

PENSAR A AUTOLESÃO NÃO SUICIDA NA PERSPECTIVA
DOS ESTUDOS CULTURAIS EM EDUCAÇÃO:

lições sobre o corpo no tempo

Ânderson Barcelos Martins



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

ÂNDERSON BARCELOS MARTINS

**PENSAR A AUTOLESÃO NÃO SUICIDA
NA PERSPECTIVA DOS ESTUDOS CULTURAIS EM EDUCAÇÃO:
LIÇÕES SOBRE O CORPO NO TEMPO**

PORTO ALEGRE

2023

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

ÂNDERSON BARCELOS MARTINS

**PENSAR A AUTOLESÃO NÃO SUICIDA NA PERSPECTIVA DOS
ESTUDOS CULTURAIS EM EDUCAÇÃO: LIÇÕES SOBRE O
CORPO NO TEMPO**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, realizada sob orientação da Profa. Dra. Andresa Silva da Costa Mutz.

Porto Alegre

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Martins., Anderson Barcelos
PENSAR A AUTOLESÃO NÃO SUICIDA NA PERSPECTIVA DOS
ESTUDOS CULTURAIS EM EDUCAÇÃO : LIÇÕES SOBRE O CORPO
NO TEMPO / Anderson Barcelos Martins.. -- 2023.
230 f.
Orientadora: Andresa Silva da Costa Mutz.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Corpo. 2. Autolesão não suicida. 3. redes
sociais. 4. estudos culturais. 5. Twitter. I. Mutz,
Andresa Silva da Costa, orient. II. Título.

ÂNDERSON BARCELOS MARTINS

**PENSAR A AUTOLESÃO NÃO SUICIDA NA PERSPECTIVA
ARQUEOGENEALÓGICA: LIÇÕES SOBRE O CORPO NO TEMPO**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, realizada sob orientação da Profa. Dra. Andresa Silva da Costa Mutz.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Andresa Silva da Costa Mutz – Orientadora
PPGEdu – UFRGS

Profa. Dra. Cristianne Maria Fammer Rocha
PPGEdu – UFRGS

Prof. Dr. Camilo Darsie de Souza
PPGEdu – UNISC

Profa. Dra. Daniela Ripoll
PPGEdu – ULBRA

AGRADECIMENTOS

*Fica sempre um pouco de perfume
Nas mãos que oferecem rosas
Nas mãos que sabem ser generosas!*

No memorial descritivo que elaborei durante o processo de seleção para ingresso no Mestrado em Educação, no segundo semestre de 2021, recordo-me de ter iniciado minha apresentação fazendo uso de uma antiga canção, a mesma com que abro este texto. Agora, ao contemplar o transcorrer do tempo desde o início até a conclusão do curso, finalmente chegou o momento de expressar minha sincera gratidão àqueles que, com generosidade, estiveram ao meu lado ao longo desta jornada, deixando, de maneira perene, o perfume de sua bondade em minha vida.

Manifesto o meu profundo agradecimento à Profa. Andresa Silva da Costa Mutz pela acolhida e orientação. Sua presença constante ao meu lado foi fundamental para minha jornada de descoberta e amadurecimento no campo dos Estudos Culturais em Educação. Manifesto minha gratidão pela sua notável paciência, por seus valiosos ensinamentos e por todo o carinho e apoio oferecido no desenvolvimento desta pesquisa e ao longo do meu tortuoso caminho como pesquisador.

Expresso os meus agradecimentos aos professores que gentilmente aceitaram compor a banca de avaliação do meu trabalho. À Profa. Cristianne Maria Famer Rocha, que desde o meu processo de ingresso, demonstrou-se sempre disponível e solícita: agradeço pelas inspiradoras aulas, pelas preciosas indicações de leitura e pelos constantes estímulos. Ao Prof. Camilo Darsie de Souza, que em fevereiro de 2022 destacou a possibilidade e a viabilidade de ser um educador pesquisando no campo da Educação e Saúde, agradeço imensamente por toda a atenção dedicada e pelos enriquecedores compartilhamentos. À Profa. Daniela Ripoll, expresso minha gratidão pelas valiosas contribuições e indicações durante minha qualificação. Seus apontamentos foram cruciais para a realização e conclusão desta pesquisa.

Registro minha gratidão aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul pela incansável transmissão do conhecimento e pela resistência em tempos de obscurantismo e ataques à ciência. Na pessoa da gentil e acolhedora Profa. Fernanda Wanderer quero agradecer, de modo especial, aos docentes da

Linha de Pesquisa dos Estudos Culturais em Educação por sua generosa contribuição a minha formação intelectual e ao meu desenvolvimento humano.

Quero agradecer aos colegas Alexandre Bica Pires e Leandra Gomes, cuja presença e colaboração têm sido inestimáveis desde o início desta jornada acadêmica. A amizade e parceria que desenvolvemos tornaram esta experiência ainda mais enriquecedora e possibilitaram trilhar o caminho com mais leveza e alegria.

É fundamental reconhecer que este trabalho recebeu contribuições de diversas pessoas, especialmente daqueles que me assessoraram de alguma forma. Desse modo, agradeço à querida e talentosa Fernanda Ulbrich, que foi minha aluna durante o Ensino Médio e, após nos reencontrarmos na PUCRS, generosamente me presenteou com a belíssima capa desta dissertação. Agradeço ao amigo Prof. Dr. Thiago Cestari, que colaborou de forma tão gentil e atenciosa na diagramação e revisão técnica desta Dissertação. Agradeço imensamente o essencial e qualificado trabalho da Profa. Ma. Rosângela Saad que, conforme suas próprias palavras, "aceitou o aprender e apreender situações que por vezes são por nós cegadas", realizando a atenta e minuciosa correção do meu texto final.

Por fim, expresso meu profundo agradecimento ao Luís pelo suporte incondicional, apoio incansável e carinho dedicado ao longo de toda esta jornada. A tua presença não apenas proporcionou estímulo, mas também se tornou uma fonte constante de motivação e de confiança. Agradeço sinceramente por toda dedicação e por todo amor, elementos fundamentais que tornaram essa jornada não apenas possível, mas também significativa.

*A Igreja diz: O
corpo é uma culpa.*

*A ciência diz: O corpo
é uma máquina.*

*A publicidade diz: O
corpo é um negócio.*

*O corpo diz:
Eu sou uma festa!*

Eduardo Galeano

RESUMO

Esta pesquisa possui como objetivo principal descrever e analisar a presença de enunciações de autolesão não suicida em postagens na rede social *Twitter*, abrangendo o período de março de 2019 a março de 2022. Embasado na perspectiva pós-estruturalista, notadamente nos estudos culturais e foucaultianos, o presente texto adota uma abordagem de análise de discurso inspirada em Michel Foucault (2002; 2008; 2011). Esta abordagem visa explorar as enunciações, os ditos e os não ditos sobre o tema da autolesão não suicida na rede social. A questão central formulada para nortear a pesquisa foi: "Quais são as enunciações das pessoas que praticam autolesão não suicida e quais fatores levam à divulgação dessas experiências no *Twitter*?" que levou a coleta e análise do material empírico, que revelou que indivíduos envolvidos na autolesão buscam compartilhar suas vivências, encontrando nas redes sociais um espaço para superar preconceitos e estigmatizações. Os tweets, atuam como pedagogias culturais (Camozzato, 2014; Andrade; Costa, 201; Darsie; Santos, 2012), fornecendo ensinamentos, promoção e estímulo à prática da Autolesão Não Suicida (ALNS). Diante dos desafios apresentados pelo aumento da autolesão, o Brasil implementou novas políticas públicas mudando para controlar os corpos e orientar a sociedade, sua implementação é tensionada ao longo da escrita. Além disso, este estudo destaca a centralidade do corpo em nossa cultura, ressaltando que as marcas corporais são artefatos históricos e culturais que possibilitam a construção e narração de histórias pessoais (Le Breton, 2007; 2011), destacando como o corpo se torna um objeto cultural que, por meio de suas marcas, narra a história de uma sociedade. Investigam-se duas manifestações de captura do corpo: o corpo como sinal de penitência, mortificação e transcendência, e o corpo nos rituais de iniciação tribal, contribuindo para a construção e unificação do indivíduo à comunidade. A análise das marcas no corpo é abordada considerando o atravessamento do biopoder, onde os saberes clínicos, associados a interesses econômicos a partir dos séculos XVIII ao XIX, categorizaram certas lesões corporais nos domínios do patológico, do esteticamente belo e do marginal. Essa perspectiva ilumina as complexas interações entre corpo, poder e representações culturais contemporâneas. No contexto das redes sociais, o material empírico aponta para elementos como a indexação por meio de algoritmos, o contágio emocional e o sangue como ferramenta de engajamento.

Palavras-chave: corpo; autolesão não suicida; redes sociais; estudos culturais; Twitter.

ABSTRACT

The primary objective of this research is to describe and analyze the presence of non-suicidal self-injury narratives in posts on the social network Twitter, covering the period from March 2019 to March 2022. Based on a post-structuralist perspective, notably within cultural studies and Foucauldian frameworks, this text adopts an approach to discourse analysis inspired by Michel Foucault (2002; 2008; 2011). This approach aims to explore the enunciations, the said and the unsaid about the theme of non-suicidal self-injury on the social network. The central question formulated to guide the research was: "What are the narratives of people who practice non-suicidal self-injury, and what factors lead to the sharing of these experiences on Twitter?" This led to the collection and analysis of empirical material, revealing that individuals involved in self-injury seek to share their experiences, finding in social networks a space to overcome prejudices and stigmatizations. Tweets act as cultural pedagogies (Camozzato, 2014; Andrade; Costa, 201; Darsie; Santos, 2012), providing teachings, promotion, and encouragement of the practice of Non-Suicidal Self-Injury (NSSI). Faced with challenges posed by the increase in self-injury, Brazil has implemented new public policies to control bodies and guide society, whose implementation is tensioned throughout the writing. Moreover, this study highlights the centrality of the body in our culture, emphasizing that bodily marks are historical and cultural artifacts that enable the construction and narration of personal stories (Le Breton, 2007; 2011), highlighting how the body becomes a cultural object that, through its marks, narrates the history of a society. The research investigates two manifestations of body capture: the body as a sign of penance, mortification, and transcendence, and the body in tribal initiation rituals, contributing to the construction and unification of the individual to the community. The analysis of marks on the body is approached considering the pervasion of biopower, where clinical knowledge, associated with economic interests from the 18th to the 19th centuries, categorized certain bodily lesions within the realms of the pathological, the aesthetically beautiful, and the marginal. This perspective sheds light on the complex interactions between body, power, and contemporary cultural representations. In the context of social networks, the empirical material points to elements such as indexing through algorithms, emotional contagion, and blood as a tool for engagement.

Keywords: body; non-suicidal self-injury; social networks; Twitter.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1 – Alguns registros da pasta Dissertação & Café | 8 |
| Figura 2 – Silas, o monge albino | 35 |
| Figura 3 – Um muçulmano xiita afegão se flagela durante uma procissão da Ashura em Cabul | 42 |
| Figura 4 – O anjo de Roma..... | 50 |
| Figura 5 – Indivíduo do povo Maori | 56 |
| Figura 6 – Kalango corredor, adepto da <i>Body Modification</i> | 82 |
| Figura 7 – Priscilla Devanzo em performance realizada em São Paulo | 83 |
| Figura 8 – gráfico referente aos casos de violência interpessoal/autoprovoçada no Brasil..... | 97 |
| Figura 9 – Tumulo de um suicida..... | 105 |
| Figura 10 – As regras do Twitter-X, políticas de automutilação e suicídio | 130 |
| Figura 11 – Distribuição de buscas online para <i>Selfharm</i> de março de 2019 a março de 2022 | 134 |
| Figura 12 – Gráfico que demonstra o desempenho comparativo de publicações..... | 135 |
| Figura 13 – Visualizações vs. Likes | 139 |
| Figura 14 – Visualizações Vs Likes | 139 |
| Figura 15 – Relato de pessoas que se cortam: como é o seu perfil?..... | 140 |
| Figura 16 – Relatos de pessoas que se cortam: “esconder esses dias com maquiagem” | 142 |
| Figura 17 – Interações no <i>Twitter</i> | 143 |
| Figura 18 – Relatos de pessoas que se cortam: quantas vezes você passa a lâmina?” | 150 |
| Figura 19 – Relatos de pessoas que se cortam: eu sou horrível | 155 |
| Figura 20 – Relatos de pessoas que se cortam: “como sou burra” | 156 |
| Figura 21 – Relatos de pessoas que se cortam: “é difícil esconder de short”..... | 157 |
| Figura 22 – Relatos de pessoas que se cortam: “#Shtwitter” | 159 |
| Figura 23 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>garfo ou gilete?</i> | 165 |
| Figura 24 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>pinça ou faca?</i> | 165 |
| Figura 25 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>martelo ou agulha?</i> | 166 |
| Figura 26 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>cigarro ou estilete?</i> | 166 |
| Figura 27 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>material escolar que fere</i> | 167 |
| Figura 28 – Relatos de pessoas que se cortam: lâmina, “eu amo dms”..... | 167 |
| Figura 29 – Relatos de pessoas que se cortam: “o seu sangue (...) que lindo” | 170 |
| Figura 30 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>O BFF é o sangue?</i> | 181 |

