández (2021), observarmos a vivência poética, compreendida pela totalidade do mundo e do que nos atravessa, e as propostas colocadas por Aimé Césaire, da ideia de Negritude e de um universalismo constituído por múltiplas particularidades, como incentivo para darmos continuidade à atividade de imaginação radical e infinita. Portanto, é necessário olharmos para essa proposta de universalismo e nos perguntar “Em qual medida estaremos interrompendo as bases do discurso da Razão Universal e programando algo que escape das mesmas?”. Assim, utilizamos de algumas das visões de Jota Mombaça (2021) para pensarmos nessa radicalidade imaginativa, considerando as propostas do Fim do Mundo como conhecemos para arriscarmos a possibilidade de criação de algo que se aproxime da encruzilhada (MARTINS, 2002), da diferença (não colonial) compreendida na sua totalidade. Um projeto político que está de acordo com o pensamento e práxis política anarquista que visa a confrontação das violências e a libertação das vítimas do Necro-racista Estado (DE MORAES, 2020) que, diante do cenário brasileiro, trabalha para a atualização da herança colonial vestida pelo manto da brasilidade. O convite que fazemos com esse trabalho é de seguirmos o fluxo poético da imaginação infinita e radical pela libertação da realidade que insiste em nos capturar em um imaginário limitado onde não há visões de vida para além do Estado, do Mundo Como Conhecemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do Refúgio*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- DESCARTES, René. *Discurso del Método*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999.
- DE MORAES, Wallace. *As Origens do Necro-Racista-Estado no Brasil – Crítica desde uma perspectiva decolonial & libertária*. In: *Revista Estudos Libertários (UFRJ)*. Vol. 2 Nº 6, 2020.
- DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- GROSGOUEL, Ramón. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas*. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

FERNÁNDEZ, Marta. Aimé Césaire: As Exclusões e Violências da Modernidade Colonial denunciadas em versos. *In: Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais*. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 35-56.

KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Buenos Aires: Losada, 2004.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. *In: Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG, 2002. p.69-92.

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória, o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Ed. Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARX, Karl. Introducción General a la Crítica de la Economía Política. Buenos Aires: Cuadernos Pasado y Presente. 1972.

MOMBAÇA, Jota. Ñ vão nos matar agora. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOMBAÇA, Jota; MATTIUZZI, Musa Michelle. Carta à leitora preta do fim dos tempos. *In: FERREIRA DA SILVA, Denise. A Dívida Impagável*. Disponível em: <<https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>>

RABAKA, Reiland. The Negritude Movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aimé Césaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of the Insurgent Idea. Maryland, EUA: Lexington Books, 2015

ROCHA, Carla; LATINI, Cello; DE MARES, Wallace. À emancipação da colonialidade cisgênera: Uma crítica ao apagamento de subjetividades colonizadas. *In: Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*. Vol 2 N. 4, 2021.

UMA ABORDAGEM DECOLONIAL SOBRE A PRÁTICA DE INSCRIÇÕES CORPORAIS NA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Bruno Latini Pfeil

Graduando em Psicologia (USU/RJ). Graduando em Antropologia (UFF). Coordenador da Revista Estudos Transviades.

Cello Latini Pfeil

Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Bacharel em Ciências Sociais (UFRJ). Coordenador da Revista Estudos Transviades.

RESUMO

Este artigo almeja analisar como a concepção moderna sobre as práticas de modificação e inscrição corporais se relacionam com as colonialidades do ser, do saber e do poder. Argumentamos que a patologização e a criminalização de inscrições corporais é um componente fundamental da noção moderna de um corpo ideal, como também das normatizações que permeiam as colonialidades atualmente. O argumento central do artigo é que a patologização, a criminalização e o controle institucional das práticas de modificações e inscrições corporais são produto da violência moderna/colonial, e devem, portanto, ser combatidas. Para tanto, nos valem de um referencial teórico decolonial – com Grosfoguel, Maldonado-Torres, Mignolo, entre outros – e de autores que investigam a história e a diversidade de inscrições/modificações corporais – com Le Breton, Angel, Favazza, entre outros.

Palavras-chave: Modificações corporais; Inscrições corporais; Colonialidade do ser; Decolonialidade; Patologização.

ABSTRACT

This article aims to analyze how the modern conception of body modification and inscription practices relate to the colonialities of being, knowledge and power. We argue that the pathologization and criminalization of bodily inscriptions is a fundamental component of the modern notion of an ideal body, as well as of the norms that permeate colonialities today. The main argument of the article is that the pathologization, criminalization and institutional control of the practices of bodily modifications and inscriptions are the product of modern/colonial violence, and must, therefore, be fought. To do so, we use a decolonial theoretical framework – with Grosfoguel, Maldonado-Torres, Mignolo, among others – and authors who investigate the history and diversity of inscriptions/body modifications – with Le Breton, Angel, Favazza, among others.

Keywords: Body modifications; Body inscriptions; Coloniality of being; Decoloniality; pathologization.

INTRODUÇÃO

O presente ensaio ambiciona identificar as relações entre a configuração do corpo na modernidade, as práticas de inscrições e modificações corporais e as dinâmicas de patologização e criminalização atribuídas a tais práticas. Partimos do princípio de que tudo está envolto em corporeidade, e que não há corpo sem inscrições (ANGEL, 2014). Pelas capacidades sensoriais, o sujeito percebe seu entorno e o significa, sendo o corpo o veículo a partir do qual a relação com o mundo se constrói. O corpo é “o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator” (LE BRETON, 2007, p. 7). De percepções sensoriais a significações de emoções, rituais a cerimonialismos, “a existência é corporal” (LE BRETON, 2007, p. 7).

O corpo possibilita a inserção do sujeito nos sistemas simbólicos que sustentam sua existência individual e coletiva, configurando-se como instrumento de conexão ou de disjunção ao tecido social. Le Breton (2011) apresenta diferentes concepções de corpo ao recorrer a sociedades tradicionais. Nelas, o indivíduo e o corpo não se dissociam: “o corpo não é o objeto de uma cisão, e o homem está misturado ao cosmos, à natureza, à comunidade” (LE BRETON, 2011, p. 31). O indivíduo é seu corpo, e a imagem do corpo é o reflexo de si, e se dilui no cosmos e na natureza. O corpo não individua, não delimita separação, mas serve como ponte, como conectivo. As tradições populares percebem o corpo como um “campo de força em ressonância com seu entorno”, como algo “unido ao mundo, é uma parcela inseparável do universo” (LE BRETON, 2002, p. 85-86, tradução nossa). Ao contrário, em sociedades individualistas, o corpo é concebido como um limite entre o sujeito e o mundo, contrastando com o caráter unificador das sociedades coletivistas. O sujeito é separado de seu entorno por seu corpo, que se torna uma instância externa, fora do sujeito, embora seja o que, de fato, traduz a realidade. Nesse sentido, apesar de sua exteriorização, o corpo constituído na modernidade é reflexo das relações, das identidades e instituições emergentes, das dinâmicas de regulação da vida social e, conseqüentemente, das noções estabelecidas pela ciência moderna – e, portanto, colonial (GROSFOGUEL, 2016) – sobre o que é criminoso e patológico e o que é legítimo e natural.

Por uma perspectiva decolonial, analisamos, a partir do entendimento sobre as três colonialidades fundamentais da modernidade – as colonialidades do ser, do poder e do saber

(MALDONADO-TORRES, 2018, p. 49) –, como a patologização e a criminalização de determinados corpos e práticas, no que diz respeito às inscrições corporais, são produto de um saber colonial, eurocentrado e violento, que aniquila expressões corporais não condizentes com o ideal de corpo preconizado pelas instituições modernas. Apontamos para o cartesianismo, base do pensamento moderno europeu, como componente essencial da constituição do corpo moderno e do saber que anula possibilidades de inscrever o próprio corpo e exercer a autodeterminação. Tal anulação representaria, em nossa percepção, uma das faces do poder institucional e estatal sobre os corpos e sobre sua capacidade de se autodeterminar, enquanto uma forma de interseção entre as colonialidades do ser, do poder e do saber. As instituições da modernidade/colonialidade legitimam certas inscrições em detrimento de outras. Dissertamos sobre a constituição dessas instituições opressivas e desse saber ocidentalizado, criticando-os em sua fundamentação colonial inerentemente racista, patriarcal e patologizante.

Para tanto, dividimos o texto em quatro seções. Na primeira, “O nascimento do corpo ocidental moderno”, dissertamos sobre como se constituiu o ideal de corpo na modernidade, pautado nas dicotomias cartesianas entre mente e corpo e na atribuição de superioridade epistêmica aos povos europeus em detrimento de todos os outros povos. Escrevemos sobre como a perspectiva decolonial da modernidade concebe o corpo moderno enquanto uma ficção criada pelos próprios europeus para se pautarem como superiores em relação a outros povos – assim como se fez com a criação da ideia de raça. E relacionamos tal concepção com a prática de inscrições corporais.

Na segunda seção, “Não há corpo sem inscrições: as dinâmicas de legitimação e estigmatização de inscrições corporais na modernidade”, aprofundamos a discussão sobre as práticas de inscrições corporais e sobre como instituições modernas, fundamentadas nas colonialidades do saber, do poder e do ser, atribuem a certas inscrições corporais o caráter de normais e legítimas e a outras o caráter de patológicas ou criminosas. Na terceira e na quarta seções, respectivamente “A criminalização das inscrições corporais como expressão da colonialidade do poder, do ser e do saber” e “A patologização das inscrições corporais como expressão da colonialidade do poder, do ser e do saber”, analisamos respectivamente os processos de criminalização e de patologização das inscrições corporais na modernidade, argumentando que tais fenômenos são expressões das três colonialidades fundamentais.

Tomamos a prática de inscrições corporais como alicerces importantes para se compreender como as colonialidades operam e como se atravessam. Nosso principal objetivo é demonstrar que a patologização e a criminalização das inscrições corporais, enquanto determinadas e estabelecidas por instituições da modernidade/colonialidade, não produzem julgamento neutro em relação às inscrições, mas sim fomentam violências e ideais normatizados sobre quais corpos devem ser aceitos, quais epistemologias devem ser compreendidas e quais traços culturais devem ser cultivados pelo saber ocidental universalizado.

O NASCIMENTO DO CORPO OCIDENTAL MODERNO

Segundo Le Breton (2007, p. 7), o corpo é “o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator”. A inserção da existência individual e coletiva de um sujeito aos sistemas simbólicos que o sustentam é possibilitada por seu corpo. Dentre as diferentes concepções de corpo encontradas em sociedades tradicionais, Le Breton compreende que o indivíduo e o corpo não se dissociam, na medida em que “o corpo não é o objeto de uma cisão, e o homem está misturado ao cosmos, à natureza, à comunidade” (LE BRETON, 2011, p. 31). Em sociedades em que o coletivo se sobrepõe ao individual, o corpo não se dissocia do sujeito, e nem do que o rodeia. O corpo individual é extensão do corpo do coletivo, da natureza, do cosmos; é elemento de unificação (LE BRETON, 2007). Ao contrário, em sociedades individualistas, o corpo é o elemento que delimita a fronteira entre o sujeito e o mundo, contrastando com o caráter unificador das sociedades coletivistas. O sujeito é separado de seu entorno, e seu corpo se torna uma instância externa.

De todo modo, é o corpo que demarca a inscrição no coletivismo ou no individualismo, a consolidação do sujeito em relação a outros que ocupam seu entorno, a distinção entre o que é externo e o que é interno a cada indivíduo. O individualismo isola o corpo e possibilita sua leitura enquanto posse, em detrimento do coletivismo preconizado por sociedades tradicionais (LE BRETON, 2002). A cisão entre o indivíduo e seu corpo parte de um saber nascido no Renascimento: a biomedicina mecanicista, segundo a qual o corpo passou a ser compreendido como um dispositivo técnico, sob condução do indivíduo que o possui. O corpo ocidental

moderno, conforme Le Breton (2011), constitui-se de seu distanciamento de três esferas: os outros, o cosmos e si mesmo. Observamos um corpo de tipo individualista e que se configura como um objeto de posse, e não de ser. O corpo é, agora, uma propriedade, afastada do indivíduo; o indivíduo possui seu corpo, não o é.

Le Breton (2002) demarca o nascimento do homem moderno entre os séculos XVI e XVIII. Desenvolve-se, a partir do século XVI, a revolução científica que origina a racionalidade dominante nas ciências naturais dos séculos subsequentes e, a partir do século XIX, nas ciências sociais. Espraia-se um modelo de racionalidade que se diferencia firmemente do senso comum e dos estudos considerados “humanidades”. Os saberes desaprovados pelo crivo da racionalidade e de seu método científico são negados e rejeitados pela mesma. A racionalidade é, portanto, um modelo de produção de conhecimento autoritário. Santos (2018) compreende o totalitarismo da racionalidade científica como sua característica fundamental. A ciência moderna se estrutura a partir de duplas distinções: entre o conhecimento científico e o senso comum, no sentido do racionalismo, e entre homem e natureza. Nessa divisão, o indivíduo moderno, tal como o corpo – uma vez o sujeito sendo somente seu corpo –, dissocia-se de seu entorno, dos outros que o rodeiam e de si mesmo. A matemática oferece um padrão de medições e serve como instrumento de análise, método de investigação. As medições garantem a rigorosidade científica e a capacidade de quantificação confere relevância ao objeto. Como sintetizado por Santos (2018, p. 49),

O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, e um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objectivar os fenômenos, os objectualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza. E, em suma e finalmente, uma forma de rigor que, ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza.

O individualismo do cartesianismo se apresenta na medida em que Descartes postula um *cogito*, e não um *cogitamus* (LE BRETON, 2002). O mecanicismo cartesiano despreza o corpo e exalta o pensamento, ao passo em que despreza o coletivo (*cogitamus*) e exalta o individual (*cogito*). A ciência fundada pelo racionalismo cartesiano se desenvolveu ao positivismo do século XVIII. O conhecimento da ciência moderna se direciona rumo à especialização, se restringe progressivamente ao objeto particular de estudo. O conhecimento sofre uma parcelização e um reducionismo, e as conseqüências desse fenômeno não se deparam

com alternativas concretas de correção, mas sim somente com outras formas de reproduzi-las. A ciência moderna impossibilita que o sujeito se coloque no centro ou entremeado em seu estudo, estabelecendo a dicotomia sujeito/objeto (SANTOS, 2018). A modernidade passa a se colocar enquanto racional, em oposição não somente ao tradicional, à Antiguidade e à Idade Média, como também em oposição a corpos negros, indígenas, colonizados (MALDONADO-TORRES, 2016).

O projeto sócio-cultural da modernidade, constituído entre os séculos XVI e XVIII, coincide com o alastramento do capitalismo pelo território europeu em fins do século XVIII. A generalização do capitalismo se realiza após se constituir o paradigma da modernidade (SANTOS, 1999). Nesse contexto de ascensão do individualismo e do capitalismo, observamos a intensificação das primeiras práticas de anatomia, especialmente com o distanciamento entre Igreja e Estado. A percepção ocidental do corpo é, então, perpassada pela anatomofisiologia, pelo saber biomédico, que secciona o corpo como o faz a uma máquina, dissecando-o e significando seu funcionamento. O corpo não é o sujeito, mas uma instância que o integra; está separado da pessoa, o que permite sua dissecação deliberada. A concepção anatomofisiológica do sujeito separa-o do mundo, de seus semelhantes e de sua carne, isolando-o como se sua existência não compusesse o que o rodeia.

As sociedades ocidentais fizeram do corpo um ter, mais do que uma estirpe identificadora. [...] O corpo da Modernidade, aquele que resulta do recuo das traduções populares e do advento do individualismo ocidental, marca a fronteira entre um indivíduo e outro, o encerramento do sujeito em si mesmo. (LE BRETON, 2011, p. 33)

Embora as primeiras dissecações tenham começado logo no século XIV, com forte fiscalização eclesiástica, sua intensificação, ao longo dos séculos XV e XVI, fazem com que o corpo comece a ser compreendido de maneira repartida, o que gradualmente lhe conferirá o estatuto de máquina, de mero mecanismo orgânico. Esse processo condiz com a emergência da consciência ocidental moderna, baseada nas ciências europeias modernas, que suscitaram a crise do pensamento escolástico ao defenderem o secularismo. Este, por sua vez, emerge do humanismo, da percepção do indivíduo enquanto autônomo em relação ao divino (MALDONADO-TORRES, 2016).

No século XVII, o racionalismo impera sobre a cristianidade na Europa ocidental, de forma que as reprimendas cristãs voltadas aos usos do corpo são enfraquecidas pela anatomofisiologia. Assim, o corpo ocupa cada vez mais o centro de auditórios universitários, tendo seus membros repartidos e sua composição sistematizada. A medicina ocidental não se volta ao indivíduo, mas a um aparelho anatômico. O corpo, tão dissociado do indivíduo, apresenta-se como seu aspecto menos humano (LE BRETON, 2002), como um mero objeto entre outros tantos. O corpo está fora do indivíduo.

El cuerpo es visto como un accesorio de la persona, se desliza hacia el registro del poseer, deja de ser indisoluble de la presencia humana. La unidad de la persona se rompe y esta fractura designa al cuerpo como a una realidad accidental, indigna del pensamiento. (LE BRETON, 2002, p. 69)

Ao afirmar-se como a fonte de toda ciência, a medicina ocidental anula a validade de medicinas tradicionais, como se a ocidentalidade do modelo anatomofisiológico fosse a régua a partir da qual se mediria a legitimidade de qualquer saber. Aos poucos, os saberes tradicionais, que percebem o corpo como indissociado do cosmos e como *o sujeito* e que integram o simbólico da comunidade, são escamoteados por um saber que se diz especialista, único e universal, e que percebe o corpo como estranho ao sujeito, como objeto de estudo e intervenção. O universalismo é característico do pensamento ocidental e deriva mais dos interesses que o sustentam e originam do que das ideias que tentam justificá-lo (SANTOS, 2017). O saber biomédico ganha corpo, ao passo que os saberes tradicionais o perdem, e promulga uma imagem oficial de corpo e de indivíduo.

A crise direcionada aos saberes tradicionais resulta de um processo largamente estudado pelos estudos decoloniais: durante os séculos XII e XV, a oposição iminente entre religião correta – cristã – e religião falsa – todas as outras – acoplou outra dicotomia: entre sujeitos com religião e sujeitos sem religião, ou seja, entre sujeitos com alma e sujeitos sem alma. A linha escolástica gastava sua energia em debates e execuções sobre a religião verdadeira – cristianismo – e religiões falsas – tudo que não fosse cristianismo –, mas não somente: as preocupações cristãs dos séculos XII ao XV rodeavam a presença e a ausência de religião, pois, quem tivesse uma religião falsa, ao menos possuía uma e deveria ser levado para o caminho certo – cristão. Agora, não possuir uma religião, nem que uma falsa, configurava a ausência de

alma. Com isso, não ter religião equivaleria a não ter alma, e não ter alma equivaleria a não ser humano.

Embora essa questão tenha se referido à linha escolástica, a linha secular humanista não a largou de mão. Se, por um lado, deixou de se importar com a verdade ou a falsidade da religião, guardou consigo a ideia de possuir alma – ser propriamente humano – ou não possuir alma – não ser humano –, configurando as zonas de ser e de não ser. O humanismo defende a linha divisória entre secular e religioso, porém não assume a concomitante linha divisória entre moderno e colonial, entre ser e não-ser. O humanismo se volta ao *humanitas*, ou seja, a uma ideia de sujeito autônomo, pensante e criador, e se opõe ao *divinitas*, a uma ideia de entidade divina criadora. Deixando o *divinitas* de lado, o humanismo privilegia o humano e a razão, tida como componente integrante e definidor da humanidade. A pergunta que devemos nos fazer aqui é “mas que humano?”. Maldonado-Torres (2016) nos apresenta, para além de *humanitas* e *divinitas*, o conceito de *anthropos*. Enquanto os europeus se configurariam como *humanitas* – e o deus cristão como *divinitas*, porém sendo rejeitado pelo secularismo depois –, “o mundo de comunidades colonizadas e desumanizadas [seriam] tipicamente aludidas com o conceito de *anthropos*” (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 76). Em outras palavras, sujeitos e povos colonizados não seriam considerados humanos, ou totalmente humanos. Essa concepção é uma herança cristã, mantida e abraçada pelo humanismo e, conseqüentemente, pela modernidade.

O resultado dessa omissão é a permissividade das universidades europeias modernas, cuja produção de conhecimento é legitimada especialmente no campo da biomedicina, em invisibilizar e marginalizar comunidades colonizadas e seus saberes, dentre os quais encontramos os saberes tradicionais. Não é somente criada uma diferenciação epistemológica, como também ontológica entre moderno e colonial, da qual derivam as zonas do ser e do não-ser. Ao passo em que os debates sobre religião verdadeira e religiões falsas dizem respeito a questões epistemológicas, os debates sobre ter alma – ter religião – e não ter alma – não ter religião – são de ordem ontológica, referindo-se à essência do ser (MALDONADO-TORRES, 2016). A universidade se mostra indiferente à criação da zona do não ser, ao mesmo tempo em que participa ativamente de sua criação e reprodução (MALDONADO-TORRES, 2016).