| | |
|---|-----|
| Figura 31 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>sangue!</i> | 182 |
| Figura 32 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>#selfharm...</i> | 185 |
| Figura 33 – Relatos de pessoas que se cortam: “ <i>como ki eh o nome?</i> ” | 186 |
| Figura 34 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>babycut</i> | 187 |
| Figura 35 – Relatos de pessoas que se cortam: <i>S2</i> | 188 |
| Figura 36 – Relatos de pessoas que se cortam: “ <i>isso eh fofo, tão fofo</i> ” | 188 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|-----|
| Quadro 1 – Artigos que compõe a Lei 13.819/19..... | 90 |
| Quadro 2 – Resumo das Atas do CGPNPAS | 93 |
| Quadro 3 – Como noticiar casos específicos de suicídio | 112 |
| Quadro 4 – Sistematização dos perfis acompanhados..... | 132 |
| Quadro 5 – Principais expressões adotadas no Twitter dos que se autolesionam | 157 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|---|----|
| Tabela 1 – Procedimentos cirúrgicos realizados por cirurgiões plásticos em 2019 | 70 |
| Tabela 2 – Violência interpessoal/autoprovoçada no Brasil | 96 |
| Tabela 3 – Violência interpessoal/autoprovoçada no Rio Grande do Sul | 96 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ALNS – Autolesão não suicida
- ABP – Associação Brasileira de Psiquiatria
- APA – *American Psychiatric Association*
- CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- CEP – Comitê de Ética em Pesquisa
- CFM – Conselho Federal de Medicina
- CGPNPAS – Comitê Gestor da Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio
- CNPq – Conselho Nacional de Pesquisa
- CONEP – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
- CPIMT – Comissão Parlamentar de Inquérito sobre os Maus Tratos CVV – Centro de Valorização da Vida
- DSM-V – Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais V
- DSM-IV TR – Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais IV, Texto Revisado
- EC – Estudos Culturais
- EF – Estudos Foucaultianos
- ESPII – Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional,
- GT – Grupo de Trabalho
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- LGPD – Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais
- LUME – Repositório Digital da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
- MS – Ministério da Saúde
- MMFDH - Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.
- OMS – Organização Mundial da Saúde
- ISAPS – Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética
- PNI – Plano Nacional de Imunização
- PNPAS – Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio
- PPGEdu – Programa de Pós-Graduação em Educação
- RAPS – Rede de Atenção Psicossocial
- SINAN – Sistema de Informação de Agravos de Notificação
- ISAPS – Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética,
- SUS – Sistema Único de Saúde
- TALE – Termo de Assentimento Livre e Esclarecido

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFSPA – Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|------------|
| 1 | DAS INQUIETAÇÕES À PESQUISA: SENDAS PESSOAIS E ACADÊMICAS ... | 6 |
| 1.1 | DISSERTAÇÃO E CAFÉ..... | 6 |
| 1.2 | O CASO GABRIELA | 9 |
| 1.3 | UM EDUCADOR QUE SE FEZ PESQUISADOR..... | 11 |
| 1.4 | A AUTOLESÃO NÃO SUICIDA | 12 |
| 2 | LIÇÕES SOBRE O CORPO NO TEMPO: A INSCRIÇÃO CORPORAL COMO ARTEFATO CULTURAL | 25 |
| 2.1 | CASTIGO CORPUS MEUM: INSCRIÇÕES CORPORAIS COMO SINAL DE PENITÊNCIA, MORTIFICAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA | 34 |
| 2.2 | O ALÉM-CORPO: RITUAIS DE INICIAÇÃO, PERTENCIMENTO E FORÇA FÍSICA, A CONSTRUÇÃO DA UNIFICAÇÃO DO SUJEITO À COMUNIDADE... | 54 |
| 3 | “QUIS DESFAZER-SE”: PATOLOGIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS E INVENÇÃO DOS SUJEITOS AUTOMUTILADORES NA CIÊNCIA MODERNA..... | 58 |
| 3.1 | ENTRE O DOENTIO, O BELO E O MARGINAL: DIFERENTES COMPREENSÕES SOBRE AS PRÁTICAS AUTOLESIVAS NA CONTEMPORANEIDADE..... | 66 |
| 3.2 | SILÊNCIO QUANTITATIVO: A POLÍTICA NACIONAL DE PREVENÇÃO DA AUTOMUTILAÇÃO E DO SUICÍDIO COMO TECNOLOGIA DE GOVERNAMENTO | 84 |
| 4 | CAMINHOS INVESTIGATIVOS: DAS LÂMINAS AO POST..... | 103 |
| 4.1 | REDES SOCIAIS COMO BASTIDORES DAS PRÁTICAS DA AUTOLESÃO..... | 104 |
| 4.2 | “DEPOIS SOME? OU AINDA FICA CICATRIZ?” RELATOS DE PESSOAS QUE SE CORTAM COMO PEDAGOGIAS CULTURAIS..... | 143 |
| 4.3 | LÂMINAS SÃO MELHORES QUE GARFOS: A PROMOÇÃO DAS MARCAS NA PELE | 154 |
| 4.4 | “O SEU SANGUE NO CHÃO PARECE ATÉ VINHO, QUE LINDO!”: CENAS E RELATOS..... | 170 |
| 5 | ESTAR NA PELE DO OUTRO: DILEMAS E DESAFIOS ÉTICOS PARA PESQUISA SOBRE AUTOLESÃO NAS REDES SOCIAIS | 191 |
| 6 | CONSIDERAÇÕES TRANSITÓRIAS E PROVISÓRIAS..... | 196 |
| | REFERÊNCIAS | 201 |



Pesquisador

@mensagem_do_pesquisador

TW | Alerta de Gatilho.

O trabalho a seguir contém imagens fortes, com cenas explícitas de violência.

1 DAS INQUIETAÇÕES À PESQUISA: SENDAS PESSOAIS E ACADÊMICAS

Mais do que mostrar qual foi o ponto de ruptura na trajetória o que cabe aqui fazer é indicar por onde passaram as “fissuras” que acabaram por produzir as inquietações, os novos “lances” ou “sacações” que me levaram a abandonar um campo longamente cultivado das certezas teóricas e de promessas redentoras para me aventurar por novas sendas de pesquisa (Bujes, 2007, p. 16).

Nos últimos meses, durante o processo de desenvolvimento da pesquisa que resultou nesta Dissertação de Mestrado em Educação, tenho observado que, ao abordar meu tema em uma conversa, frequentemente surgem questionamentos sobre a área do conhecimento à qual estou vinculado. Muitas vezes, as pessoas tentam enquadrar esta pesquisa nos domínios da Psicologia, Psiquiatria, Enfermagem ou Saúde Coletiva, predominantemente sob o guarda-chuva dos saberes clínicos e da área da saúde.

Compreendo a dificuldade que muitas pessoas têm em reconhecer a possibilidade de uma pesquisa como esta ser conduzida a partir da perspectiva de um educador, Portanto, considero fundamental apresentar alguns esclarecimentos iniciais para situar esta pesquisa e definir meu papel como pesquisador, por isso, nesta seção inaugural, empreendo uma exposição acerca do meu percurso acadêmico e profissional, introduzo conceitos fundamentais e delinuo elementos norteadores que percorrerão o texto.

1.1 DISSERTAÇÃO E CAFÉ

“Não gostaria de entrar e tomar uma xícara de café?” Dona Florinda¹.

Produzo as linhas iniciais deste projeto sentado num café, tal qual fiz em boa parte do processo de escrita do texto que apresento. Encontrei na mesa de uma cafeteria o espaço que não possuía na minha casa, que mais parecia um canteiro de obras, interminável e empoeirado. Inicialmente, o objetivo de ir a um café qualquer não foi necessariamente pela oferta do que poderia comer ou beber, mas pela possibilidade de ter uma mesa e cadeira na qual eu pudesse

¹ O convite da Dona Florinda ao Professor Girafales, personagens do Programa “Chaves”, marcou uma geração de fãs que, como eu, cresceu acompanhando o seriado mexicano. A frase é daquelas que ganha vida nas minhas memórias. *Chaves*. Direção de Enrique Segoviano & Roberto Gómez Bolaños. México. Televisa, 1971 - 1979.

simplesmente me recostar e escrever, sem ser interrompido pelo ruído das máquinas, pelo barulho do quebra-quebra ou pelo som de água que escorre, quando um cano é perfurado.

No momento da aprovação para cursar o Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEdu), da UFRGS, em janeiro de 2022, eu aguardava ansiosamente pela entrega e início das obras do meu apartamento. Em fevereiro fui promovido e tornei-me Diretor da Escola na qual atuava como Coordenador Pedagógico. De julho a dezembro, daquele mesmo ano passei por um intenso e complexo processo de metamorfose. Tal qual o jovem Gregor Sansa², vi-me ocupando um novo corpo, em novos e exigentes espaços sociais: mestrando, pesquisador, diretor e mestre de obras.

A escrita deste texto foi marcada por diversas interrupções e pausas. Não apenas pelo barulho da furadeira ou do martelo, mas pelos dias de cansaço, de desespero, de desânimo, de aridez acadêmica. Os conflitos vividos e o desafio de ser um jovem pesquisador, em fase de construção inicial, fizeram com que o texto apresentado tivesse momentos distintos, como a vida tem. Há partes que se assemelham à jornada daquele bebê que ainda engatinha; outras surgem como a criança que ousa dar os primeiros passos em terra firme; em alguns momentos, a escrita se perde, e é bom saber que existe um adulto à espreita, para orientar. De quando em vez, o texto ganha certa ousadia, coragem e a hiperdosagem própria dos adolescentes, mas, logo na sequência, surge a seriedade e até certa monotonia da adultez. No final, é possível perceber as marcas da jornada e o anseio pelo descanso, numa cadeira de balanço ou numa cafeteria para aposentados.

Passados alguns meses desde o início da execução do projeto arquitetônico, o canteiro de obras se transformou num lugar que posso carinhosamente chamar de casa. Ao contrário dos momentos iniciais, onde havia apenas um colchão que me acolhia em todas as refeições, nos momentos de escrita e, é claro, na hora de dormir, hoje existe um espaço adequado para o estudo, mas, por gosto, sigo visitando cafeterias e ocupando-as para pesquisar, ler, refletir e produzir. É assim que nas sextas-feiras, por tradição, venho reunindo três grandes paixões em torno da mesma mesa: café, fotografia e pesquisa. Tomei por hábito registrar os momentos nas cafeterias em que visitei para poder relembrar do percurso de pesquisa. A pasta que guarda as fotos, como num velho baú de recordações, ganhou o nome que dá título a esta seção: *Dissertação & Café*.

² Recorro ao personagem Gregor Sansa, do romance *A Metamorfose* (1915), de Franz Kafka (1883-1924), para simbolizar as mudanças e complexidades de sentimentos e sentidos que vivi ao longo do ano de 2022.

Figura 1 – Alguns registros da pasta Dissertação & Café



Fonte: Elaborado pelo próprio autor (2022-2023).

Uma das grandes contribuições do espaço das cafeterias, além do próprio café - que funciona como um potente elixir para a minha escrita - foi a possibilidade de me encontrar com pessoas e reconhecer nos seus corpos o próprio material empírico da minha pesquisa acadêmica. Hoje mesmo, por exemplo, senta-se na mesa ao lado um rapaz loiro, de braços tatuados. Num olhar que tenta ser discreto, percebo ao menos cinco delas, a última carrega uma mensagem simbólica: “*resistência*”. Do outro lado, está uma jovem de cabelos curtos. A mulher, entre um gole de chá gelado e outro, participa de uma reunião de trabalho. Meu olhar pousa em suas orelhas, repleta de brincos e *piercings*³. Enquanto isso, uma das atendentes está de aniversário, e seus colegas – ao fundo, na cozinha – cantam parabéns e lhe entregam um bolo. No retorno de lá, entre uma mesa e outra, ela recebe felicitações e ri timidamente para um cliente, com quem parece ter alguma intimidade, enquanto diz que “*está na hora do primeiro botox*”⁴.

A partir das leituras, das reflexões, das trocas e da imersão no material empírico da minha pesquisa, fui, pouco a pouco, percebendo que não há como fugirmos das inscrições corporais, conceito que irei desenvolver ao longo do texto. Noto que, por todas as cafeterias e pelos canteiros de obra, pelas famílias e nas escolas, pelos hospitais e clínicas estéticas, pelas ruas e avenidas da cidade, confrontamo-nos com as marcas no corpo humano, sinais que denotam noções de pertencimento, temporalidade, dominação, espiritualidade, sexualidade, estética e dor.

³ Utilizo uma diferenciação corriqueira entre brincos e *piercings*, entendendo que o contraponto entre o *piercing* e o brinco encontra-se basicamente no lugar do corpo em que é colocado, sendo o *piercing* qualquer brinco que não é colocado no lóbulo da orelha.

⁴ A jovem refere-se ao uso do *botox*, nome popular da toxina botulínica, uma substância química que atua impedindo a contração dos músculos, que era inicialmente utilizada para o tratamento de doenças como paralisia facial e que nas últimas décadas se popularizou-se como o principal recurso estético para a redução de rugas e linhas de expressão.