Ao se deparar, em seus estudos, com contrastes e discrepâncias acerca das diferentes concepções de corpo, Le Breton (2007) compreende que o corpo não deve ser compreendido

como uma realidade anatomofisiológica, mecânica, mas como “uma estrutura simbólica, superfície de projeção passível de unir as mais variadas formas culturais” (LE BRETON, 2007, p. 28-29). As diferentes concepções corporais da biomedicina se rivalizam por conta da ascensão do individualismo, nos levando ao terceiro período do desenvolvimento do projeto moderno, identificado por Santos (1999), que se inicia em fins dos anos 1960 e se estende até a atualidade, demonstrando a impossibilidade de se reparar o déficit gerado pelas ambições do projeto moderno inicial. Se certas promessas foram cumpridas em excesso, outras sequer foram motivo de mobilização. A questão a ser pontuada sobre esse terceiro período é que o individualismo cresceu de tal forma que, embora haja um senso planetário de solidariedade, não conseguimos pedir, processar ou atribuir responsabilidades por acontecimentos globais. Nesse cenário, o corpo se torna um elemento chave de autodeterminação, concepção emergente enquanto um direito a ser defendido. Cada indivíduo constrói, para si, uma perspectiva corporal, uma imagem de si e do corpo que *possui*. Para isso, Le Breton afirma:

No puede existir conocimiento radical y definitivo del cuerpo cuando las definiciones y acciones obedecen a modelos contradictorios de un área social y cultural. Y estas representaciones, estas creencias, no son fantasías, suplementos sin incidencia en la naturaleza de las cosas, sino que a partir de ellas los hombres actúan sobre el mundo y el mundo sobre el hombre. (LE BRETON, 2002, p. 182-183)

Com tantas discrepâncias entre as próprias concepções ocidentais de corpo, encontra-se dificuldade em fixar-nos em apenas uma. A heterogeneidade das concepções ocidentais modernas de corpo, ao contrário do que se possa pensar – e desejar... –, não culmina na ruína do anatomofisiológico, pelo contrário: fortalece o individualismo da sociedade na qual ele se estrutura. O modelo anatomofisiológico é um entre vários outros, dentro das concepções do Ocidente (LE BRETON, 2007). Não haveria um corpo natural ou real, pois todo corpo seria uma construção decorrente do tempo e do espaço com o qual o sujeito se defronta, “imerso na singularidade de sua história pessoal, numa espécie de húmus social e cultural de onde retira a simbólica da relação com os outros e com o mundo” (LE BRETON, 2007, p. 34).

É nesse sentido que podemos introduzir o conceito de corpo-território, elaborado por Miranda (2020). Não haveria conhecimento deslocalizado, neutro e universal, como preconiza o cartesianismo, mas sim conhecimentos localizados, com referencial teórico determinado e parcial. A constituição incessante de um corpo está em função, dentre outros fatores, de seu

território, de sua localização espacial, estrutural, epistemológica, de acordo com os meios que ocupa e nos quais é inserido. E não é somente o corpo que se configura a partir do tempo e do espaço, como também tudo o que o corpo comporta: sua expressão, sua gestualidade, suas performances sociais, suas formas de perceber e de sentir o mundo à sua volta, entre inúmeras outras possibilidades. A corporeidade se constitui de diferentes facetas: as interações sociais, os rituais, a gestualidade, a configuração dos sentidos (LE BRETON, 2007), a localização geoespacial, cultural, a história do sujeito, a “troca de pele” natural ao ciclo da vida (MIRANDA, 2020). Não se atém somente à forma física, posto que, antes da forma, uma percepção a captura. A maneira como determinada cultura reage à dor, por exemplo, implica nas percepções do sujeito diante de objetos cortantes, farpados; define sua relação com interações que possam danificá-lo.

Em outras palavras, o corpo não se limita a um conglomerado de órgãos, tecidos e sistemas; é um conjunto de códigos sociais nos quais “se inscrevem acontecimentos, articulam-se a história e se fixam uma série de submissões através de “rituais”, obrigações e procedimentos que acabam se naturalizando no cotidiano” (MELO, 2019, p. 38). A experiência corporal é socializada. Ao corpo da criança é lentamente inscrita a “teia de significações que cerca e estrutura seu grupo de pertencimento” (LE BRETON, 2007, p. 8). O corpo é uma construção coletiva; agrega identificações e repulsões, olhares de aceitação e reprimenda que lapidam a experiência corporal ao longo do desenvolvimento. A construção do corpo se estende por toda a vida, na medida em que nos dispomos em constante contato com o mundo, com a sociedade. Categorias sociais são estabelecidas sobre o que deve e o que não deve aparecer nos ambientes sociais, e *como* se deve aparecer. No contexto da modernidade, o corpo é produzido ou como o Eu ou como o Outro, na lógica do pensamento cartesiano do “penso, logo existo”, sendo que o Eu “não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental)” (GROSFOGUEL, 2016, p. 42). Essa dinâmica de exclusão infere na produção de conhecimento sobre o que é um corpo, assim como sobre quais inscrições são consideradas apazíveis e aceitáveis, e quais são consideradas mutilações e sujeitas à patologização, como veremos na próxima seção.

Compreendemos, diante do exposto, que, ao invés de haver somente um corpo, há diversas formas de se corporificar. As técnicas do corpo e as significações atribuídas a cada

uma de suas partes dependem do sistema simbólico no qual o corpo – o que quer que isso signifique – está inserido. Na cultura ocidental moderna, o corpo é caracterizado como posse, como algo fora do indivíduo, estranho e, ao mesmo tempo, especial, que deve ser aprimorado, cultivado, e se estrutura a partir dos modelos de ser da colonialidade. O corpo se constitui como propriedade. Pela ideia de posse, o corpo se torna mais um acessório do indivíduo do que sua constituição ou seu reflexo. Distanciado dos outros, do cosmos e de si mesmo, o corpo ganha uma configuração residual (LE BRETON, 2002). “A corporeidade é socialmente construída”, escreve (LE BRETON, 2007, p. 18-19); portanto, para compreendermos como o corpo é concebido atualmente no ocidente moderno, devemos averiguar as mudanças sociais do corpo nas últimas décadas.

Le Breton (2011) identifica mudanças na concepção ocidental moderna de corpo ao longo da década de 1960. A partir da noção do corpo como *propriedade*, o indivíduo moderno se encontra em uma dualidade: de um lado, percebe o corpo como seu inimigo, sua maldição pessoal, uma extensão de si que somente atrapalha com intempéries orgânicas dispensáveis; de outro, o aloca como seu *alter ego*, como troféu, signo que deve ser constantemente aprimorado. Ao passo em que se apresenta como a representação do indivíduo, se mostra, concomitantemente, como sua distinção. Um novo corpo é inventado tal como um novo indivíduo: “a diferenciação de um gera a do outro em uma sociedade em que os laços entre os sujeitos são mais relaxados, em que se estabelecem sob a lógica da inclusão e não da separação” (LE BRETON, 2002, p. 153, tradução nossa). A presença do corpo ganha forma a partir de seu ideal: o corpo está sempre presente, porém fora, ainda mais como propriedade, uma posse que deve ser investida para conter seu devido valor. O corpo é “um território diferente que se deve conquistar” (LE BRETON, 2002, p. 160, tradução nossa), e, com isso, passa a ser objeto de investimento e de invasão.

O estilo dualista da modernidade está relacionado ao imperativo do fazer, que leva o sujeito a se dar uma forma como a sua, tornando seu corpo um objeto que deve ser esculpido, mantido e personalizado. A maneira como os outros o verão depende, em grande medida, do seu talento para fazê-lo. (LE BRETON, 2002, p. 171, tradução nossa)

O corpo, para a modernidade, é tanto maldição quanto salvação. Carrega a doença, a incapacidade, a fragilidade, a dor, concomitantemente à beleza, à sedução, ao desejo. Produz-

se o corpo a se alcançar e o corpo a se evitar. O universalismo abstrato estabelecido na modernidade compreende o corpo do homem europeu como universal, e o conhecimento que esse corpo produz, caso seja um corpo cis, branco, heterossexual e proprietário, é tido como legítimo (GROSFOGUEL, 2016). O corpo a ser alcançado se inscreve a partir de um pressuposto da branquitude, da cisnormatividade, da heterossexualidade compulsória e da acumulação capitalista. As manifestações corporais sofrem o impacto dessas normativas, especialmente daquelas referentes à dinâmica de produtividade e acumulação, no sentido de que a modernidade se baseia “em uma negação ritual das manifestações corporais” (LE BRETON, 2002, p. 132, tradução nossa), conferindo ao corpo um estado de ausência. Por um lado, o sujeito não se distingue de seu corpo, está constantemente em contato com ele e o é; por outro, projeta-o sempre para fora de si, aplaca suas sensações desprazerosas, esforça-se para invisibilizar ao máximo um corpo inconveniente e desnecessário, tratando-o como uma propriedade que deve servir-lhe quando conveniente e apagar-se quando produz obstáculos para a vida cotidiana. Seja como maldição, seja como salvação, o corpo está dissociado do indivíduo.

A presença do corpo se apoia em momentos de desagrado: dores, enfermidades, situações de forte intensidade, como um prazer ou um desprazer profundos. Sua ausência, por outro lado, é a inércia corporal:

O corpo é o presente-ausente, ao mesmo tempo priva a inserção do homem no tecido do mundo e é suporte *sine qua non* de todas as práticas sociais; somente existe, para a consciência do sujeito, nos momentos em que deixa de cumprir com suas funções habituais, quando a rotina da vida cotidiana desaparece ou quando se rompe “o silêncio dos órgãos”. (LE BRETON, 2002, p. 124, tradução nossa)

Apesar de ausente, o corpo “é o suporte material, o operador de todas as práticas sociais e de todos os intercâmbios entre os sujeitos” (LE BRETON, 2002, p. 122, tradução nossa). Independentemente de suas representações, de seu distanciamento, o corpo é o mediador da realidade, pois é a partir dele que o sujeito o afasta. O caráter simbólico do corpo é substituído pelo caráter técnico, artificial, conferindo-lhe um preço e uma demanda mercadológica. “O corpo é assim decomposto em peças, submetidas à razão analítica” (LE BRETON, 2007, p. 71), que se voltam às pesquisas biomédicas, à farmacologia, aos transplantes e aos estudos

universitários anatômicos. Sem a transformação do corpo em objeto, não seria possível prover ao sujeito as tecnologias relativas ao corpo.

O corpo humano (e seus componentes) tende a se tornar um objeto como outros, que só é distinguido pela raridade de disponibilidade (consequência das resistências sociais.). O corpo humano aparece então como um *alter ego* do homem continua sendo manifestação do homem, sem ser o homem, pois as operações foram de tal forma legitimadas que suscitariam o horror caso fossem feitas no homem por inteiro e não no corpo pensado, em consequência, como independente do homem. (LE BRETON, 2007, p. 71-72)

O corpo não é o sujeito, mas sim uma matéria-prima. Ao passo em que perde seu valor simbólico, ganha valor mercadológico e técnico (LE BRETON, 2007). Não há distinção entre as dinâmicas políticas e as dinâmicas corporais da sociedade: “Toda a ordem política vai de encontro à ordem corporal” (LE BRETON, 2007, p. 79). Toda ordem política diz respeito ao corpo. Os valores modernos criam um ideal de corpo baseado na juventude, na saúde, na força física; aspectos que variam conforme marcadores de gênero, classe, raça, nacionalidade, territorialidade, idade, entre outros. A instauração das hierarquias coloniais na modernidade, destacadas por Grosfoguel (2020, p. 343) enquanto hierarquias do capitalismo histórico, produz a expansão do “homem branco, capitalista, heterossexual, militar, cristão, europeu” e cisgênero, “levando consigo, e impondo simultaneamente, os privilégios de sua posição racial, militar, de classe, sexual, epistêmica, espiritual e de gênero” (GROSFUGUEL, 2020, p. 343), o que inclui sua compreensão de saúde, patologia, seu ideal de corpo, suas noções do que são modificações e inscrições corporais. Modelos de corpo são propagandeados e implementados em nosso cotidiano, moldando nossos desejos, nossas aspirações corporais, nossa rotina, alimentação, nossa relação com nossos corpos – ou com nós mesmos. Da mesma forma com que alguns modelos de corpo são idealizados e exaltados, outros são discriminados: enfeióram a estética social, corrompem com o que já poderíamos chamar de normatividade corporal.

O corpo estranho, que não reflete as inúmeras normas corporais, está constantemente presente. Sua imagem não lhe permite passar despercebido na multidão. A imagem do corpo, que, para Le Breton (2002, p. 146, tradução nossa), é “a representação que o sujeito faz do corpo”, se constitui por quatro vetores: uma forma – a autopercepção de seu corpo, ou melhor, de si –; um conteúdo – o conjunto de significados que compõem o corpo –; um saber – no caso da sociedade ocidental moderna, referimo-nos ao biomédico –; e, por fim, um valor – a internalização que o sujeito realiza dos valores sociais empregados ao seu corpo, de acordo

com seus marcadores sociais. Em relação ao saber, destacamos a dominação moderna/colonial do saber produzido nas universidades, isto é, de todo saber academicamente legitimado: “os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas” (QUIJANO, 2005, p. 122). Ao se colocarem como protagonistas e como narradores da história da humanidade, o valor conferido ao corpo pelo saber ocidental – e às inscrições realizadas nele, como veremos – infere em seu estatuto de integração ou marginalização social.

Por fim, nosso objetivo, nesta seção, foi argumentar que: 1) o corpo é uma construção histórica e cultural, integrante e constituinte do sistema simbólico em que está inserido, e que o sistema simbólico que engloba o corpo ocidental moderno fundamenta-se nas heranças do colonialismo; 2) sendo uma construção, tanto a concepção de corpo como os ideais de corpos também foram e são construídos em nosso imaginário, de forma que não exista essência corporal, verdade natural, mas sim imagens corporais que atuam conforme a vigência da colonialidade, impregnada em nossos sistemas simbólicos; 3) o valor atribuído ao corpo é, também, valor moral, de forma que alguns corpos sejam exaltados e outros sejam estigmatizados, pois somente pela estigmatização de determinados corpos é que outros podem receber legitimação social e estrutural. A partir do exposto, podemos dar prosseguimento ao elemento central de nosso estudo, qual seja, as inscrições corporais, posto que a forma como o corpo é inscrito lhe confere valores sociais.

NÃO HÁ CORPO SEM INSCRIÇÕES: AS DINÂMICAS DE LEGITIMAÇÃO E ESTIGMATIZAÇÃO DE INSCRIÇÕES CORPORAIS NA MODERNIDADE

Como já vimos, não existe corpo sem inscrições (ANGEL, 2014). Desde o nascimento, o corpo sofre intervenções, tanto indiretas, por meio de enfermidades, acidentes, mudanças corporais decorrentes da efetuação de certas práticas de trabalho, esportivas, comunais, etc., quanto diretas, realizadas com o intuito de imprimir, no corpo, um significado. A prática de inscrições corporais é presente em todas as culturas, comumente atrelada a rituais de passagem ou que marquem determinado período da vida, ou a marcadores de certo pertencimento social (LARRAT, 2008). Inscrições corporais sempre ocorreram e sempre ocorrerão. Algumas já

foram, são e serão proibidas ou condenadas, enquanto outras já foram, são e serão exaltadas, de acordo com o contexto em que estão inseridas.

Le Breton (2007) pontua a amplitude simbólica das inscrições corporais:

Pode ser feita em forma de remoção, de deformação ou de acréscimo. Essa modelagem simbólica é relativamente frequente nas sociedades humanas: ablação ritual de um fragmento do corpo (prepúcio, clitóris, dentes, dedos, tonsura, etc.) marcação na epiderme (escarificação, incisão, cicatriz aparente, infibulação, modelagem dos dentes, etc.); inscrições tegumentares na forma de tatuagens definitivas ou provisórias, maquiagem, etc.; modificações na forma do corpo (alongamento do crânio ou do pescoço pelo procedimento de contenção, deformação dos pés, constrição do ventre por bandagem apertada, “engorda” ou emagrecimento, alongamento do lóbulo das orelhas, etc.); uso de jóias ou de objetos rituais que deformam o corpo: anéis de junco e pérolas que provocam, com o crescimento do indivíduo, um alongamento do pescoço, inserção de discos nos lábios superiores ou inferiores. O tratamento dos cabelos, ou mais geralmente do sistema piloso, é um outro tipo de marcação corporal sobre o qual o coletivo tende a exercer um controle rigoroso. (LE BRETON, 2007, p. 59)

As inscrições ocupam diferentes lugares conforme a cultura e a sociedade que as produzem. Podem integrar o sujeito em sua comunidade, marcar seu *status* social, servir como prova de força, como aproximação ou distanciamento do que o cerca. Podem denotar as características mais profundas e definidoras de uma pessoa. As inscrições corporais abrangem uma infinidade de significados tanto no âmbito coletivo, pensando em pertencimento social, quanto no âmbito individual, quando nos voltamos à expressão particular do sujeito, não nos atendo somente à expressão estética.

Sendo o corpo um “campo de força em ressonância com os processos de vida que o cercam” (LE BRETON, 2007, p. 26), sempre em contato com e em formação a partir do que o cerca, compreende-se que o corpo está em constante transformação, e as inscrições realizadas em sua superfície adquirem significados atrelados às transformações que constituem o corpo. Existem inúmeras inscrições passíveis de marcarem o corpo, com infinitos significados individuais e coletivos. Na sociedade ocidental moderna, a construção destes significados dependerá da concepção vigente de corpo, do ideal de corpo a ser alcançado – o ideal branco, europeu, masculino, heterossexual, de ascendência judaico-cristã, proprietário (GROSGOUEL, 2016), e adicionamos cisgênero –, tal como de modelos corporais que contrariam este ideal. Conforme Melo (2017), inscrever o corpo é um ato movido por significados culturais. As formas com as quais inscrevemos nossos corpos estão intimamente

vinculadas com os atravessamentos sociais, políticos, econômicos, religiosos emergentes ao redor do corpo inscrito (MELO, 2017). Sendo assim, devemos demarcar que o contexto deste estudo se volta a sociedades ocidentalizadas – não necessariamente ocidentais, mas cuja produção de conhecimento foi dominada pelos preceitos da filosofia ocidental moderna/colonial.

Referindo-nos ao Ocidente, não nos limitamos a uma marcação geográfica, mas, conforme Mignolo (2008), a uma geopolítica do conhecimento fundamentada nas línguas grega e latina e, por conseguinte, nas línguas vernáculas. Da mesma forma, com modernidade, não nos referimos somente a uma datação histórica, mas a “uma narrativa (por exemplo, a cosmologia) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas” (MIGNOLO, 2008, p. 316-317). Modernidade é uma perspectiva de mundo, movida por uma ideia salvacionista e capitalista de desenvolvimento, e elaborada por sujeitos que se percebiam como o centro do mundo.

Ao delimitarmos nosso campo de estudo como a sociedade ocidental moderna, apontamos para um campo de produção de conhecimento que nega a humanidade de pessoas, culturas, religiões e saberes e que a centraliza nos supostos ‘sujeitos universais’, cujos corpos refletem uma política de identidade ocidentalizada, mas que não se coloca como uma política de identidade por si só, e sim como o reflexo de conceitos universalizados (MIGNOLO, 2008). As “universidades ocidentalizadas”, como coloca Grosfoguel (2016), reproduzem, em seus diferentes países e culturas, “a colonialidade do saber, a colonialidade do poder e a colonialidade do ser como três componentes fundamentais da modernidade/colonialidade” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 49). Sendo o saber médico considerado legítimo produzido em universidades ocidentalizadas, compreendemos que a medicina é pautada pelas mesmas colonialidades que inferem sobre todo o saber ocidentalizado e que localizam socialmente os corpos inscritos. É a partir dessa tese central que damos continuidade a nosso estudo, como expusemos na seção anterior.

Pires (2016) identifica dois movimentos contemporâneos no campo das inscrições corporais no Ocidente: um seria o esforço em se aproximar de um padrão de beleza compartilhado socialmente e reiterado momentaneamente, “padrão este que sofre variações e se altera conforme os períodos históricos e as culturas as quais pertence” (PIRES, 2016, p. 332);

outro seria um afastamento deste padrão de beleza, que, conforme a autora, configuraria a busca pela singularidade. As inscrições corporais estariam seccionadas entre aquelas que refletem um padrão de beleza, um ideal estético e performático, e aquelas que se distanciam deste ideal. Os sujeitos do primeiro movimento não percebem suas inscrições como modificações, pois as concebem como algo natural, ou como a potencialização da naturalidade do corpo – podemos compreender tal naturalidade como componente da universalização das identidades modernas, de modo que “o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal” (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Questões identitárias acompanharam o surgimento da modernidade, pois o indivíduo passa a ocupar o centro da discussão. A sobreposição da contraposição entre Estado e indivíduo ao princípio da organização comunal reduziu as identidades à lealdade ao Estado, que aniquilou relações alternativas, externas à lógica capitalista. Por consequência, “a globalização das múltiplas identidades na identidade global do Estado tornou possível pensar uma identidade simétrica do Estado, global e idêntica como ele – a sociedade” (SANTOS, 1999, p. 125). As inscrições corporais conformes às normas sociais são naturalizadas e regulamentadas no cotidiano. São identidades que aparentam naturalidade, universalidade e neutralidade, em detrimento de outras identidades, que se aparentam inconformes, patológicas, aberrantes. Os sujeitos que realizam inscrições consideradas inconformes, patológicas e aberrantes as compreendem como modificações, posto que são continuamente distanciados da ideia de naturalidade. Pessoas modificadas, isto é, com inscrições corporais compreendidas como modificações, “se utilizam de características e elementos que são lidos socialmente como não humanos ou não naturais” (MELO, 2017).