1.2 O CASO GABRIELA

Nenhum ser humano passa ileso pela escrita no corpo, que nos acompanha desde o nascimento até a morte. A produção de sinais corpóreos é uma realidade sensível, tangível e corriqueira. Ao mergulhar no tema de pesquisa, busco realizar aproximações históricas e fazer conexões com aquilo que vivemos no tempo presente, inclusive, revisitando minhas vivências, lançando um olhar sobre os fatos cotidianos e percebendo o quanto as marcações cutâneas, sejam autoinfligidas ou não, fazem parte da história.

Utilizo propositalmente a metáfora do mergulho para significar a minha aproximação e inserção no tema de pesquisa. Entendo que a autolesão trata-se de uma realidade que se assemelha ao mar: mais profunda do que percebemos, mais extensa do que imaginamos, mais perigosa do que se supõe, mais escorregadia do que gostaríamos.

Realizo, inicialmente, um rápido olhar sobre meu corpo e percebo diversas marcas que foram produzidas ao longo de três décadas: uma cicatriz no cotovelo, fruto de uma queda no banheiro, recorda-me a criança desastrada que fui. Na perna direita, uma cicatriz atrófica, um pequeno buraco que me faz questionar os dias em que considerei como uma boa possibilidade a prática do futebol, fui um adolescente sonhador, que tentou se enturmar. Pouse o olhar, por fim, nas mãos que digitam essas linhas e confronto-me com o adulto ansioso que me tornei. Entre um suspiro, um gole de café e uma sequência de cliques no teclado, acabo por roer minhas próprias unhas e, de súbito, percebo que pratico uma forma de autolesão⁵ que, ao contrário de outras, passa quase que despercebida no dia a dia.

Para além do próprio corpo, a manifestação das práticas de autolesão marca minha história. Foi em 2008, enquanto cursava a primeira série do Ensino Médio, que tive meu primeiro contato com a prática da ALNS. Gabriela – aqui apresentada com um nome fictício a fim de preservar sua identidade original – foi minha colega de turma, numa escola pública estadual, na cidade de Gravataí/RS. Era uma adolescente esguia, de ar melancólico e extremamente tímida. Estava ingressando naquela escola e tinha, à época, uma idade superior a todos os outros estudantes da minha turma, pois havia sido retida em séries anteriores. Vestia-se com camisetas de manga longa, sempre na cor preta, inclusive nos dias de alta temperatura do verão.

⁵ O onicofagia é (...) comportamento de autolesão emitidos pelo próprio indivíduo na área das unhas e cutículas, com a utilização, ou não, de objetos como alicates e tesouras, que podem gerar infecções, problemas dentários e mandibulares e limitação social (Torres *et al.*, 1995).

Desde o princípio, busquei estabelecer algum tipo de contato com Gabriela, como forma de inseri-la no contexto da turma, já que ela pouco socializava com os colegas. Contrariando a primeira imagem que fora estabelecida, Gabriela era uma menina alegre, inteligente e com muitas histórias para contar. A relação, o vínculo e a amizade se estreitaram, não tardou para que todos se aproximassem dela e a respeitassem em seu estilo único de ser. Ela acabou por se tornar mais do que uma simples colega de escola e assumiu seu lugar como parte inseparável daquele grupo de amigos que, ainda na adolescência, sonhavam com o futuro e com tantas possibilidades que estavam por vir.

No primeiro semestre daquele ano letivo percebemos que Gabriela, sentada ao fundo da sala de aula, removia a lâmina do apontador e, com ela, cortava seus braços e pernas. A cena foi – e ainda é – vívida na minha memória. Recordo-me do espanto, da angústia e da ansiedade que nos invadiu ao saber que Gabriela promovia cortes em seu próprio corpo. A autolesão – cujo conceito só fui compreender muitos anos depois – era algo novo e completamente inesperado. Diante de nós, adolescentes perplexos e impactados, surgiu o medo sobre como abordar a situação, até o dia em que fomos tomados por certa coragem e a interpelamos. Para nossa surpresa, Gabriela nunca negou suas práticas autolesivas, pelo contrário, quando questionada, fazia questão de mostrar os cortes e explicar os motivos pelos quais promovia escoriações em sua pele. Para Gabriela, cortar a carne era aliviar a dor da alma e de sua própria existência. Após alguns meses, ao final da primeira série do Ensino Médio, Gabriela deixou a escola em que estudávamos e nunca mais tivemos qualquer contato ou informação a seu respeito. Nosso grupo de amigos, pouco a pouco, buscou apagar as vivências que a envolviam e deixou de citar seu nome, que foi silenciado e esquecido.

Depois de concluir o Ensino Médio cursei bacharelado e licenciatura em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Antes mesmo de concluir o curso, inseri-me no mercado de trabalho, como professor. Nas instituições por onde passei busquei aproximar-me de cada estudante e estabelecer um vínculo de afeto que possibilitasse a eles e a mim crescer com a diversidade e com a troca mútua de aprendizagens e de experiências. Ainda nas primeiras turmas em que lecionei, passei a receber diversas confidências: alguns estudantes me revelaram seu comportamento autolesivo, sem a necessária vontade de retirar a própria vida, mas como mecanismo de alívio para as angústias e aflições que enfrentavam.

Com o passar dos anos, atuando na Educação Básica, voltei-me para a atuação na gestão escolar e desenvolvi, por algum tempo, as funções de Coordenador Pedagógico, Orientador Educacional e Diretor Escolar, em instituições públicas e privadas da região metropolitana de

Porto Alegre/RS. Foi a vivência no campo educacional que despertou em mim o interesse pelo tema da ALNS. Ano após ano, como educador, fui observando uma crescente manifestação de práticas autolesivas entre crianças e adolescentes.

O desejo de compreender o fenômeno da autolesão não suicida para além dos ditos e não ditos, analisando-o como um fenômeno social dos nossos tempos, que afeta pessoas comuns, como Gabriela e tantos outros sujeitos, inclusive, os meus estudantes, foi a motivação inicial para o percurso de pesquisa, que nasce, portanto, do “chão de fábrica”⁶, do ambiente escolar como um espaço atravessado pela vida e por toda sua pulsão.

1.3 UM EDUCADOR QUE SE FEZ PESQUISADOR

O interesse pelo tema de pesquisa floresce do ambiente escolar e me faz buscar novas formas de olhar, analisar e compreender a temática da violência autoinfligida⁷. Me insiro no campo de pesquisa com aquilo que tenho: minha formação em Filosofia e minha bagagem teórica e prática na Educação Básica. Adentro, me valho e amparo dos Estudos Culturais, EC, e dos Estudos Foucaultianos, EF, como lente teórica que possibilita problematizar a autolesão de forma disruptiva e multidisciplinar, para além das marcas na pele humana, tencionando as entranhas sociais, culturais, antropológicas, pedagógicas, médicas, estéticas, sanitárias, filosóficas e da comunicação.

A partir do que foi despertado pelo EC e EF, compreendo que a temática da violência autoinfligida precisa ser analisada de forma disruptiva e interdisciplinar, abandonando a perspectiva unilateral da patologia e da medicalização, analisando as enunciações, os ditos e os não ditos, considerando o fenômeno na sua complexidade hermenêutica e histórica. Esta pesquisa se insere numa zona de intersecção, sendo desenvolvida a partir do cruzamento de saberes múltiplos, de vivências diversas e de conhecimento distintos, advindos da Educação, da Saúde, da Filosofia, da Antropologia, da Sociologia, da Comunicação e dos Estudos Culturais. A gama de conceitos que emergem da articulação entre saberes multidisciplinares sobre o fenômeno da autolesão e de suas enunciações possibilita uma análise onde não haja a primazia de um saber sobre outro ou a validação por parte de uma única área do conhecimento.

O percurso desenvolvido até aqui foi extremamente árduo, de modo que, em alguns momentos, sobretudo durante o recolhimento do material empírico, questionei-me sobre como

⁶ Expressão popular, nascida do contexto fabril, que designa os profissionais que atuam no campo operacional de determinada área, servindo para validar os sujeitos em seu lugar de fala. ⁷ Violência autoinfligida é uma expressão variada para tratar da ALNS.

acabei parando aqui: diante da tela do computador ou do celular, na madrugada, assistindo a pessoas que se cortam e sangram. Eu sou daqueles sujeitos que, ao assistir a um filme mais violento, fecha os olhos, espera alguns segundos e pergunta: “*já posso abrir?*” Eu não gosto de sangue, tenho pavor de cenas de violência e não me considero um curioso sobre o funcionamento do corpo humano.

Eu, que fecho os olhos nas cenas de sangue ou de violência explícita, acabei por debruçar-me sobre um material empírico que exige uma certa dose de frieza analítica: conviver nos últimos meses, quase que diariamente, com cenas que chocam à primeira vista foi um desafio pessoal, antes de acadêmico. Recordo da preocupação, quase que materna, da minha orientadora, professora Andresa, questionando sobre meu estado de saúde mental para prosseguir com minha imersão no material empírico: “ *você está bem com isso mesmo?*” A resposta sempre foi afirmativa e repleta de expectativa.

Para que eu, como pessoa e pesquisador, estivesse bem, foi necessário calibrar o tempo de exposição às telas e às cenas em si. O tema é instigante, provocativo e, até certo ponto, estimulante. O que leva um sujeito a se cortar? O que passa em seus pensamentos quando ele pega uma lâmina nas mãos? A dor física estanca efetivamente uma dor maior, existencial? Quais os efeitos que a prática causa? São tantas dúvidas genuínas, sobre as quais poderia seguir pesquisando por dias a fio, para poder conhecer, compreender, analisar, divulgar.

1.4 A AUTOLESÃO NÃO SUICIDA

Neste texto, meu intuito é investigar as enunciações, os ditos e os não ditos relativos ao tema da autolesão não suicida, utilizando a perspectiva teórica dos Estudos Culturais e dos Estudos Foucaultianos. Para atingir esse objetivo, delineei uma pesquisa com o objetivo principal de descrever e analisar os ditos sobre autolesão não suicida em postagens na rede social *Twitter*, no período de março 2019 a março de 2022.

Como desdobramento desse objetivo principal foram delineados como objetivos específicos: a) identificar e analisar as diversas enunciações, enunciados e discursos relacionados à autolesão que permeiam as publicações na rede social *Twitter*; b) compreender a construção da centralidade do corpo humano em diferentes períodos da história sociocultural da humanidade. A formulação desses objetivos específicos tem como finalidade fornecer uma investigação mais aprofundada e ampla sobre as enunciações e práticas vinculadas à autolesão

na rede social e na cultura, de forma a responder à questão de pesquisa preestabelecida: "*Como a autolesão não suicida é enunciada nas postagens de usuários da rede social Twitter?*"

Ao investir numa análise sobre os enunciados do discurso, busco compreender o fenômeno da ALNS a partir de uma perspectiva cultural, midiática, pedagógica e pós-estruturalista, sem necessariamente acolher como verdade todo o arcabouço que envolve, reduz e aprisiona as práticas de inscrição corporal sob domínio das ciências da saúde, como sintomas de uma patologia. Embora minha intenção não recaia sobre a análise intrínseca das características, abordando aspectos como sua origem, casualidade, incidência e comportamento de risco, compreender tais fatores é necessário para o desenvolvimento da pesquisa. Nesse sentido, busquei embasamento nos campos da Medicina, notadamente na Psiquiatria, na Psicologia, na Saúde Coletiva e na Enfermagem, os saberes da área da saúde de um modo geral e que, ao longo do texto, são referidos como saberes clínicos. Eles desempenham um papel preponderante na reflexão e produção científica acerca do tema da autolesão e o diálogo enriquece a compreensão e possibilidades de leitura sobre o tema.

Os saberes clínicos se consolidaram mediante a articulação de códigos e modelos epistemológicos, que se configuraram narrativamente como um meio para compreender conhecimentos particulares sobre saúde e doença. Esses saberes operam sobre os corpos, estabelecendo paradigmas que orientam os modos de vida dos sujeitos. Na sociedade contemporânea, o campo da saúde, os saberes clínicos tornam-se o saber dominante sobre o corpo, sendo reconhecido como a área validada para definir, discorrer e apresentar o tema da inscrição corporal.

É a partir dos saberes clínicos que se pode compreender a ALNS como um comportamento intencional, deliberado e autoinfligido que envolve algum tipo de agressão física ao próprio corpo, sem a necessária ideação suicida (Harrington, 2001). A autolesão, que se caracterizam pela violência física a si próprio, frequentemente suscita perplexidade devido à aparente contradição com o instinto básico de busca pela sobrevivência, nossa busca por afastar-se da dor e nosso intuito de preservação da vida⁷. Praticar violência contra si mesmo, no entanto, não é homogêneo, pois há práticas que são socialmente aceitáveis, como os rituais de iniciação em determinadas povos, práticas que são estimuladas, como a inserção de brincos, piercings e tatuagens (Ryan *et al.*, 2008) e condutas que, em alguns contextos, podem ser consideradas patológicas, tornando-se objeto de investigação em diversas áreas do conhecimento, sobretudo no campo da saúde.

⁷ Ao utilizar a quarta pessoa do plural me refiro aos seres humanos de modo amplo.