O corpo mistura, em sua constituição, aspectos orgânicos e culturais: sem a cultura, não poderia significar o orgânico; sem o orgânico, não haveria o que significar, não haveria no que imprimir cultura: “Há uma pluralidade de corpos do mesmo modo em que há uma pluralidade de culturas” (LE BRETON, 2002, p. 182, tradução nossa). Assim como não há identidade natural ou normal (MIGNOLO, 2008), nem territorialidade imparcial (MIRANDA, 2020), nem um saber neutro e universal (GROSFOGUEL, 2016), não existe naturalidade corporal, de forma que nenhuma inscrição corporal se caracterize como natural ou como potencializadora da naturalidade. Até então, demonstramos que tal noção de naturalidade é defendida pelas

instituições da modernidade/colonialidade, dentre as quais estão as universidades ocidentalizadas – onde se produz o saber científico sobre patologia e saúde – e o sistema jurídico – responsável por criminalizar certas práticas de inscrição corporal. Sendo assim, defendemos, com Santos (1999), que os limites de uma cultura não coincidem com os do Estado, pois este não domina a cultura. Santos (1999, p. 130) define a cultura de certo grupo como “uma autocriação, uma negociação de sentidos que ocorre no sistema mundial e que, como tal, não é compreensível sem a análise da trajetória histórica e da posição desse grupo no sistema mundial”. Toda cultura deve ser analisada contextualmente. Nesse sentido, a separação entre as inscrições corporais ‘naturais’ e aquelas ‘antinaturais’ – que seriam propriamente consideradas modificações – se fundamenta simplesmente em diferentes concepções de natureza, que acabam por definir que corpos são naturais e que corpos fogem à naturalidade. Como, então, devemos definir inscrições corporais consideradas modificações? Como definir inscrições consideradas naturais, potencializadoras da naturalidade? Vejamos algumas definições de modificações corporais.

Featherstone (1999) define modificações corporais de forma bem ampla, abrangendo desde “a long list of practiced which include piercing, tattooing, branding, cutting, binding and inserting implants to alter the appearance and form of the body” até “gymnastics, bodybuilding, anorexia and fasting” (FEATHERSTONE, 1999, p. 1). O autor compreende tudo o que modifica a superfície do corpo como modificação corporal, e não somente: estende sua concepção para inovações tecnológicas, direcionadas tanto ao interior do corpo quanto ao seu exterior, como as novidades da indústria automobilística, da nanotecnologia, do mundo digital, etc. Compreendendo o corpo como sempre em interação com seu meio, as modificações do meio se tornam modificações do corpo.

Essa ampla definição de Featherstone (1999) se soma à definição de Sprage (2009), que compreende como modificação corporal exatamente o que o termo significa: o ato de modificar o corpo, e este ato compreende tatuagens, piercings, escarificações, etc., até pintar o cabelo, cortar unhas, usar produtos para estimular o crescimento de pelos faciais ou produtos para remover os pelos do corpo, lifting facial, implante de silicone nos seios, entre outros. Na medida em que essas intervenções modificam o corpo, poderiam se enquadrar como modificações corporais. Contudo, algumas das modificações corporais acima citadas *não são*

concebidas como modificações, mas como traços naturais do corpo. As inscrições corporais, desse modo, são separadas entre aquelas conformes às normas sociais corporais e aquelas inconformes. As primeiras são reconhecidas no campo das cirurgias plásticas ou dos procedimentos estéticos triviais, integrados no cotidiano e socialmente aceitos; as segundas são denominadas de modificações corporais – ou automutilações, dependendo do contexto e do tipo de inscrição.

Nas sociedades ocidentais modernas, houve um crescimento de modificações corporais consideradas extremas e das consideradas ‘naturais’ a partir da segunda metade do século XX (RUIZ MARTIN, 2014; FEATHERSTONE, 1999), desde cirurgias plásticas e procedimentos estéticos midiaticizados positivamente a modificações corporais extremizadas e novas categorias diagnósticas de automutilação. O corpo, na década de 1960, é ‘reterritorializado’ (BRAZ, 2006), inserido em um contexto de contracultura, o que condiz com as críticas às patologias da ocidentalização, ao caráter dualista das relações de poder modernas, fenômeno característico das últimas décadas do século XX (CASTRO-GOMEZ, 2005).

Ao passo em que a revolução sexual, os movimentos *hippies* e *punks* crescem, principalmente nos Estados Unidos, ocorre uma abertura social para com as modificações corporais, que se intensifica na década de 1970, primeiro com a tatuagem, depois com o piercing, e se estendendo bem gradualmente para outras modificações tidas como mais extremas. Essa abertura se soma à virada corporal proporcionada com a cultura consumista ocidental: não se procura mais esconder o corpo atrás de tecidos grossos, impedindo a visualização da silhueta corporal e da pele, mas se procura visibilizá-lo pela utilização de roupas justas, pela retirada de roupas, etc. (FEATHERSTONE, 1999). A cultura ocidental moderna do consumo se mescla com uma maior exposição corporal – exposição do corpo que é aceito e exaltado – e, ao longo das décadas de 1970 e 1980, dentro do contexto ocidental moderno, a tatuagem e o piercing se popularizam. Na década de 1990, o campo das cirurgias plásticas encontra seu auge.

Há, ainda, as inscrições que são alocadas estritamente no campo do patológico, como é o caso das inscrições consideradas automutilações (PFEIL & PFEIL, 2021). E há, também, as inscrições provocadas por acidentes fortuitos ou enfermidades, que não abordaremos aqui, pois objetivamos a análise de inscrições autoinfligidas ou realizadas por terceiros com

consentimento do sujeito. Temos, com isso, três esferas de inscrições corporais: cirurgias plásticas ou procedimentos estéticos (aceitos e incitados, representantes dos ideais de beleza corporal), modificações corporais (associadas à criminalidade, por uma perspectiva jurídica, e ao pecado, por uma perspectiva religiosa) e automutilações (associadas a patologias). As fronteiras entre modificações corporais, cirurgias plásticas e automutilações são bastante fluidas, como pontuamos em outro estudo (PFEIL; PFEIL, 2021). Por vezes, certas inscrições consideradas modificações foram, em outros tempos históricos, consideradas automutilações, e inscrições tidas como automutilações em outras épocas são, agora, compreendidas como artifícios estéticos aceitos.

Percebemos grande dificuldade em definir o que caracteriza as inscrições corporais consideradas modificações corporais, o que as diferencia de outras inscrições autoinfligidas. Não há, realmente, uma definição precisa. As definições dependem dos horizontes históricos em que são feitas, de *quem* as faz, do contexto cultural. Seja como modificações, cirurgias plásticas ou automutilações, as práticas de inscrever o corpo não são recentes. Por exemplo, Ruiz Martin (2014) nos lembra dos *corsets* ingleses utilizados por pessoas designadas mulheres ao nascer no intuito de modelar-lhes a cintura, e Pires (2009) traz os exemplos das argolas que pessoas designadas mulheres ao nascer utilizam no pescoço, na Tailândia, ou da cultura chinesa dos pés-de-lótus. Os diversos significados e localizações sociais que as inscrições corporais contiveram ao longo do tempo, juntamente com a infinidade de simbolismos que as motivaram (ANGEL, 2014), nos fazem questionar o que faz com que as modificações corporais sejam compreendidas enquanto tais, quais são seus pilares epistemológicos, quais são seus impactos sociais.

Adotamos até aqui, assim como ao longo do texto, a compreensão do conceito de modernidade segundo o qual a Europa se coloca enquanto centro da história mundial, e não a compreensão eurocêntrica, segundo a qual a modernidade, iniciada no século XVIII, representaria o nascimento da razão (DUSSEL, 2005). Adotamos a compreensão do sistema-mundo da modernidade enquanto iniciado em 1492, com a conquista das Américas, consistindo em um projeto de dominação dos estados nacionais, de criação de identidades universais, de produção e imposição de narrativas eurocêntricas e homogeneizantes, de manutenção da produtividade capitalista, de um patriarcado branco cisheteronormativo, de um ideal de corpo

que cumpra certas inscrições e modificações consideradas aceitáveis e desejáveis em detrimento de outras consideradas “primitivas” ou patológicas. Nesse sentido, apesar do obstáculo de definição das inscrições e modificações corporais, as inscrições consideradas modificações contêm um aspecto em comum: são consideradas extremas, radicais, bizarras. Ainda que algumas modificações, como as tatuagens e os piercings, sejam atualmente aceitas, possuem uma configuração de estranheza, sendo ainda associadas ao crime, ao pecado, assim como à patologia, dentro do panorama moderno que domina a produção de conhecimento nas universidades ocidentalizadas (GROSGUÉL, 2016). Iniciaremos, portanto, uma análise da criminalização das inscrições corporais.

A CRIMINALIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS COMO EXPRESSÃO DA COLONIALIDADE DO PODER, DO SER E DO SABER

A criminalização de modificações corporais atravessa duas esferas: a prática profissional das modificações, afetando os modificadores, e as próprias pessoas modificadas. Essas duas vias de criminalização se entrecruzam, se retroalimentam. Em seu estudo sobre as tentativas de criminalização das práticas de modificação corporal, Melo (2019, p. 9) analisa oito práticas: “*eyeball tattoo*, escarificação, implantes subcutâneos, bifurcações, nulificação, *earpointing*, a reconstrução de lóbulo e a suspensão corporal”. A autora entrevista profissionais de modificação corporal, ou modificadores, com relação ao caráter ilícito de seu exercício profissional. O dilema que encontramos nas práticas de modificação corporal é a questão do *exercício ilegal da medicina* (MELO, 2019). Para efetuar alguns procedimentos, como bifurcação de língua, por exemplo, modificadores precisam utilizar instrumentos que são somente lícitos para sujeitos com legitimidade médica, como bisturis e substâncias anestésicas, para além da ideia de que a utilização destes instrumentos no corpo signifique uma tentativa de mutilação. Pela inacessibilidade de profissionais da modificação corporal aos instrumentos e materiais necessários para se realizar as modificações, seu uso acaba por integrar o campo da ilegalidade (MELO, 2019). Pessoas que desejassem realizar alguma modificação corporal deveriam, então, recorrer a sujeitos com legitimidade médica e legal para efetuá-las.