Diferentes autores, mesmo vinculados aos saberes clínicos, oferecem definições e compreensões variadas para o fenômeno da violência de si. Alguns (Allen, 1995; Gratz, 2001) a associam à extração de membros do corpo humano, geralmente vinculada a surtos psicóticos, outros (Lang; Barbosa; Caselli, 2009) a caracterizam como práticas de violência física autoinfligida, notadamente na produção sistemática ou ocasional de escoriações na pele, cuja intensidade e riscos são variáveis.

No Brasil, embora os estudos sobre as práticas da violência de si⁸ ainda sejam incipientes, pela falta de consenso na adoção de uma terminologia específica, as expressões adotadas poderão gerar confusões conceituais. Em países onde investigações sobre o assunto estão mais sedimentadas, particularmente no Reino Unido e nos Estados Unidos, diferenciam-se “*self-harm*”¹⁰ e “*self-mutilation*”⁹, formas de referir-se à automutilação como fruto de uma ideia suicida, de “*self-injury*”¹⁰, termo que reporta a destruição do tecido corporal, sem intenção de morrer (Gratz, 2001; Adler; Adler, 2007).

A prática de provocar ferimentos em si mesmo tem sido denominada de diversas formas ao longo do tempo, incluindo parassuicídio, automutilação e, mais recentemente, autolesão deliberada, autolesão não suicida ou simplesmente autolesão. No entanto, é importante ressaltar que existem diferenças significativas entre essas definições, como discutido por diferentes autores (Gratz, 2001; Hawton *et al.*, 1993; Klonsky; Oltmanns; Turkheimer, 2003).

O parassuicídio foi utilizado por alguns autores para dizer que, nesta prática, supõe-se que há uma imitação da tentativa de suicídio, sem que haja intenção real; o indivíduo simularia essa tentativa de forma a receber atenção dos demais (Kingdom, 2005). Essa descrição está mais próxima das características da Síndrome de Münchhausen, Transtorno Factício listado no DSM-IV-TR (American Psychiatric Association [APA], 2002), em que o indivíduo simula ou provoca doenças de forma a obter ganhos secundários.

Outros autores usam a definição de parassuicídio para descrever aquelas tentativas de suicídio que ocorreram sem êxito, quando há a intenção de o indivíduo provocar a própria morte, no entanto, não se chegou a uma conclusão (Hawton *et al.*, 1993). O termo parassuicídio não será empregado nesta pesquisa, uma vez que não se adequa ao contexto da análise proposta.

Outra expressão que precisa ser apresentada e melhor compreendida é a automutilação. O DSM-IV TR (APA, 2002) lista a automutilação como um dos sintomas presentes no

⁸ Violência de si é mais uma forma de me referir a ALNS ¹⁰
Automutilação, tradução nossa.

⁹ Automutilação, tradução nossa.

¹⁰ Auto ferimento, tradução nossa.

diagnóstico do Transtorno de Personalidade *borderline* em que o sujeito se machuca como forma de aliviar-se por meio da reafirmação de sua capacidade de sentir, expiar sentimento de culpa ou evitar o abandono quando se sente ameaçado por uma separação iminente ou rejeição. Mesmo em indivíduos diagnosticados *borderline*, é possível observar ferimentos superficiais (Kaplan *et al.*, 1997). Essa característica pode suscitar alguma ambiguidade em relação ao nosso estudo. No entanto, é relevante salientar que o termo mutilação sugere um tipo de ferimento mais severo e violento, implicando a desfiguração do indivíduo.

Nesta pesquisa, para que não haja nenhuma dificuldade na compreensão e elaboração dos conceitos, opto por adotar a expressão “*autolesão não suicida*” ou apenas “*autolesão*”, referindo-me, desse modo, às práticas de violência autoinfligida que não necessariamente são acompanhadas da ideação suicida. Em alguns momentos emprego também expressões como: “*violência de si*”; “*violência autoprovocada*”; “*violência autoinfligida*” como sinônimos da ALNS. Essa opção conceitual se aproxima da produção realizada pelos países anglófonos, sem que, com isso, geremos a rotulação ou a inclusão desses sujeitos em categorias fechadas, visto que há permeabilidade entre as fronteiras das identidades e compreende-se que é complexo estabelecer um limite entre o que se configura como sendo autolesão, automutilação, parassuicídio ou outra forma de prática de violência corporal autoinduzida.

A pesquisadora Renata Arcoverde, em sua dissertação intitulada “Autolesão e Produção de Identidades” (2013), inicia seu estudo questionando qual seria, justamente, o termo mais apropriado para referir-se a essa prática.

Ao introduzir o tema, é importante esclarecer que uma primeira fonte de discordâncias na literatura científica é o uso dos termos autolesão ou automutilação. Para alguns autores, a autolesão é tida como um ferimento de menor gravidade e a automutilação, muito mais rara, seria um ferimento mais grave e geralmente associado a surtos psicóticos (Allen, 1995; Gratz, 2001). Outros utilizam “automutilação” para falar de ferimentos realizados pelo indivíduo em si mesmo, independente da gravidade (Lang; Barbosa; Caselli, 2009) (Arcoverde, 2013, p. 13-14).

Na 5ª edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5), a autolesão não suicida configura-se como um comportamento de incidência repetitiva, no qual o sujeito provoca lesões superficiais e dolorosas no próprio corpo, não havendo com isso, *a priori*¹¹, o desejo de retirar a própria vida. De acordo com os saberes clínicos, a prática da

¹¹ Expressão de origem latina que, nesse contexto, utilizamos no sentido de “pressuposto”, “à primeira vista.”

autolesão busca promover uma sensação de alívio ao indivíduo e pode tornar-se cada vez mais frequente, com lesões mais profundas (DSM-V-TR, 2014).

Segundo a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde - CID 10 (OMS, 2008), a autolesão abrange movimentos intencionais, repetitivos, estereotipados que envolvem uma ampla gama de manifestações, entre os quais arranhar e escavar a própria pele, intervir no processo de cicatrização das feridas; bater a cabeça; puxar o cabelo; esbofetear a face, inserir objetos em cavidades do corpo; cortes; queimaduras; morder as mãos, os lábios ou demais partes do corpo; além de outras variadas formas de violência física (Giusti, 2013).

As variadas formas de manifestação do comportamento autolesivo tornam o seu mapeamento e apresentação um desafio complexo. As práticas da ALNS podem ser realizadas em diversos pontos do corpo humano, sendo comumente encontradas na parte dorsal do antebraço e na parte frontal das coxas. Os instrumentos utilizados na escrita de si são diversos, conforme abordaremos em nosso texto, sendo os mais comuns a lâmina, o estilete ou a agulha, com os quais se realizam cortes ou aberturas na superfície da pele.

A definição pela adoção de uma nomenclatura específica revela a complexidade da linguagem como desafio que se descortina diante do pesquisador e do próprio leitor. O ensejo não é estabelecer um binarismo, em que cada polo teria um uso necessariamente excludente em relação ao outro, nem que os categorize de forma cerrada em si. Os limites são sempre permeáveis, fluídos e sem nenhuma fixidez.

As motivações que levam alguém a praticar a ALNS não são claras. David Le Breton, antropólogo e sociólogo francês, professor na Universidade de Estrasburgo, diz que a autolesão é sempre realizada com um propósito. No entanto, mesmo quando realizada de forma controlada, o indivíduo que se corta não tem total domínio de todas as consequências do ato de se cortar.

Quando o ataque ao corpo se produz nessas circunstâncias, sem verdadeiro motivo, não está desprovido de consciência residual. O sujeito não se mutila em qualquer lugar nem de qualquer forma. Há uma antropo (lógica) do ato, uma coerência, uma busca de alívio e não de destruição pessoal. A profundidade dos cortes e o lugar de sua execução nunca são aleatórios. Não são feitos no rosto ou nos órgãos sexuais (salvo exceções). O olhar exerce um efeito de controle do ato. Mas sobretudo materializa o sofrimento na forma de incisão e do sangue. O choque do olhar aumenta o choque das sensações e torna mais eficaz o alívio experimentado (Le Breton, 2012, p. 102).

O recurso ao corpo é um ato paradoxal: anula o sofrimento, mas apenas por um breve momento; auxilia no esquecimento, no entanto, atenta contra a própria pessoa. Esse fenômeno

complexo revela a intrincada relação entre a busca por alívio emocional e os danos físicos autoinfligidos, destacando a complexidade subjacente à autolesão não suicida.

O alívio é provisório e convém reproduzir o ato para rejeitar de novo o desamparo e o poder de resistir. A insuficiência de uma relação sólida e de confiança no mundo faz com que alguém se volte contra si mesmo em uma espécie de cirurgia brutal, mas significativa, para encontrar-se o mais próximo de si, nas referências que faltam. Nos momentos de crise, se impõe então, esses momentos fulgurantes de recurso ao corpo (Le Breton, 2012 p.102).

Os saberes clínicos (Kovács, 2008), embora a autolesão em si não manifeste uma intenção explícita de suicídio, tendem a associar esse comportamento a uma afronta inconsciente à própria vida, como nos casos de abuso de drogas, a ocorrência frequente de acidentes e o envolvimento em outras situações arriscadas. É importante notar que o fato de alguém se autolesionar não implica necessariamente uma futura tentativa de suicídio, pois, em alguns casos, os ferimentos podem servir como um meio de evitar a morte, promovendo uma "neutralização parcial dos instintos destrutivos" (Kovács, 2008, p. 183). Le Breton corrobora ao indicar que a automutilação pode estabelecer um paralelo com "comportamentos de risco".

Os comportamentos de risco expressam condutas dos jovens que não dispõem de recursos de sentidos para afrontar a seu desassossego desde o interior, pelo que devem expulsá-lo para fora de si mesmos. A tendência a atuar é sinalizada por todos os especialistas em adolescência: atuar descarrega as tensões internas e libera a angústia à falta de poder mobilizar um pensamento sobre a situação. O atuar se impõe através de um curto-circuito do pensamento, o que não quer dizer que o ato não tenha significação; certamente tem uma lógica própria, mas impede um pensamento que é insuportável. Os ataques ao corpo ou os comportamentos de risco restabelecem provisoriamente uma saída de menos custo ante o pressentimento do desmoronamento de si mesmo. "Fazem sair" o sofrimento que ferve no interior. Detém a paralisia do pensamento, incapaz de dizer ou mudar as coisas. Dão ao jovem a sensação de ter por fins sua existência entre suas mãos. O adolescente tenta encontrar segurança em si mesmo, submete à prova sua existência e seu valor pessoal (Le Breton 2012, p. 71).

A abordagem da concepção do comportamento de risco, conforme apresentada por Daniela Ripoll em sua tese de doutorado (2005), destaca a necessidade de compreendê-lo como um mecanismo de governo. Neste contexto, Ripoll sublinha a importância de transcender a visão convencional de risco como um fator isolado, argumentando que a compreensão do comportamento de risco vai além de uma simples avaliação de ameaças e vulnerabilidades, adentrando o âmbito das dinâmicas sociais, políticas e econômicas que moldam e são moldadas por tais comportamentos, afinal, "o risco, nessa lógica, pode ser entendido como uma estratégia de governo pela qual as populações e os indivíduos são monitorados e manejados" (Ripoll, 2005, p. 241).

Não há motivações que possam ser consideradas universais para o surgimento do comportamento autolesivo, no entanto, alguns estudos (Kaplan *et al.*, 1997) indicam que sua prática pode estar associada a diversos fatores, dentre os quais se destacam a autodepreciação, a hostilidade direcionada a si mesmo ou a outros, a busca de alívio da tensão emocional, a adoção de um mecanismo de desvio do foco de atenção do dor emocional para a dor física e um desejo inconsciente de morte. Dentre esses fatores, a literatura ressalta a possibilidade de uma raiva direcionada para si mesmo ou para outros ser um elemento significativo nessas características (Klonsky, 2007).

Arcoverde (2012) observa que a prática da ALNS pode proporcionar um rompimento percebido por alguns indivíduos, destacando que, paradoxalmente, uma lesão autoinfligida pode resultar em uma sensação de prazer para o praticante. Tal manifestação pode ser explicada à luz de reações neuroquímicas que se desencadeiam no momento da lesão, uma vez que os danos físicos desencadeiam a liberação de beta-endorfinas no sistema nervoso central. A substância neuroquímica pode modular a percepção da dor e gerar um efeito analgésico, contribuindo assim para o colapso emocional momentâneo experimentado pelo indivíduo (Nock, 2009; Zalsman *et al.*, 2006). Ainda nos anos 1980 estudos (Richardson; Zaleski, 1986) apontaram para a possibilidade de que a reprodução do comportamento de autolesão em determinados indivíduos pudesse ser atribuída a uma dependência da beta-endorfina. Ao ser liberada durante a ocorrência de lesões autoinfligidas, desencadearia uma sensação de dor física que, paradoxalmente, atuaria como um mecanismo de distração eficaz diante de sentimentos intensos de angústia e frustração, proporcionando um intervalo temporário.

A dinâmica dessa relação seria diferente das especificidades observadas em casos de dependência química, em que ocorre o desenvolvimento de tolerância ao longo do tempo. Nesse contexto, os indivíduos que praticam autolesão poderiam buscar causar danos cada vez mais graves para manter níveis elevados de beta-endorfina e evitar a experiência de abstinência (Richardson; Zaleski, 1986). Esse ciclo de tolerância e aumento na gravidade das autolesões sugere uma complexidade na interação entre a bioquímica cerebral, a percepção da dor e os processos psicológicos subjacentes.

Os saberes clínicos estabelecem ainda uma lista de fatores de risco associados à prática de autolesão, que inclui diversos elementos pessoais que podem contribuir para a vulnerabilidade do indivíduo. Entre essas características, destacam-se a ausência de mecanismos eficazes de adaptação, orientação para o pessimismo, insegurança, alteração da imagem corporal, instabilidade emocional, impulsividade e autodesvalorização (Almeida *et al.*,

2018). No âmbito dos transtornos psiquiátricos, merece destaque a presença de condições como ansiedade, depressão e transtornos de personalidade, que podem potencializar a propensão à autolesão.

Além das características pessoais e dos transtornos psiquiátricos, experiências adversas na infância são apresentadas como eventos que exerceram um impacto significativo e podem ser consideradas fatores de risco, como casos de abuso sexual, físico e emocional, negligência e exposição ao estresse emocional precoce, todos identificados como fatores de risco associados à manifestação da autolesão (Almeida *et al.*, 2018).

A esfera familiar também desempenha um papel relevante, sendo identificadas como fatores de risco a dependência de álcool, a separação precoce dos pais e a presença de relações familiares disfuncionais (Almeida *et al.*, 2018). No contexto social, fatores como o *bullying*¹² e a disseminação de informações sobre automutilação, especialmente através das redes sociais¹³, aparecem como elementos de risco. A exposição a relatos e a experiências compartilhada nessas plataformas pode desencadear uma ocorrência de contágio social, contribuindo para a propagação do comportamento de autolesão entre os indivíduos (Almeida *et al.*, 2018).

As manifestações do contágio na prática da ALNS continuam a ser um ponto de divergência na literatura científica. No entanto, já na década de 1990, estudos (Yaryura-Tobias *et al.*, 1999) destacaram a existência de "efeitos contagiosos" em ambientes hospitalares, denunciando que comportamentos autolesivos, quando recompensados, tendem a ser reforçados, influenciando outros pacientes a imitarem a conduta. Segundo estes estudos, a prática autolesiva é motivo de vergonha para os indivíduos, levando muitos a esconderem deliberadamente seus ferimentos de amigos e familiares.

Embora esses estudos estejam em consonância com a perspectiva adotada neste trabalho, que destaca os efeitos do contágio, é importante observar que, no atual contexto, a narrativa apresenta nuances distintas. Indivíduos envolvidos em práticas autolesivas demonstram interesse em relatar suas experiências, especialmente nas plataformas de internet, predominantemente nas redes sociais, como irei abordar ao longo do texto. Este ambiente virtual

¹² É um termo usado para descrever comportamentos repetitivos de cunho agressivo, uma violência sistemática direcionada a uma pessoa ou grupo. O bullying pode ocorrer de diversas formas, como verbal, física, social ou online. Inicialmente sua aplicabilidade estava vinculada ao contexto escolar, mas nos últimos anos sua compreensão tem sido ampliada.

¹³ Redes sociais são plataformas digitais que permitem aos usuários criar perfis, compartilhar informações, conectar-se com outras pessoas e interagir por meio de diversos recursos, como mensagens, publicações, fotos e vídeos. Essas plataformas fornecem um ambiente virtual para a construção e manutenção de relações sociais, sejam elas pessoais, profissionais ou temáticas.

fornece um terreno propício para a expressão aberta e o compartilhamento de vivências relacionadas à autolesão.

Assim, ainda que alguns estudos sugiram a existência de efeitos contagiosos no contexto hospitalar, penso que uma dinâmica contemporânea, facilitada pelas redes sociais e pela cultura de compartilhamento *online*, parece favorecer uma maior visibilidade e divulgação das práticas autolesivas, desafiando a ideia tradicional de ocultação motivada pela vergonha. Essa evolução na forma como as experiências de autolesão é comunicada pode ter implicações importantes na compreensão das características e na formulação de estratégias de intervenção e prevenção, como as políticas públicas sobre as quais irei discorrer no terceiro capítulo.

Segundo Organização Mundial da Saúde (2018), houve um aumento nas taxas de suicídio e comportamento autolesivo na região das Américas, cuja incidência foi de 6% entre 2010 e 2016, no mesmo período em que o índice global teve queda de 9,8% de casos. Em países como China¹⁴, Portugal¹⁵ e Suécia¹⁶ (Gomes, 2020), as pesquisas recentes comprovam um significativo aumento nos casos de autolesão não suicida, enquanto no Brasil a ausência de dados transparentes revela a negligência de políticas públicas que identifiquem fragilidades, invistam na saúde mental e estimulem a superação de estigmas enraizados em nossa sociedade.

De acordo com dados do Sistema de Informação de Agravos de Notificação, SINAN, no período de 2011 a 2021, houve 2.759.223 registros de violência autoprovocada no Brasil, conforme será desenvolvido na seção três. A incidência de casos de violência autoprovocada no Brasil chama atenção pelo seu aumento vertiginoso, no entanto, nesta pesquisa, atento para a possibilidade de subnotificação, além de considerar a diminuição dos números durante o curso da pandemia causada pelo vírus SARS-CoV-2. O contexto atravessou todo o tecido social, sem poupar a nenhuma área da vida individual ou coletiva, com repercussão, inclusive, na esfera da saúde mental. Pesquisas que vem sendo desenvolvidas desde que a Organização Mundial da Saúde declarou status pandêmico (Cucinotta; Vanelli, 2020; Brooks *et al.*, 2020) alertam para o impacto deste evento traumático na qualidade de vida da população.

¹⁴ As informações podem ser encontradas também em: You J, Lin MP, Fu K, Leung F. The best friend and friendship group influence on adolescent nonsuicidal self-injury. *J Abnorm Child Psychol* 2013; 41(6):993-1004.

¹⁵ As informações podem ser encontradas também em: Xavier A, Cunha M, Pinto-Gouveia J. The indirect effect of early experiences on deliberate self-harm in adolescence: Mediation by negative emotional states and moderation by daily peer hassles. *J Child Family Studies* 2016; 25(5):1451-1460.

¹⁶ As informações podem ser encontradas também em: Zetterqvist M, Lundh LG, Svedin CG. A cross-sectional study of adolescent non-suicidal self-injury: support for a specific distress-function relationship. *Child Adolesc Psychiatry Mental Health* 2014; 8(1):23.

A ALNS é um fenômeno complexo e multifacetado. Ao considerar sua complexidade é necessário avaliar as diversas nuances e os atravessamentos que permeiam a existência, inclusive, questões socioculturais, como a redes sociais, afinal, as mídias sociais desempenham um papel significativo como meio de interação social na contemporaneidade (Brown *et al.* 2017), e, portanto, demandam uma análise disruptiva e crítica. A dinâmica de algumas plataformas digitais, em suas políticas de segurança, notadamente o *Twitter*, permite a disseminação de conteúdos relacionados à autolesão, influenciando não apenas a visibilidade do específico, mas também sua interpretação e sua abrangência ou normalização dentro de determinados círculos sociais.

O papel crucial dessas plataformas digitais na construção de enunciações e significados em torno da ALNS sublinha a necessidade de uma análise criteriosa e contextualizada dessas características em seu contexto virtual.

A internet constitui-se num local de afirmação da identidade, baseada na interação e no engajamento. Ali a construção da imagem de si é elaborada, mediada e constituída pelos recursos tecnológicos que tem como consequência a potencialização de um fenômeno característico da modernidade, a espetacularização do eu (Sibilia, 2016). O exibicionismo da intimidade captura campos e dimensões do humano que outrora eram impensáveis de ser desvelados, anunciados, publicizados. Os novos movimentos das redes propiciam uma mutação subjetiva, que estrutura novos eixos, da subjetividade para a exterioridade.

O processo ou os modos de subjetivação constituem-se a partir da interação do indivíduo com o outro e seus espaços de significação (Lévy, 1998). A identidade, portanto, não é dada, *a priori*, como um substrato fixo, “não é uma substância. É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma.” (Foucault, 2004, p. 275). Michel Foucault dedica-se a compreender a constituição do sujeito em seu tempo, conforme ele mesmo declara:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos (Foucault, in: Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 231).

O sujeito é analisado a partir dos diversos atravessamentos simbólicos, dos mecanismos, das experiências e dos discursos que o perpassam e o constituem, sendo compreendido como um produto dos seus limites geográficos, vivências e do próprio meio. O processo de subjetivação nos leva a conceber o sujeito como uma teia de processos relacionais, sempre dinâmicos. Pensar sobre a subjetivação do indivíduo, que é continuamente assujeitado, não é,

necessariamente, um questionamento sobre quem somos, mas uma problematização de como nos tornamos quem somos.

Esta abordagem ressalta a natureza fluida e relacional do sujeito, enfatizando que a compreensão da subjetividade é intrincada e moldada por uma interconexão complexa de fatores em constante evolução.

Márcio Alves da Fonseca (2011) nos faz perceber que a constituição dos sujeitos na contemporaneidade se dá por meio dos muitos discursos e ferramentas que nos circundam e atravessam. No espaço das redes sociais, observa-se uma ampla e diversa produção de discursos, mediados pela linguagem, na ampla gama que a constitui: imagens, textos, áudios, músicas, vídeos, interatividade. Os usuários das mais diversas plataformas de interação compartilham experiências e produções pessoais, que movem múltiplos efeitos de sentido. Pela heterogeneidade dos polos transmissores, nas redes sociais todos influenciam todos.

A diversidade na produção, na intencionalidade e nos sentidos inerentes a cada postagem confere às redes sociais um status singular como um espaço de manifestação cultural, que gosto de chamar de "*ágora moderna*"¹⁷. É nesse ambiente que surge um cenário propício para a apresentação de ideias, debates e interações de diversas naturezas, incluindo a manifestação de vivências pessoais, inclusive aquelas relacionadas à autolesão não suicida.

A liberdade e as inúmeras possibilidades oferecidas por essa "*ágora moderna*", entretanto, suscitam dilemas e questões éticas complexas e indispensáveis. O espaço digital, ao possibilitar uma ampla gama de expressões individuais, coloca em foco considerações éticas que exigem análise cuidadosa, especialmente quando se trata de temas delicados, como o da autolesão não suicida.

Considerando eventos emblemáticos, como o Massacre de Columbine¹⁸, a antropóloga Paula Sibilia, no texto *Violência e insegurança: do reformismo moral à blindagem policial (2012)* destaca que "a espetacularização e o desejo de obter fama costumam marcar esses fenômenos" (Sibilia, 2012, p. 135). Cabe ressaltar que, apesar da raridade de casos protagonizados por indivíduos notórios envolvidos em autolesão, os discursos relacionados a essa prática difundem-se amplamente por meio das redes sociais, contribuindo para uma

¹⁷ *Ágora* é um termo grego que significa a reunião de qualquer natureza, geralmente empregada por Homero como uma reunião geral de pessoas. A *ágora* parece ter sido uma parte essencial da constituição dos primeiros estados gregos, por isso, tinha um papel fundamental nas diversas *pólis* grega.

¹⁸ No dia 20 de abril de 1999, dois alunos fortemente armados invadiram o colégio Columbine, na zona suburbana de Denver. Na ocasião 20 pessoas foram mortas, incluindo os próprios assassinos que se suicidaram

espetacularização da violência que, de certa forma, pode desempenhar um papel na construção de nossa identidade enquanto sujeitos.

A prática da autolesão não pode ser simplificada como uma mera busca solipsista pela indução de dor (Brandão Junior; Canavêz, 2018), mas precisa ser compreendida num contexto mais abrangente, que considere o panorama sociocultural e as interações humanas que se desenvolvem nas plataformas digitais, como na rede social *Twitter*. Nesses espaços online, é notável a presença frequente de imagens e informações relacionadas à autolesão não suicida, compreendendo relatos pessoais, dicas e comentários que, de maneira paradoxal, podem atuar como Pedagogias Culturais, como irei apresentar e desenvolver ao longo da pesquisa.

O aumento da incidência de casos de autolesão impulsionou a formulação de novas políticas públicas, que visam ao gerenciamento da vida das populações e à produção de discursos e saberes estatísticos, como tecnologia de governo (Traversini; Bello, 2009). De fato, “quando a questão se relaciona à vida, o poder político assume a tarefa de gerenciá-lo” (Arcoverde, 2013, p.11), promovendo a captação de informações quantitativas, que gera a Estatística, como forma de governo. No Brasil, a lei 13.968/19 criminalizou a indução à automutilação, alterando e ampliando a redação original do artigo 122 do Código Penal. Além disso, o Governo Federal instituiu a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio a ser implementada pela União, em colaboração com os Estados e Municípios (Brasil, 2019b). O plano, entre outras determinações, estipula que as Escolas notifiquem ao Conselho Tutelar local os casos de violência autoprovocada e regula a divulgação de informações relacionadas ao tema.