Percebemos, aqui, um cruzamento entre as colonialidade do saber e do poder, que culmina na imposição da colonialidade do ser sobre corpos modificados. Expressam-se as três

colonialidades que fundamentam a modernidade/colonialidade, sendo as colonialidade do saber e do poder os motores das opressões capitalistas, patriarcais e raciais (SANTOS, 2017). A colonialidade do saber designa os locais de produção de conhecimento, os sujeitos que podem produzi-lo e o tipo de conhecimento legítimo que justifica a ciência moderna. A colonialidade do poder designa os sujeitos que dominam esse conhecimento, as instituições reguladoras de sua produção, e lhes oferece os mecanismos de regulação que garantem a manutenção de seu poder e soberania sobre todos os outros sujeitos. Sendo assim, a colonialidade do ser, em relação às práticas de inscrição corporal, é determinada pelas duas primeiras, pois 1) para certas modificações serem realizadas, os instrumentos necessários somente são lícitos para sujeitos com legitimidade médica e 2) os sujeitos com legitimidade médica, por seguirem os pressupostos da ciência moderna, somente acatam a realização das modificações que sejam consideradas aceitáveis e desejáveis, de acordo com seu pensamento ocidentalizado, o que possui, por consequência, 3) a determinação de quais corpos podem existir e quais não podem, na medida em que a expressão de sua autodeterminação é impossibilitada pela detenção dos mecanismos de saber e poder nas mãos dos sujeitos que possuem *privilégio epistêmico* (GROSFOGUEL, 2016).

Em linhas gerais, a autodeterminação, em meio às preponderantes colonialidades, não é possível e, quando defendida ou possibilitada por sujeitos que possuem as ferramentas de dominação, o saber e os instrumentos necessários, está sujeita à criminalização, pois adentra o campo da criminalidade. Essa é a hipótese central dessa seção.

Embora profissionais da medicina sejam os sujeitos que detêm a autoridade para manipular os instrumentos necessários aos modificadores, tais profissionais se recusam a realizar procedimentos de modificação corporal. Para Melo (2019), o caráter estético das modificações corporais se distancia da alçada de cirurgiões plásticos, que têm regulamentação legal para exercer um amplo rol de inscrições, e este distanciamento provém da inabilidade dos médicos de realizar as modificações. Estes mesmos cirurgiões que possuem o poder institucional para modificar o corpo não são habilitados – tanto profissional quanto legalmente – para trabalhar com as modificações corporais supracitadas. As modificações corporais recebem um *status* experimental, que não se limita aos modificadores, mas abrange toda a

comunidade médica – e também sua negligência – em realizar procedimentos de modificação (LARRAT, 2008).

Como vimos, é comum que pessoas sem um diploma na área da saúde ou sem um certificado de capacitação para fazer uma incisão, por exemplo, são mais capacitadas para fazê-la do que um profissional de saúde:

Cortadores *underground* são comumente mais experientes nas especificidades destes procedimentos exóticos e estão cientes das complexidades que os médicos nunca perceberiam – curar uma ferida aberta simplesmente não é o objetivo da maioria dos médicos. (LARRAT, 2008, p. 154, tradução nossa)

Cortadores não buscam realizar procedimentos médicos, tendo em vista que os próprios médicos não os realizam nesse sentido. Pelo contrário, cortadores realizam procedimentos que utilizam técnicas médicas para modificar certa região do corpo. Conforme Melo (2019), o corpo é alvo de normalizações biomédicas e jurídicas: de um lado, sofre impedimentos para realizar modificações que não condigam com os ideais estéticos de normalidade e aceitabilidade; de outro, as práticas de modificação corporal são juridicamente exclusivas a médicos, de forma que os modificadores não tenham acesso lícito aos materiais necessários para efetuá-las.

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

Um aspecto fundamental dessa discussão é a dupla negligência médica para com as modificações corporais. Ao passo em que os médicos não são capacitados para realizá-las, eles não *podem* fazê-las, na medida em que as modificações corporais tidas como extremas são consideradas como um risco à integridade física. Desse modo, o caráter lícito e ilícito, para Melo (2019, p. 11), se fundamenta em “definições que delimitam o que é a “humanidade” e o que é “normal””, e se determinada modificação é considerada como ‘não humana’ ou ‘anormal’, ela é, por si só, criminalizada, seja por ataques diretos – como tentativas de criminalizar a *eyeball tattoo*, por exemplo (MELO, 2019; SPRAGE, 2009) –, seja pela alegação de *exercício ilegal da medicina* por meio da exclusividade dos materiais necessários para se realizar as

modificações. É pela jurisprudência do saber biomédico que determinadas práticas de modificação corporal serão aceitas e incitadas enquanto outras serão ilegalizadas (MELO, 2019). Ou seja, no mundo moderno capitalista, valida-se o conhecimento científico e desvalida-se o conhecimento exterior à academia.

A operação da ciência em função dos poderes econômicos e políticos, resultante da industrialização da ciência em sociedades capitalistas e socialistas de Estado (SANTOS, 1999), introduziu relações inéditas de autoridade e desigualdade no meio acadêmico, distanciando de modo ainda mais aprofundado a produção de conhecimento institucionalizada da produção de conhecimento fora da universidade. Somente intervêm em políticas públicas e de Estado as ações que bebam do conhecimento científico, desigualmente distribuído sob recortes de classe, raça, gênero, etc., de modo que “a diferença epistemológica que não reconhece a existência de outros tipos de conhecimento, além do científico, contém e oculta outras diferenças, umas diferenças capitalistas, coloniais e sexistas” (SANTOS, 2017, p. 238).

De um lado, profissionais com legitimidade médica, supostamente habilitados para realizar modificações corporais, não poderiam efetivamente fazê-las, pois elas não estariam de acordo com os “bons costumes” (MELO, 2019). De outro, profissionais sem legitimidade médica, com o conhecimento, a técnica e a prática para realizar as modificações, não possuem aporte legal para fazê-las, pois, conforme a jurisprudência biomédica, não são capacitados para tanto – embora o sejam mais do que os médicos (LARRAT, 2008). As barreiras à realização de modificações se voltam àquelas consideradas extremas, e Sprage (2009) identifica dois componentes que justificariam o extremismo: a dificuldade técnica e o impacto social.

A dificuldade técnica seria o conjunto de riscos de vida que o procedimento de modificação poderia ocasionar ao sujeito. Algumas modificações, como os implantes subcutâneos e as bifurcações, necessitam de anestésicos, conferindo-lhes uma aparência perigosa. Contudo, quando pensamos em implantes de silicone para seios de mulheres cis, o *risco* ganha outra característica. Como diz *Doug*, um dos modificadores entrevistados por Melo (2019) em sua pesquisa:

duas bolinhas aplicadas no braço de uma pessoa que sonhava em ter isso para sociedade é errado, pois o cara está modificando o corpo que “lhe foi dado”, mas uma pessoa pode ir atrás de um cirurgião e aumentar em até 10x o tamanho de seu seio sem sequer ser questionada apenas porque foi um doutor quem o fez. Acredita, as cirurgias plásticas são bem mais agressivas do que qualquer *bod mod*. (MELO, 2019, p. 84)

A dor também possui sua ilegalidade. Há dores acolhidas – o pós-operatório de uma ginecomastia em homens cis – e dores horrorizadas – a recuperação de uma bifurcação na língua. Os limites entre as dores lícitas e as dores ilícitas vão definir “o que seriam os excessos e o que deve ser evitado” (MELO, 2019, p. 63).

Seguindo com a discussão sobre a radicalidade das modificações, Melo (2019, p. 58) nos diz que seu caráter “extremo” se refere ao que “foi definido socialmente como limite”: até onde o corpo pode ir? Quanta autonomia as instituições biomédicas e jurídicas *concedem* aos sujeitos? Esse extremismo das modificações não se volta somente a pressupostos estéticos, mas a ideias de dor e de risco, ambas intimamente atreladas entre si. Por meio do corpo, o sujeito é capaz de se autodeterminar, de se moldar e materialmente construir-se e realizar-se; ou também pode ser impedido de se modificar em detrimento de normas culturais que atravessam instâncias jurídicas, médicas e coercitivas, sendo privado, portanto, de sua autonomia:

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

Em sua dissertação sobre os direitos de uso do próprio corpo, Lara (2012) compreende que os impedimentos enfrentados por uma pessoa que queira se modificar são compostos primariamente por preconceitos, por juízos de valor, e inferem especialmente no quesito da liberdade. Quão livre pode ser uma pessoa para com seu corpo? Modificações corporais extremas não seriam liberdade em “excesso”? Para Lara (2012), o perigo das modificações corporais não se encontra no risco cirúrgico ou em quaisquer outros riscos que violem a integridade corporal; a violação está exatamente na proibição do sujeito para com seu corpo, negando-lhe seu direito sobre si mesmo. Se privar o sujeito de se modificar se enquadra como uma proteção de sua integridade, tal privação pode se configurar, por si mesma, como uma violação, na medida em que retira do sujeito a posse sobre sua integridade. A questão que fica é: se o sujeito não pode agir sobre sua integridade, então quem pode? A autonomia para modificar o próprio corpo desestabiliza uma estrutura biomédica que se propõe a controlar e a moldar o corpo. A biomedicina – fruto de uma produção de conhecimento da

modernidade/colonialidade, interna às universidades ocidentalizadas (GROSFOGUEL, 2016) – estipula quais são as modificações possíveis para cada corpo; quais são as modificações socialmente aceitáveis e repulsivas; quais estão dentro da normalidade e quais são personificações “demoníacas” (MELO, 2017).

As modificações corporais “extremas”, não condizentes com a norma estética, ameaçam discursos homogeneizantes estruturados sobre o corpo. Melo (2019, p. 57-58, grifo nosso) não distancia o corpo dos aparatos políticos, posto que a ordem política “possui uma *ordem corporal* formalizada em discursos que delimitam os usos possíveis e lícitos sobre o corpo, assim como quem é passível de intervi-lo”. A estigmatização de pessoas modificadas, associando-as à criminalidade, que, por sua vez, tem por substrato uma desumanização, reflete um cenário político e cultural que exalta certa corporalidade. É nesse sentido que abordamos o segundo componente que justificaria o extremismo: o impacto social (SPRAGE, 2009).

Em seu trabalho de campo, Braz (2006) percebeu a estigmatização constante a qual pessoas modificadas estão submetidas. Os relatos variam de ser parado na rua em decorrência da aparência, receber olhares de estranhamento e comentários jocosos e perguntas invasivas sobre as modificações, até ser parado pela polícia, a partir da associação das modificações corporais com a criminalidade. A criminalização da prática profissional de modificadores se origina da estigmatização da pessoa modificada: se a modificação não fosse um problema, como vimos no subtópico anterior, não haveria por que tentar proibi-lo pela restrição de instrumentos e materiais a certo grupo de profissionais da saúde. Não só se restringe a prática da modificação, como se a proíbe em sua totalidade, tendo em vista que nem profissionais da saúde se mostram capazes de exercê-la. O impacto social de extremismo, choque e bizarrice das modificações corporais na sociedade ocidental moderna é o que fomenta sua criminalização.