Reduzir às práticas de violência de si, única e exclusivamente, a esfera da saúde é um reducionismo preocupante. Patologizar todos os casos de autolesão, além de uma generalização reducionista, é dirimir a sociedade de uma reflexão sobre seu próprio *modus operandi*¹⁹. A pesquisa aqui apresentada busca desenvolver uma análise sobre a autolesão e seus enunciados para além dos saberes clínicos, de forma a compreender esse fenômeno dentro cultura e como um desafio dos tempos atuais.

Considero que as diversas vivências e caminhos trilhados geraram as fissuras que me levam ao desejo e desafio de debruçar-me sobre um tema tão complexo e sensível como o da ALNS, por isso, na primeira seção, além de apresentar e introduzir o tema, quis explicitar os percursos e as inquietações que me levaram até a temática pesquisada.

¹⁹ Do latim, modo de operação, de funcionamento.

Considero que as diversas experiências vivenciadas e as trajetórias percorridas foram determinantes para o surgimento das fissuras que despertaram meu interesse e engajamento no desafio de explorar um tema tão complexo e sensível como o da ALNS. Nessa perspectiva, na primeira seção do presente trabalho, além de me apresentar e introduzir o tema, busquei explicitar os caminhos percorridos e as inquietações que me levaram ao tema de pesquisa.

No capítulo dois, intitulado "Lições sobre o corpo no tempo: a inscrição corporal como artistas culturais", busca examinar a centralidade que o corpo humano ocupa em nossa história. Essa análise é realizada por meio do conceito de inscrições corporais, destacando como o corpo se torna um objeto cultural que, por meio de suas marcas, narra a história de uma sociedade. Além disso, investigo duas grandes manifestações de captura do corpo: o corpo enquanto sinal de penitência, mortificação e transcendência, e o corpo nos rituais de iniciação tribal, contribuindo para a construção e unificação do indivíduo à comunidade.

Na esteira do pensamento foucaultiano, a terceira seção visa a compreender o domínio dos saberes clínicos sobre o corpo. Examino como, ao longo dos séculos XVIII ao XIX, certas lesões corporais passaram a ser categorizadas nos domínios do patológico, do esteticamente belo e do marginal. Posteriormente, na quarta seção, exploro aspectos relacionados à cultura midiática²⁰ à sociabilidade em rede, destacando publicações que divulgam práticas de autolesão não suicida na plataforma social *Twitter*.

No quinto capítulo, apresento minhas considerações provisórias e transitórias, delineando a conclusão desta pesquisa enquanto antecipo novas perspectivas de análise e futuras possibilidades de investigação. Abrangendo as complexidades e implicações das questões examinadas, no sexto capítulo, concentro minha reflexão nos dilemas e desafios éticos inerentes à pesquisa sobre autolesão não suicida nas redes sociais, encerrando o texto com uma revisão ética.

²⁰ O emprego da expressão Cultura visa abarcar uma ampla gama de conceitos e de ferramentas que foram objeto de inquietações e estudos ao longo da pesquisa inicial. Ao utilizar Cultura Midiática entendo que estão contemplados os conceitos de *Médias – Mediação – Mídiação*, em si. O conceito de mídia, sendo compreendido e empregado como um dispositivo teórico que permite incluir diferentes fenômenos artísticos e discursivos, como as obras literárias, musicais, cinematográficas e também da produção nas diversas plataformas digitais. A noção de Mediação, tal qual formulado por Martim Babeiro (1997; 1999) condiciona cultura e comunicação como processos simultâneos e codependentes reunidos sob a égide da mediação (Martín-Barbeiro, 1997). Compreendendo a interseção entre cultura, política e comunicação e equacionando as diferentes apropriações, recodificações e ressignificações que ocorrem na produção e recepção dos produtos comunicacionais, de modo que, podemos assim dizer, opera como uma mediação das mídias. A Mídiação é um conceito analítico que atua na configuração da modernidade, ao qual se soma a globalização, a individuação e a comercialização. Operando como um metaprocessos, que envolve as mídias e a mediação, assumindo que os meios de comunicação modificam as estruturas sociais, culturais e políticas (Bastos, 2012), não podendo ser compreendida de forma homogênea.

2 LIÇÕES SOBRE O CORPO NO TEMPO: A INSCRIÇÃO CORPORAL COMO ARTEFATO CULTURAL

Ao longo de toda história, o corpo humano foi objeto de representações, fonte de símbolos e significados e alvo de investigações que foram, no decorrer dos séculos, influenciadas por diferentes vertentes e correntes do pensamento. O corpo pode ser analisado, por exemplo, a partir do referencial biológico, social, teológico, organicista, antropológico e cultural. Neste capítulo, explorarei a centralidade do corpo humano, concebido como um produto intrínseco da cultura e, simultaneamente, gerador de significados e símbolos culturais. Introduzo a noção de inscrição corporal como uma lente analítica para compreender as marcas no corpo, examinando dois cenários distintos que identifico como capturas de corpo: a influência das religiões monoteístas do ocidente e a dinâmica comunitarista manifesta em rituais específicos de determinados povos.

Ao longo desta análise, destaquei a interconexão vital entre o corpo e a cultura, enfatizando como o corpo é moldado por normas, implicações e práticas culturais. A noção de inscrição corporal, por sua vez, permite explorar as formas pelas quais o corpo se torna uma superfície onde a cultura deixa suas marcas distintivas.

Na primeira captura do corpo, examinei a influência das religiões monoteístas do ocidente, analisando como essas tradições modelam as práticas e rituais que deixam extrair fidelidades no corpo dos fiéis, ao longo dos séculos. Explorei as implicações dessas inscrições corporais no contexto religioso, considerando como elas refletem e perpetuam valores e significados espirituais.

Na segunda captura do corpo, concentrei-me no vínculo comunitário, investigando a participação em rituais específicos de determinados grupos étnicos ou culturais. Analisei como essas práticas, muitas vezes enraizadas em tradições ancestrais, deixando suas marcas no corpo, não apenas como expressões individuais, mas como manifestações visíveis da coesão e identidade de uma comunidade.

Essas explorações visam a fornecer uma compreensão mais profunda da complexa relação entre o corpo e a cultura, destacando como as inscrições corporais não são apenas físicas, mas também portadoras de significados culturais profundos. Ao todo, busquei lançar luz sobre as diversas maneiras pelas quais o corpo se torna uma tela culturalmente relacionada,

revelando as intrincadas interações entre o indivíduo e o coletivo, o sagrado e o secular, na formação da identidade humana.

Desde que a consciência humana situou a vida como um problema racional, dando origem à noção de existência, o corpo passou a ser não apenas um simples organismo biológico, dotado de necessidades materiais básicas, mas sim um invólucro recheado de subjetividades e intencionalidade. O corpo biológico, inserido no contexto da cultura, tornou-se o local onde o “eu” se exprime, situando o humano no mundo.

Como o estar-no-mundo é um estar no aqui e agora no espaço-temporal, a dupla presença, natural e intencional, do homem no mundo por meio de seu corpo refere-se a modalidades diversas de sua situação no espaço-tempo. Pela presença natural, o homem está presente no espaço-tempo físico e no espaço-tempo biológico de seu corpo que o situa no espaço-tempo do mundo. Pela presença intencional começa a estruturar-se o espaço-tempo propriamente humano, que tem no corpo próprio como corpo vivido o polo imediato de sua estruturação para o sujeito, ou o lugar em que primeiramente se articulam o espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito: psicológico, social e cultural. O corpo próprio pode ser chamado, assim, o lugar fundamental do espaço propriamente humano, e o evento fundamental do tempo propriamente humano (Vaz, 1993, 159).

Conceber o corpo como um objeto que é produzido a partir da cultura representa um desafio necessário, pois implica conceber o corpo para além de suas dimensões biológicas e individuais, estendendo-se para as interações e simbólicas que ocorrem dentro de um contexto cultural. O desafio reside na quebra de paradigmas arraigados que tradicionalmente isolam o corpo como uma entidade autônoma, desvinculada de influências culturais. Ao incorporar uma perspectiva cultural, somos obrigados a questionar e transcender noções preconcebidas sobre a nossa própria corporeidade.

Pensar o corpo como algo produzido na e pela cultura é, simultaneamente, um desafio e uma necessidade. Um desafio porque rompe, de certa forma, com o olhar naturalista sobre o qual muitas vezes o corpo é observado, explicado, classificado e tratado. Uma necessidade porque ao desnaturalizá-lo revela, sobretudo, que o corpo é histórico. (Goellner, 2003, p. 28).

Le Breton, em sua obra *A Sociologia do Corpo* (2007), estrutura, de forma sistêmica, o percurso da reflexão sobre a corporeidade humana, indicando as três grandes vertentes sociológicas que inspiraram a compreensão sobre o corpo e “as principais etapas da abordagem do corpo pelas ciências sociais” (Le Breton, 2007, p.13). Em sua análise, num primeiro contexto, quando do surgimento das ciências sociais, no século XIX, percebe-se o esforço em deslocar à primazia do biológico aos atravessamentos socioculturais, compreendendo o corpo

como resultado das interações na sociedade. Num segundo momento, já no século XX, as ciências sociais fixam-se na compreensão de que o corpo é socialmente construído na interação com os outros e na imersão do campo simbólico. Segundo Le Breton (2007), o corpo finalmente faz sua entrada no campo das ciências sociais, a partir das pesquisas de intelectuais como Jean Baudrillard (1929-2007), Norbert Elias (1897-1990), Erving Goffman (1922-1982) Michel Foucault (1926-1984), entre outros. Por fim, já no século XXI, a partir da contribuição de tantos teóricos, é que se pode chegar ao desenvolvimento da sociologia do corpo, que constitui um marco na compreensão da corporeidade humana como fenômeno social e cultural, analisado a partir dos atravessamentos simbólicos e dos seus objetos de representações.

O corpo, entendido como um produto do seu tempo, desempenha o papel de materializar e refletir o contexto sociocultural no qual está inserido. Ele se configura como uma construção cultural complexa, repleta de diferentes marcações que o definem e o moldam. Nesse sentido, é importante compreender que o corpo não pode ser considerado de forma universal, pois está intrinsecamente vinculado às particularidades e dinâmicas culturais que o circundam.

As representações e significados atribuídos ao corpo variam significativamente ao longo do tempo e nos diferentes contextos culturais. As práticas corporais, os padrões estéticos, os rituais e as normas relacionadas ao corpo são todos moldados pela cultura dominante em determinada época e lugar. Portanto, ao analisar o corpo como uma construção cultural, é essencial compreender sua natureza fluída e relativa, verificando que as percepções e significados associados a ele são produtos das dinâmicas culturais específicas de cada sociedade.

Mesmo desafiando as noções de universalidade, destacando a diversidade e a contextualidade inerentes ao corpo humano, é importante destacar que o corpo é sempre “provisório, mutável e mutante, suscetível a inúmeras intervenções consoante o desenvolvimento científico e tecnológico de cada cultura, bem como suas leis, seus códigos morais, as representações que cria sobre os corpos, os discursos que ele produz e reproduz” (Goellner, 2003, p. 28)

A existência da espécie humana é uma existência corporal, não há rosto²¹ sem corpo. É por meio do corpo que nos constituímos como sujeitos, sendo nossas vivências os elementos

²¹ O conceito de rosto, aqui evocado a partir da elaboração de Emmanuel Levinas (1906-1995), não trata necessariamente da face humana. O rosto possui consigo uma significação que transcende a sua presença no mundo e recusa qualquer forma projetada sobre ele. O rosto não é o rosto que se dá a conhecer à visão, aos nossos sentidos ou à nossa dominação. Levinas questiona em sua obra *Totalidade e Infinito*: “O rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?” (Levinas, 2008, p. 181).

distintivos que moldam nossa singularidade e deixam marcas na tessitura de nossa individualidade ao longo do tempo e na trama da história. O corpo, mais do que uma mera entidade física, é uma plataforma por meio de qual interagimos com o mundo e, por conseguinte, construímos nossa identidade.

No corpo constroem-se significados, manifestações que ajudam a produzir os processos de identidade pessoal (Castilho, 2005). Cada experiência, sensação e emoção se inscrevem no corpo, tornando-se parte integrante de quem somos. Essas vivências, ao longo de nossa jornada, configuram-se como os pinces que delineiam as nuances de nossa singularidade, contribuindo para a complexidade de nossa identidade individual.

Ao considerarmos o corpo como o epicentro da nossa experiência e identidade, compreendemos que somos, em essência, seres corpóreos cuja existência é entrelaçada com as enunciações escritas no corpo ao longo do tempo. Essa perspectiva ampliada nos convida a reflexão sobre como as vivências moldam não apenas nosso ser físico, mas também nossa subjetividade e o significado mais profundo de nossa existência.

Ao mesmo tempo em que o corpo é reconhecido como centro da individuação²² do ser humano, também o utilizamos para perceber e estar no mundo, como forma de agir e interagir, como meio de expressão e comunicação. “O corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (Le Breton, 2007, p.7).

Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma através da fisionomia singular de um ator. Através do corpo, o homem apropria-se da substância de sua vida traduzindo-a para os outros, servindo-se dos sistemas simbólicos que compartilha com os membros da comunidade. (Le Breton, 2007, p.7).