Em paralelo à criminalização, há outro fenômeno que aflige os praticantes de inscrições corporais: a patologização, que define quais inscrições são aceitáveis em detrimento de outras que seriam sintomas de transtornos, doenças ou desvios mentais (PITTS, 1999; FEATHERSTONE, 1999). Argumentaremos por compreender a patologização como um braço da criminalização, como outra forma de exaltar um ideal de corpo e de cultura.

A PATOLOGIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS COMO EXPRESSÃO DAS COLONIALIDADES DO PODER, DO SER E DO SABER

A distinção feita entre as inscrições corporais consideradas modificações e as consideradas automutilações ou mutilações se baseia em diferentes símbolos de estigma. Para Pitts (1999), pessoas modificadas são comumente estereotipadas não só como desviantes sociais e criminosas, mas também como *potenciais* automutiladoras – em detrimento de sua personalidade – ou como automutiladoras – por conta de suas próprias modificações corporais. Em outras palavras, ou suas modificações indicam que elas também se mutilam, ou suas modificações são mutilações por si mesmas.

Em seu trabalho de campo, Melo (2019) percebe a aproximação da modificação à esfera da patologia. Uma de suas entrevistadas revela que, ao procurar um médico para fazer o *ear elf*, este lhe disse que ela devia procurar ajuda psicológica; outra relata que, após conversar com alguns médicos, disseram que ela era louca, que “era horrível, que eu ia ficar parecendo um bicho” (MELO, 2019, p. 97). Quando se propunham a procurar médicos para realizar modificações corporais que somente eles seriam legalmente habilitados para fazer, os mesmos acusavam seus clientes “de insanidade ou alguma patologia psicológica” (MELO, 2019, p. 98). Em sua pesquisa sobre a história das modificações corporais no Brasil de 1980 a 1990, Soares (2015, p. 12) também denuncia a associação entre “estética corporal à distúrbios mentais, insatisfações e um ódio de si e do outro”. A modificação corporal, sendo concebida como indicativo de insanidade, também seria imediatamente concebida como uma mutilação.

Desde o desenvolvimento da psiquiatria e principalmente com o crescimento das instituições asilares na Europa ao fim do século XVIII, houve uma maior necessidade de se definir precisamente o quê estava sendo hospitalizado, inferindo nas elucubrações médicas sobre as inscrições corporais. No século XIX, na Europa – período identificado por Santos (1999) como o período do capitalismo liberal –, a automutilação mais midiaticizada era a autocastração, pensada em pessoas designadas homens ao nascer, e se configurava como uma automutilação ‘sexual’, determinante de perversão – nos referimos, no caso, à patologização da homossexualidade (CHANEY, 2017). Ao fim do século XIX e começo do XX – período identificado por Santos (1999) como a segunda fase do projeto da modernidade, em que se ambiciona, sem sucesso, a concretização das promessas do período anterior –, a automutilação

que ganhou os holofotes era aquela ‘sem motivo’ (*motiveless malingering*), associada à histeria e pensada em pessoas designadas mulheres ao nascer (CHANEY, 2017). O que Chaney (2017) nos mostra, a partir disso, é que a identificação social do sujeito enquanto homem ou mulher interferiria em seu diagnóstico psiquiátrico de automutilação. O diagnóstico, portanto, segue os pressupostos, as nomenclaturas e as hierarquias do patriarcado europeu. Como coloca Grosfoguel (2008, p. 124),

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores. (GROSGOUEL, 2008, p. 124)

Apesar de tal mediação, não há indícios de que a autocastração ou o *motiveless malingering* histórico ocorressem mais do que outras formas de automutilação, como, por exemplo, a sangria autoinfligida (*bloodletting*), quebra de ossos, queimaduras, traumatismos autoinfligidos, *skin-picking*, etc. A mediação destas duas formas de automutilação se dava pela generificação dos sujeitos institucionalizados (CHANEY, 2017). Comportamentos que contrariavam o que se compreendia como uma performance social adequada correspondia aos requisitos de insanidade e, com isso, poderiam apontar para um comportamento autodestrutivo. Por exemplo, Chaney (2017) apresenta casos de pessoas designadas homens ao nascer que tinham o hábito de arrancar cabelo (tricotilomania), mas cujos registros de internação e de tratamento não indicavam a tricotilomania como sintoma de automutilação, ou até mesmo como um sintoma por si só. A tricotilomania só seria compreendida como automutilação quando realizada por pessoas designadas mulheres ao nascer, tendo em vista o *impacto social* (SPRAGE, 2009) do cabelo em virtude dos ideais de feminilidade preconizados pelo período histórico em questão. Nesse sentido, a atribuição do diagnóstico de automutilação ou simplesmente do imaginário médico para com certo comportamento considerado autodestrutivo dependeria da leitura social do sujeito, isto é, de sua identidade social virtual, dos estereótipos direcionados ao seu corpo.

Percebe-se a formação do que Pfeil & Pfeil (2021) chamam de *sujeitos automutiladores*: pessoas cujos corpos designariam o diagnóstico de automutilação a lhes ser atribuído. Antes do efetivo diagnóstico, tais sujeitos já seriam patologizados. A patologização precede a

efetuação dos sintomas psicopatológicos (PFEIL & PFEIL, 2021). No Ocidente, práticas de *body piercing* e de tatuagem já foram consideradas mutilações e, portanto, como pertencentes à esfera da patologia (ANGEL, 2014), e estéticas destoantes dos padrões de beleza preconizados pela mídia comumente são associadas à presença de transtornos mentais, de uma agressividade latente, de um comportamento impulsivo e perigoso (SOARES, 2015). Apesar da desmistificação de certas modificações corporais no Ocidente ao longo da década de 1990, como no caso de tatuagem e *piercing*, outras modificações, como escarificação, *branding*, implantes de silicone subcutâneos, *eyeball tattoo* e outras são alocadas no campo do absurdo e/ou da patologia.

Tal como definir modificação corporal é um exercício complicado, definir automutilação também o é. As definições para as inscrições corporais consideradas automutilações ainda estão sendo elaboradas, e, a cada nova edição de manuais diagnósticos, identificamos adendos, sintomas, transtornos, características inseridas ou retiradas das automutilações. A psiquiatria produz discursos pautados em fatores biomédicos e individualistas, distanciando-se, por vezes, dos aspectos socioculturais que atravessam os sujeitos. Pensar nas automutilações como meras categorias diagnósticas, como traços de um transtorno de personalidade, por exemplo, não realmente explica os significados da inscrição corporal. Conforme Chaney (2017, p. 10, tradução nossa), os discursos psiquiátricos sobre automutilação são “tão construídas quanto narrativas históricas, literárias e artísticas de automutilação”. As definições psiquiátricas, para Chaney (2017, p. 10, tradução nossa):

não podem ser vistas fora da vida e da experiência dos médicos. Os ideais políticos e culturais que todos defendemos impactam a forma como nossa pesquisa é interpretada, admitamos ou não: um psiquiatra não difere, nesse aspecto, de um usuário de um serviço de saúde mental.

Com isso, embora a modificação corporal esteja mais submetida ao estigma da criminalização, seu reconhecimento institucional como algo oriundo do patológico proporciona uma expansão das instituições médicas para exercerem sua autoridade sobre pessoas modificadas (PITTS, 1999), perpetuando a dominação do saber institucionalizado moderno sobre corpos dissidentes, desviantes e que buscam por autonomia corporal. A primeira tese de Maldonado-Torres (2018) sobre decolonialidade aponta para os impactos de se desafiar a estrutura de pensamento moderna. Em nosso caso, ao desafiar a concepção atual das

inscrições corporais, nos deparamos com dois possíveis campos: ou estamos defendendo criminosos ou estamos defendendo pessoas que possuem patologias e que devem estar sob tutela de instituições de saúde. A alocação das inscrições no campo ou do crime ou da patologia é uma rua sem saída, e a fluidez de localização entre as modificações e as automutilações – em outras palavras, como saber o que é o quê? – faz com que tal impasse seja ainda mais consolidado. Por isso, segundo Grosfoguel (2012, p. 339), “a descolonização do conhecimento e da Universidade constituem pontos estratégicos fundamentais na luta pela descolonização radical do mundo”. A produção de conhecimento seria uma das mais importantes chaves para a autodeterminação.

A argumentação da patologização das inscrições corporais cai por terra ao explicarmos sua fundamentação. Se nos for argumentado que a diferença entre modificação corporal e automutilação é a forma como ambas são praticadas, então elaboramos a seguinte linha de pensamento: modificações corporais são modificações porque outra pessoa as realiza no sujeito, e automutilações são o que são, pois, como indica a palavra, o sujeito as realiza em si mesmo. O que distinguiria modificações de automutilações, assim, seria quem as realiza e como são realizadas. Larrat (2008) contrapõe esse ponto de vista ao nos contar sobre o discurso do “faça você mesmo” no mundo da modificação. Realizar no próprio corpo uma modificação assume, por vezes, um caráter iniciativo ou, ao menos, importante para o modificador. A auto-efetuação de uma inscrição corporal considerada modificação é algo possível e recorrente. Um de nossos autores, por exemplo, se tatuou algumas vezes no braço esquerdo, pois ele é destro. As tatuagens realizadas por si em seu próprio corpo seriam automutilações? Modificações e mutilações podem ser realizadas tanto coletivamente quanto individualmente, na privacidade de um quarto ou em uma esfera pública. Não é *como* se realiza a inscrição que define a presença ou a ausência de um diagnóstico ou de uma reprimenda jurídica. Então o que define? Se não é o *como* que caracteriza uma inscrição corporal enquanto modificação ou automutilação, nos resta o *porquê*. O significado por trás da inscrição é o que determinaria sua categorização enquanto uma coisa ou outra. Vamos problematizar isso.