O corpo, no entanto, não se constitui como um atributo elementar da pessoa humana, mas sim como uma construção social e cultural, permeada por discursos e marcada por atravessamentos temporais, simbólicos e epistêmicos. “O corpo não existe em seu estado natural, sempre está compreendido na trama social de sentidos” (Le Breton, 2007, p. 33). O corpo é um difusor da linguagem que se constrói no mundo e a partir dele, representando e revelando compreensões antropológicas, culturais, estéticas, sanitárias e até mesmo individuais.

²² O conceito de individuação é amplamente discutido no campo da Filosofia e da Psicologia. Ao empregarmos o conceito de individuação nos inspiramos na produção científica de Gilles Deleuze (1925-1995) que compreende a individuação como processo, marcada pela diversidade de acontecimentos e da diferença.

O corpo é também o que dele se diz e aqui estou a afirmar que o corpo é construído, também, pela linguagem. Ou seja, a linguagem não apenas reflete o que existe. Ela própria cria o existente e, com relação ao corpo, a linguagem tem o poder de nomeá-lo, classificá-lo, deferir-lhe normalidades e anormalidades, instituir, por exemplo, o que é considerado um corpo belo, jovem e saudável. Representações estas que não são universais nem mesmo fixas (Goellner, 2003, p. 28).

O corpo se constitui por meio dos atributos que lhe são definidos, dos discursos que o atravessam e das modificações que lhe são impostas, por meio das roupas, adornos, maquiagens, acidentes, escoriações ou outras formas de adaptação estética à cultura e à sociedade. As mudanças realizadas no corpo foram, em diversas circunstâncias e momentos, utilizadas como forma de transcendência, símbolo de penitência e mortificação das paixões, comprovação de força física, transformação pessoal e para exprimir significações profundas.

A título de exemplificação, ocorre-me uma situação corriqueira. Em 1921 os franceses León Charles Albert Calmette (1863-1933), médico e bacteriologista, e Jean-Marie Camille Guérin (1872-1961), veterinário e microbiólogo, desenvolveram a vacina BCG²³, obtida pela cepa atenuada do bacilo da tuberculose *Mycobacterium bovis*, encontrado em bois. A vacina aplicada no Brasil desde 1927 inicialmente era administrada por via oral e, com a implementação do Plano Nacional de Imunizações, PNI, que a tornou obrigatório para os recém-nascidos, fez-se a adoção da forma injetável. É interessante observar que os brasileiros nascidos antes da década de 1970 não possuem a característica cicatriz no braço direito, resultado da aplicação na região do músculo deltoide, que marca a muitas gerações até os dias atuais²⁴.

Foucault (2009) concebe o corpo como o local privilegiado para a manifestação do poder e controle social. Segundo sua perspectiva, o controle social se manifesta diretamente sobre o corpo, implicando uma relação intrínseca entre o corpo e o campo político. As dinâmicas de poder operam de forma imediata sobre o corpo, deixando marcas, impondo suas regras e moldando-o. Desta forma, os corpos tornam-se portadores das marcas da cultura, distanciando-se das influências naturais.

É relevante destacar que Foucault (2009) enxerga o corpo como um terreno no qual as

²³ A BCG, a vacina do bacilo Calmette–Guérin é uma vacina usada na prevenção da tuberculose e administrada em crianças, recém-nascidas. Até o ano de 2006 a vacina era aplicada também numa segunda dose, entre os 6-10 anos, a segunda dose geralmente era administrada quando as crianças ingressavam no Ensino Fundamental.

²⁴ A marca da vacina BCG é uma das mais simbólicas inscrições corporais dos brasileiros. Recordo que, quando criança, era comum que houvesse comparações entre o formato e tamanho da cicatriz gerada pela aplicação da vacina. Imagino que, quem leia esse texto, corra os olhos para verificar a sua marca, a sua inscrição corporal da BCG.

relações de poder atuam de maneira visível, influenciando não apenas sua forma física, mas também seu significado social. O corpo, assim, não é apenas uma entidade biológica, mas uma construção social que reflete e reproduz as normas e valores presentes em uma determinada sociedade.

Nesse contexto, Alan Petersen (1998) complementa, afirmando que argumentar que o corpo é socialmente construído não implica negar sua materialidade. Pelo contrário, reconhece que a materialidade específica do corpo é moldada por relações mutáveis de poder e conhecimento. A compreensão de Petersen destaca a interseção entre as dimensões material e social do corpo, sublinhando que a corporeidade não é apenas um fenômeno físico, mas é inseparável das dinâmicas sociais que a permeiam.

Ao remodelar alguma parte do corpo, mesmo que superficialmente, estamos desenvolvendo nossa história por meio do corpo, estabelecendo marcas que conservam os registros da nossa existência. Tudo o que modifica nosso corpo é uma inscrição corporal. “A marcação social e cultural do corpo pode se completar pela escrita direta ou do coletivo na pele do ator. Pode ser feita em forma de remoção, de deformação ou de acréscimo.” (Le Breton, 2007, p. 49).

O que aqui denominamos por inscrições corporais refere-se a todas as marcas que produzimos ou foram produzidas em nossos corpos, refletindo noções de pertencimento familiar ou comunitário; marcas da temporalidade ou de um território; práticas de dominação e exercício do poder; papéis de gênero e sexualidade; vivências da piedade popular e da espiritualidade; procedimentos médicos e sanitários; processos de embelezamento e estética ou registros de dor e sofrimento.

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, maquiagens, etc.; modificações da forma do corpo (alongamento do crânio ou do pescoço pelo procedimento de contenção, deformação dos pés, constrição do ventre por bandagens apertada, "engorda" ou emagrecimento, alongamento do lóbulo das orelhas, etc.); uso de joias 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.49).

As inscrições corporais receberam múltiplas finalidades, compreensões, representações e atravessamentos. A diversidade das inscrições corporais fez com que não houvesse, ao longo

da história, uma única forma de lidar com suas manifestações. A própria compreensão sobre o simbolismo da escrita de si transformou-se no decorrer dos séculos, variando conforme o período e com o contexto sociocultural em que eram efetuadas (Chaney, 2017).

A escrita no corpo humano é um artefato cultural que revela a história, tal como a escrita cuneiforme. As inscrições corporais, para além da sua erupção na pele, também foram representadas através da pena, como na peça *Édipo Rei*, escrita por volta de 427 a.C., pelo dramaturgo Sófocles (496-406 a.C.), compondo um conjunto que inclui *Antígona* e *Édipo em Colono*. A peça do século V a.C. - que, para Aristóteles, na *Poética* (1990), constitui-se no maior e mais perfeito exemplar da tragédia grega – é o primeiro texto ocidental a tratar de uma autolesão não suicida.

Segundo a narrativa, o rei da cidade grega de Tebas, Laio, foi até o Oráculo de Delfos em busca de informações sobre o futuro do seu primeiro filho com Jocasta, que estava por nascer. Estando lá, foi advertido de que a criança mataria o próprio pai. Quando o menino veio ao mundo, Laio foi tomado pelo medo de que a profecia se cumprisse e ordenou que um de seus guardas tomasse o recém-nascido, perfurasse seus calcanhares e o abandonasse no Monte Citerão²⁵ para que morresse.

Os gritos do menino foram ouvidos por um grupo de pastores que correram ao seu encontro e o salvaram. A criança, então, foi levada para a cidade e entregue aos cuidados de Políbio, rei de Corinto, que o chamou de Édipo²⁶, criando-o como sendo seu filho legítimo, sem conhecer sua verdadeira origem. Quando adulto, Édipo visitou o templo de Delfos²⁷, buscando repostas sobre o seu destino e recebeu uma profecia que mudaria o curso de sua história. Segundo o oráculo, Édipo estava destinado a matar o seu progenitor e casar-se com a própria mãe. Aterrorizado, o jovem abandonou Corinto, sem despedir-se do pai adotivo, e rumou a Tebas, com o intuito de fugir da fortuna que os deuses lhe haviam imputado.

No transcurso do caminho, Édipo encontrou-se com Laio, seu pai biológico, e com a comitiva que o acompanhava. A via era estreita e os servos do rei exigiram que lhe fosse concedida a passagem. Édipo negou-se a abandonar o caminho, suscitando uma discussão

²⁵ O Monte Citerão é uma região montanhosa que se estende por 16km da Grécia Central, entre as atuais regiões da Beócia e da Ática. Na Antiguidade, o Monte Citerão era consagrado ao deus Dionísio e foi palco de diversos eventos da Mitologia, sendo a moradia da ninfa Eco, o local do assassinato de Acteon e Penteu e, ainda, o habitat do leão de Citerão, ali morto por Hércules.

²⁶ O nome Édipo tem origem no grego clássico, *Oιδίπους*, que significa “pés inchados” e faz uma referência ao resultado da brutal violência paterna a qual o menino foi exposto.

²⁷ Construído no século VII a.C., o templo de Delfos, dedicado ao deus Apolo, ficava localizado no Monte Parnaso, região central da Grécia. O oráculo era visitado por milhares de pessoas, ficando famoso, entre outras, pela visita a realizada por Sócrates (470-399 a.C.), considerado o fundador da filosofia no Ocidente.

acalorada. No conflito, Laio - que portava em suas mãos um chicote – fustigou o jovem Édipo que, por sua vez, tomado pela irá, avançou contra o rei, matando-o.

Depois de alguns dias, Édipo chegou à cidade de Tebas e logo tomou conhecimento de que o rei da cidade havia sido morto e a região estava sendo atormentada por uma esfinge²⁸ que devorava a todos aqueles que não resolvessem o seu enigma. O jovem foi ter com ela e, durante seu encontro, saiu vitorioso, decifrando o enigma da esfinge.²⁹ Arrasada pela derrota, a esfinge se matou, jogando-se de um desfiladeiro.

O povo de Tebas, em agradecimento, aclamou Édipo como seu novo rei e entregou-lhe Jocasta, viúva de Laio, como esposa. A união entre eles gerou diversos filhos e toda cidade prosperou por algum tempo, até ser assolada pela peste. Os oráculos explicaram que as mortes e os sofrimentos cessariam quando se descobrisse o assassino do antigo rei, morto numa estrada, por um forasteiro. Édipo imediatamente ordenou que se investigassem os fatos, prometendo que castigaria o homicida, implacavelmente.

Por intermédio do profeta Tirésias, Édipo descobre que ele mesmo era o algoz de Laio e que este, na verdade, era o seu verdadeiro pai. Jocasta, ao perceber que havia se casado com o próprio filho, comete suicídio, enforcando-se. Édipo, ao encontrar o corpo inerte da mãe-esposa, retirou dois alfinetes do seu vestido e, com eles, perfurou os próprios olhos, para evitar contemplar o trágico destino que lhe havia sido traçado pela divindade.

Ao promover a autolesão ocular - para além da narrativa e da reflexão sobre o destino e o livre-arbítrio – Édipo Rei apresenta-nos a primeira narrativa sobre a autolesão não suicida na literatura ocidental. Seu desejo não é, necessariamente a morte, mas o fim de uma dor causada pela visão da própria história. Com Sófocles, inaugura-se uma série de passagens que, desde a Antiguidade Clássica aos dias atuais, versam sobre as práticas de escrita de si, em diferentes contextos e significações.

Na seção subsequente, delinheio o contexto religioso como um dos cenários fundamentais de captura do corpo e suas inscrições ao longo dos séculos. Neste trecho, conduzo uma análise minuciosa das diversas formas de ALNS que emergiram dentro do contexto das três principais religiões de tradição monoteísta do Ocidente: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo.

²⁸ A esfinge é um ser mitológico representado, em geral, com corpo de leão, alado, mas com rosto humano. Na Antiguidade está presente em diversas culturas, como a grega e a egípcia.

²⁹ Segundo a tragédia, o enigma proposto pela esfinge era: “Qual é o animal que de manhã tem quatro pés, dois ao meio-dia e três à tarde?” Ao que Édipo respondeu, o homem, pois na manhã da vida, a infância, engatinha com pés e mãos, ao meio-dia, na idade adulta, anda sobre dois pés e à tarde, durante a velhice, precisa das duas pernas e de uma bengala para apoiar-se.

Exploro a complexa interação entre a espiritualidade e as práticas corporais, identificando como essas religiões moldaram e foram moldadas por manifestações específicas de ALNS ao longo da história. Cada tradição monoteísta, enraizada em suas próprias escrituras, rituais e interpretações teológicas, contribui para a formação de padrões distintos de inscrições corporais relacionadas à penitência, purificação e transcendência.

No Judaísmo, analiso como certas práticas de autolesão foram historicamente relacionadas a períodos de luto e pertencimento, destacando como essas inscrições no corpo funcionaram como expressões visíveis de uma busca espiritual mais profunda. No Cristianismo, exploro a influência das práticas ascéticas e de mortificação corporal, observando como a tradição cristã viu, em certos momentos, a autolesão como uma forma de imitar o sofrimento de Cristo e alcançar uma maior proximidade espiritual. No Islamismo, examinamos a relação entre a ALNS e as de autoflagelação em certas celebrações xiitas, destacando as nuances dessas lesões corporais dentro da fé islâmica.