Pitts (1999) percebe a eleição de profissionais de saúde mental como peritos em modificações corporais, capazes de compreender os motivos pelos quais as pessoas se modificam, tal como os motivos pelos quais as pessoas se mutilam. Pessoas modificadas são

comumente mais psicopatologizadas do que outros grupos sociais, e esta patologização ocorre mediante o questionamento dos motivos pelos quais as pessoas se modificam – motivos supostamente conhecidos pelos médicos e desconhecidos pelas próprias pessoas modificadas e/ou automutiladoras. Da mesma maneira que os significados automutilatórios são múltiplos, também o são os significados atribuídos às modificações. Braz (2006) ressalta o significado de “clivagem”, “passagem”, como se as modificações marcassem um momento da vida e permitissem concomitantemente o pertencimento no e o desligamento do passado. Favazza (1998; 2011) já nos traz uma leitura antropológica sobre as modificações corporais em ritos de passagem, rituais de cura, tentativas de autopreservação e outros processos imiscuídos em substratos culturais, e Strong (1998) afirma que todas as culturas exprimem práticas de inscrição corporal individuais ou coletivas, e por vários motivos. Ao buscarmos por uma datação precisa para a presença de práticas automutilatórias e de modificação corporal, nos surpreendemos:

Tatuagens foram descobertas em um homem da Idade do Bronze cujos restos mortais foram preservados em uma geleira nos Alpes por mais de cinco mil anos. Múmias do Egito antigo também foram encontradas com tatuagens e esscarificações, provavelmente por razões religiosas ou sexuais, e acredita-se que os egípcios também se engajavam na prática do body piercing. (STRONG, 1998, p. 159, tradução nossa)

Para Pires (2009, p. 24), modificar o corpo, em contextos culturais distintos, objetiva “pontuar e identificar momentos, desejos, aspirações e determinadas situações culturais [...]”. Não há uma única motivação para se realizar uma modificação corporal. Enquanto que, para uma pessoa, tatuar-se pode significar somente um aprimoramento da estética corporal, para outra pode significar um tributo a familiares, por exemplo, ou um ritual de transformação (RUIZ MARTIN, 2014). Para Larrat (2008), por exemplo, a modificação corporal parece seguir pelo caminho da autodeterminação. Ao se modificar, o sujeito diz: “Eu não sou minha biologia. Eu sou aquele que decidirá o que meu corpo se tornará” (LARRAT, 2008, p. 9, tradução nossa).

A relação que construímos com nossos corpos depende de nossa cultura, nossas territorialidades, nossa temporalidade, nossas crenças, nossas experiências pessoais (SOARES, 2015; MIRANDA, 2020). Tal como as automutilações foram compreendidas e justificadas por diversos significados ao curso da história, as modificações corporais – como as concebemos

hoje – também são realizadas por inúmeros motivos, que dependem da “relação que cada qual tem com o seu corpo”, de forma que “o elo principal entre “os modificados” é a experiência em ter passado por algum processo de modificação e muitas vezes será somente este, pois a vida desses indivíduos não se resume a essas práticas” (SOARES, 2015, p. 6). Muitas modificações corporais já foram compreendidas como patológicas e, agora, já não o são, e outras não eram patologizadas e agora são tidas como sintomas de transtornos mentais (ANGEL, 2014). Com isso, o que diferencia – ou aproxima – as automutilações de modificações corporais diversas é simplesmente a atribuição ou não da patologia, e a atribuição de uma patologia a determinada prática deriva da dificuldade que temos em compreendê-la. Como escreve Angel (2014, s.p.):

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

O processo de patologização de modificações corporais surge da incongruência que é, para nossa cultura ocidentalizada e moderna, uma pessoa se apresentar socialmente de forma não condizente com os padrões corporais preconizados pela mídia. O processo de patologização das automutilações surge da incongruência que é, para nossa cultura ocidentalizada, uma pessoa buscar a dor como um mecanismo de auto-regulação, dentre outras significações possíveis das automutilações. Limitar as automutilações a categorias diagnósticas ou a quaisquer significações cristalizadas acaba por reduzir experiências que atravessam tecidos culturais profundos e trajetórias que não dizem respeito a manuais diagnósticos. Essa limitação faz parte não do caráter pluriversalista, como é a perspectiva decolonial, mas do caráter universalista, como é a ciência moderna, em que se pressupõem soluções unas, provenientes de uma única epistemologia. Essa hierarquia epistêmica global (GROSFOGUEL, 2012), ao estabelecer a superioridade de saberes ocidentais em relação a saberes não-ocidentais, põe como inferiores todos saberes e culturas defensoras da horizontalidade, do comunalismo, da autodeterminação e da liberdade e igualdade entre os seres humanos. O aniquilamento de

expressividades corporais, manifestas em inscrições de qualquer tipo, se apóia na patologização e na criminalização, que seguem os mesmos princípios de perpetuação de um modelo ideal de corpo.

Analisando a associação das modificações com as automutilações, Pitts (1999) não se surpreende com a associação das primeiras ao desvio social, à degeneração, à deterioração do tecido social. Tanto a patologia quanto o crime ameaçam quaisquer normas sociais. Comprendemos, portanto, que a atribuição do caráter de patológico e/ou criminoso a determinadas inscrições corporais serve somente à perpetuação de estigmas, à fundamentação de identidades sociais virtuais depreciativas e marginalizantes, à justificação da discriminação, e que é fenômeno das práticas de exclusão, aniquilamento, de dominação e violência da modernidade/colonialidade.

CONCLUSÃO

Apresentamos, neste artigo, um breve histórico sobre a construção do corpo na modernidade, discutindo posteriormente as relações entre as diversas práticas de inscrição/modificação corporal e a patologização que as acomete, dentro de um panorama médico e científico da modernidade/colonialidade. Criticamos negativamente a dominação da medicina sobre os corpos que se inscrevem e que permitem e/ou desejam ser inscritos por outrem. Afirmamos que os significados das modificações corporais atravessam todo o tecido social (LARRAT, 2008); que as inscrições corporais possuem significações culturais, coletivas e individuais. As motivações que mobilizam sujeitos a modificarem seus corpos são inúmeras e, para além dos significados individuais e dos procedimentos específicos atribuídos às modificações, a única coisa que diferencia uma modificação de outra é sua localização social enquanto aceita ou enquanto estigmatizada.

A fronteira entre a patologia e a autoexpressão não esteve sempre bem delineada, mas foi, em realidade, construída, e continua em constante processo de construção, uma vez que a forma como concebemos as modificações corporais e as automutilações está também sofrendo variações (CHANEY, 2017). Os discursos sobre as automutilações sofreram diversas e profundas modificações ao longo do tempo, mas todos mantiveram entre si um vínculo: a marca da patologização. Como coloca Chaney, ao passo em que inscrições corporais realizadas

em sociedades europeias eram tidas como um sinal externo de insanidade, as mesmas seriam compreendidas, quando observadas em sociedades não-ocidentais, como a justificativa de sua ‘inferioridade’ em comparação ao Ocidente. A determinação do limiar entre automutilações patologizadas e modificações corporais culturais é geralmente deixada para psiquiatras “para decidir o que é ou o que não é socialmente sancionado” (CHANEY, 2017, p. 9, tradução nossa). Diante dessa breve recapitulação, defendemos que, dentre suas várias e violentas dimensões, uma das faces de dominação do colonialismo e das concomitantes colonialidades é a patologização, no que diz respeito à patologização de inscrições/modificações corporais.

Como decolonizar esses discursos e esse saber? A descolonização, segundo Grosfoguel (2008, p. 125), deve abraçar as dimensões “sexuais, de gênero, espirituais, epistêmicas, económicas, políticas, linguísticas e raciais do sistema-mundo colonial/moderno”. Movimentos decoloniais não devem partir somente, nem primordialmente, de uma perspectiva econômica, de classe, como uma luta contra o capital, pois, em uma luta que não se expande contra as variadas dimensões de dominação colonial, “as lógicas civilizatórias modernas/coloniais se reciclam, entrando novamente pela porta de trás, como meios que justificam os fins” (GROSFOGUEL, 2018, p. 72). Ao demonstrarmos que a patologização de inscrições corporais é uma face de dominação da modernidade/colonialidade, defendemos a incorporação de uma luta contrária à patologização das inscrições corporais ao pensamento decolonial e à “diversalidade anticapitalista descolonial universal radical” (GROSFOGUEL, 2008, p. 143) que o caracteriza. O desencadeamento epistêmico (MIGNOLO, 2008), processo de rejeição das abstrações universais modernas, deve abarcar a rejeição do ideal moderno de corpo, assim como a dicotomia entre inscrições corporais legítimas ou socialmente aceitáveis e inscrições corporais aberrantes ou consideradas “primitivas”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGEL, T. Pensando sobre as fronteiras entre modificação corporal e ‘mutilação’. **FRRRKguys. Beautification, body art & body modification culture**, 2014. Disponível em: <<http://www.frrrkguys.com.br/pensando-sobre-as-fronteiras-entre-modificacao-corporal-e-mutilacao/>>. Acesso em: 11/07/2021.

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

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

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

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

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

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

FEATHERSTONE, Mike. Body Modification: An Introduction. *Body & Society*, v. 5, n. 1, 1999.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. (Trad. Inês Martins Ferreira) *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697>

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n.1, 2016.

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

- LARRAT, Shannon. **Modcon: The Secret World of Extreme Body Modification**. Canada: BMEbooks, 2008.
- LE BRETON, David. **Antropologia del cuerpo y modernidad**. 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- MALDONADO-TORRES, N. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016.
- MELO, Cristiane Vilma de. Com o diabo na pele: a associação entre a body modification e a imagem do diabo. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de São Carlos – Centro de Educação e Ciências Humanas, Departamento de Sociologia, São Carlos, 2017.
- MELO, Cristiane Vilma de. “Bod Mod e Bod Med”: uma reflexão sobre como xs agentes da *body modification* entender as tentativas de criminalização de suas práticas. (Dissertação de Mestrado). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2019.
- MIGNOLO, Walter D. DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: A OPÇÃO DESCOLONIAL E O SIGNIFICADO DE IDENTIDADE EM POLÍTICA. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008
- MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador: EDUFBA, 2020.
- PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. Uma perspectiva anarquista sobre o suicídio, a produção da morte e a preservação da vida. *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, 2021, p. 121-151.
- PIRES, Beatriz Ferreira. **Corpo incisivo, vazado, transmudado: inscrições e temporalidades**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.
- PIRES, Beatriz Ferreira. **Cuerpo trazado. Contexturas orgánicas e inorgánicas**. Centro de Estudios en Diseño y Comunicación, 2016, p. 329-339. ISSN 1668-5229

PITTS, Victoria. Body Modification, Self-Mutilation and Agency in Media Accounts of a Subculture. *Body & Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi, v. 5, n. 2-3, 1999, p. 291-303.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latino americano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 25/05/2022.

RUIZ MARTIN, Carla. Movimento de contestação ou agressão ao corpo? Porto Alegre: INDEPin, 2014.

SANTOS. Boaventura de Souza. **Pela Mão e de Alice: O Social e O Político na Pós-Modernidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial**. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza. As Ecologias dos Saberes. In: SANTOS, B. de S. **Justicia entre saberes**. Madrid: Morata, 2017, p. 237-263.

SOARES, Thiago Ricardo. **A modificação corporal no Brasil - 1980-1990**. 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2015.

SPRAGE, Erik. **Once More Through the Modified Looking Glass**. 2ª ed. 2009.

STRONG, Marilee. Preface. (2009). In: STRONG, Marilee. **A Bright Red Scream: Self-mutilation and the Language of Pain**. United States of America: Penguin Books, 1998.

REVISTA DE ESTUDOS ANARQUISTAS E DECOLONIAIS - UFRJ

APOIO

CPDEL UFRJ

OTAL UFRJ