Essa análise aprofundada busca não apenas documentar a presença da ALNS nessas tradições religiosas, mas também compreender as complexas razões na origem dessas práticas, considerando a riqueza teológica, cultural e histórica que permeia cada uma delas. Ao fazê-lo, almejo contribuir para uma compreensão mais abrangente da interseção entre religião, corpo e a prática de autolesão não suicida.

Além disso, analiso a figura do eunuco, que na ambiguidade de seu corpo reflete uma interseção complexa entre poder, religião e práticas autolesivas. O eunuco, com seu corpo alterado, torna-se um ponto focal para compreender as dinâmicas intrincadas que permeiam questões de autoridade, contexto religioso e manifestações de autolesão.

No contexto do poder, o eunuco frequentemente ocupava posições de destaque em cortes reais ou templos, atuando como servos leais, guardiões de haréns ou em funções administrativas. A modificação do corpo do eunuco, muitas vezes realizada por meio da castração, era vista como uma garantia de lealdade, uma vez que a impotência sexual reduzia supostos riscos de sedição ou intrigas no ambiente de cortesão.

Do ponto de vista religioso, a figura do eunuco é fascinante, pois, em algumas culturas antigas, eles desempenhavam papéis específicos em rituais religiosos. A alteração do corpo do eunuco era, em alguns casos, uma expressão de devoção religiosa, e sua presença em certos cultos era considerada uma forma de sacrifício pessoal. No caso do cristianismo, no entanto, o eunuquismo é repleto de divergências e algumas hipocrisias.

Quanto às práticas de violência física, a castração, como experiência extrema, pode ser interpretada como uma forma de autolesão. No entanto, é essencial destacar que, nesse contexto, a autolesão não é uma escolha pessoal, mas muitas vezes uma imposição cultural ou religiosa. Portanto, a análise da figura do eunuco fornece uma visão profunda das interconexões entre poder, religião e práticas autolesivas, demonstrando como as modificações corporais podem ser instrumentos complexos que transcendem o indivíduo para se entrelaçarem com estruturas sociais e esferas de influência mais amplas.

2.1 CASTIGO CORPUS MEUM: INSCRIÇÕES CORPORAIS COMO SINAL DE PENITÊNCIA, MORTIFICAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA

No início do século XX, o filme *O código da Vinci*, inspirado no livro homônimo escrito por Dawn Brown, ganhou notoriedade internacional ao levar às telas do cinema uma trama que aborda assassinato, sociedades secretas e mistérios do cristianismo. Um dos principais personagens da obra ficcional é o monge Silas, autor da frase “*castigo corpus meum*”³⁰ que dá nome a essa subseção.

Silas, o corpulento albino, atravessou a coxear o portão de uma luxuosa mansão de arenito castanho avermelhado situada na Rua La Bruyère. O cilício que usava em torno da coxa esquerda cortava-lhe a carne, mas apesar disso a alma dele cantava de satisfação por servir o Senhor. Abençoada seja a dor (Brown, 2004, p. 12).

Quando do seu lançamento, em 2006, a revista *Época* (2006) publicou uma edição³¹ que classificou *O código da Vinci* como “o filme mais polêmico do ano”. Muitas são as cenas que geraram discussão e causaram desconfortos, sobretudo, a Igreja Católica. Numa delas, o personagem Silas é retratado diante de um crucifixo, completamente nu, tendo em uma das coxas o cilício³², de onde jorra sangue, enquanto faz uso de um chicote que lhe açoita as costas. Antes de iniciar o ritual, o personagem traça sobre si o sinal da cruz e reza a jaculatória que indica o castigo do seu próprio corpo: *castigo corpus meum*.

³⁰ Castigo o meu corpo, em tradução nossa.

³¹ Edição Nº 415, de 28/04/2006.

³² Cilício é um cinto ou cordão eriçado de cerdas ou correntes de ferro, cheio de pontas, com que os penitentes cingem o corpo diretamente sobre a pele.

Figura 2 – Silas, o monge albino



Fonte: captura de tela do próprio filme³³, realizada pelo autor (2023)

As práticas da chamada mortificação corporal, que incluem o uso do cilício³⁴ e das disciplinas³⁵, foram herdadas pelo cristianismo de sua matriz judaica e são utilizadas desde as primícias da sua formação, sendo adotadas por figuras de vulto na história da instituição, inclusive, em nosso século. Slawomir Oder, biógrafo do papa João Paulo II (1920-2005), revela que “em seu armário, em meio a suas vestimentas, ficava um tipo especial de cinto, e ele usava como um açoite”³⁶.

A autoflagelação se insere no rol das práticas denominadas como mortificação corporal, que visam a ascese³⁷ como forma de penitência e transcendência. Fundamentando-se em diversas referências bíblicas³⁸ que tratam da renúncia de si e das práticas de penitência e na formulação teórica dos chamados Padres da Igreja³⁹, o cristianismo primitivo constituiu práticas penitências que atravessaram sua história, encontrando seu ápice na Idade Média, que foi de início a época de grande renúncia do corpo (Le Goff, 2007).

³³ Captura realiza em 7:31. O CODIGO DA VINCI. Direção Ron Howard. Columbia pictures, 2006. (139min).

³⁴ O cilício é um objeto que se utiliza para incomodar a pele, geralmente ao redor dos braços, cintura ou da coxa, podendo ser constituído por tecidos ásperos, sacos de estopa ou mesmo por pequenos ferros.

³⁵ As disciplinas são um pequeno flagelo, do tipo chicote, geralmente composto por sete cortas.

³⁶ As informações foram extraída de: <https://oglobo.globo.com/mundo/papa-joao-paulo-2o-seflagelava-frequentemente-diz-livro>

³⁷ O conceito de ascese surge na Grécia Antiga, em torno da filosofia, sobretudo, do idealismo platônico, abarcando um conjunto de práticas e disciplinas caracterizadas pela austeridade e autocontrole do corpo e do espírito, que acompanham e fortalecem a especulação teórica em busca da verdade. Quando capturadas pela religião passam a denominar conjunto de práticas austeras, comportamentos disciplinados e comportamentos moralmente definidos, tendo em vista a vontade divina e o anseio pela vida eterna.

³⁸ Jesus jejuou 40 dias e 40 noites. João Batista

³⁹ Os padres da Igreja são influentes filósofos e teólogos que, vivendo no Ocidente ou no Oriente, entre os séculos II ao VII, contribuíram intelectualmente para a formação do cristianismo, consolidado o que hoje é reconhecido como a Patrística.

O corpo no período do medievo é concebido a partir do referencial religioso, sendo entendido como fonte de pecado que deve ser punido para salvação da alma. A partir de 1349, no contexto da Peste Negra⁴⁰, em cidades que correspondem à parte dos atuais territórios da Itália, França e Alemanha, popularizaram-se em espaços públicos procissões flagelantes e práticas individuais de mortificação. O surgimento das Irmandades flagelantes foi motivado pela noção do pecado e da punição, numa tentativa de amenizar a cólera divina, que havia enviado a pandemia como castigo. A autoflagelação e a flagelação grupal tornaram-se espetáculos públicos, e suas procissões eram amplamente acolhidas pela comunidade (Braunlein, 2010).

A Irmandade dos Flagelantes surgiu primeiro em Dresden, eles desfilavam aos pares, os homens separados das mulheres, e, à medida que esse desfile serpeante de penitentes aproximava-se de uma cidade, os sinos das igrejas tocavam e todos os cidadãos se reuniam para assistir ao espetáculo (Friedrich, 2000, p. 160).

O movimento cresceu de tal modo que, aos poucos, os corpos dos flageladores se tornavam, por si mesmos, vias de acesso ao divino, retirando da Igreja, enquanto instituição, sua autoridade única e suprema de acesso ao transcendente. Pela flagelação dos leigos⁴¹, a hierarquia do catolicismo se viu ameaçada e passou a reivindicar para si o controle dos corpos. A partir do século XV as práticas públicas foram proibidas e autoflagelação passou a ser controlada, exclusivamente, pela esfera institucional da religião.

As práticas de mortificação corporal foram, pouco a pouco, sendo restritas aos membros do clero⁴² e da vida religiosa⁴³, sempre sob a supervisão de um diretor espiritual⁴⁴, como acontece até os dias atuais, numa tentativa de manter cerceada a liberdade dos fiéis, controlar os corpos e fazer valer o que Foucault chama de poder pastoral.

⁴⁰ De 1346 a 1352 a Peste Negra, uma pandemia de peste bubônica causada pela bactéria *Yersinia pestis*, se alastrou por países dos atuais continentes asiático e europeu.

⁴¹ Leigos, neste contexto, refere-se aqueles que não pertencem ao sacramento da Ordem, pela ordenação diaconal, sacerdotal ou episcopal, e nem aos institutos de vida religiosa, masculinos ou femininos.

⁴² Ao clero pertencem apenas os indivíduos inscritos no gênero masculino que receberam algum grau do sacramento da Ordem, a saber: diáconos, primeiro grau, presbíteros ou sacerdotes, segundo grau, ou bispos, terceiro grau.

⁴³ Pertencem a vida religiosa no cristianismo latino aqueles homens e mulheres que, vivendo uma vida comunitária nos Mosteiros ou Conventos, estão obrigados a respeitar os votos de obediência, pobreza e castidade, além das regras próprias da Congregação a qual estão vinculadas. Destaca-se que, alguns membros da vida religiosa também são ordenados e pertencem, pelo sacramento, ao clero.

⁴⁴ O diretor espiritual, na organização institucional da Igreja Católica, é aquele padre que, além de ouvir a confissão sacramental do indivíduo, dá conselhos específicos sobre práticas de piedade, com objetivo de crescer na vida ascética, em busca da santidade.

(...) as técnicas da pastoral cristã relativas à direção da consciência, ao cuidado das almas, ao tratamento das almas, a todas essas práticas que vão do exame à confissão passando pelo reconhecimento, essa relação obrigatória de si para consigo em termos de verdade e de discurso obrigatório, creio que ela é um dos pontos fundamentais do poder pastoral, sendo aquilo que faz dele um poder individualizante (Foucault, 2003, p. 52-53).

Pela condenação da autoflagelação, conforme descreve Sarah Chaney (2017), identificamos o controle que a Igreja exerce sobre o corpo. Um indivíduo que praticasse a autoflagelação, de modo arbitrário ou como cerimônia pública, poderia ser julgado, considerado pecador e, talvez, herético. Na autoflagelação pública, todas as classes e tipos de pessoas participavam, incluindo as mulheres, mas, quando a Igreja assume para si a legitimação da autoflagelação, apenas os membros da hierarquia⁴⁵ são legitimados em sua prática. Pessoas comuns, isto é, que não pertenciam nem à nobreza, nem às forças militares, nem à Igreja, não estavam validadas em suas inscrições.

As procissões penitencias, de certo modo, propiciaram a autonomia do sujeito frente à espiritualidade, na medida em que o indivíduo, a partir do seu corpo, se tornava, por si só, um veículo de conexão com o divino e, ao mesmo tempo, possibilitaram a construção de uma identidade social e cultural, na medida em que as pessoas se uniam voluntariamente para materializar, de forma coletiva, o fervor de suas crianças (Chaney, 2017).

Esse aspecto revela a capacidade do corpo humano de servir como um veículo pessoal de expressão espiritual, transcendendo as estruturas tradicionais e proporcionando ao indivíduo uma forma mais direta e pessoal de se conectar com o sagrado. A participação ativa nessas procissões não reflete apenas uma devoção individual, mas também contribui para a formação de uma identidade compartilhada, fundamentada nas crenças e práticas espirituais da comunidade. Ao analisarmos essas dinâmicas, podemos obter uma compreensão mais profunda da interseção entre corpo, espiritualidade e identidade cultural, destacando como as práticas corporais assumem um papel central na construção do significado e na expressão coletiva de valores culturais e espirituais.

⁴⁵ Da hierarquia católica pertencem apenas aqueles que possuem o sacramento da ordem, os membros do clero. Mesmo o Concílio Vaticano II, que a partir de 1962 reformulou uma série de diretrizes da instituição, deixa claro a prevalência do clero sobre as práticas de mortificação: “os Presbíteros, consagrados pela unção do Espírito Santo e enviados por Cristo, mortificam em si mesmos as obras da carne e se dedicam totalmente ao serviço dos homens, e assim podem avançar na santidade” (Concílio Vaticano II, 1966, p.12)

Originariamente o Cristianismo surge do Judaísmo, religião da qual herdou uma série de compreensões, inclusive, sobre a dor, o sofrimento e a morte. Na bíblia hebraica⁴⁶ não há referências à prática autolesiva, mas o suicídio é relatado em seis⁴⁷ ocasiões e, embora não tenham sido condenados, são apresentados dentro de um claro contexto de exceção (Rosner, 1970). É bastante coesa a compreensão judaica sobre aqueles que atentam contra a própria vida, no entanto o livro de 2 Macabeus apresenta uma narrativa divergente, ao apresentar o sétimo caso de suicídio, compreendendo a morte de Razis⁴⁸ como um ato heroico e louvável, que abre as portas para formular uma “teologia do martírio”, no qual, em situações de perseguição, o judeu poderia e até mesmo deveria enfrentar a morte se fosse necessário para se manter fiel à Lei de Deus, de modo que, “apenas para santificação do nome do Senhor um judeu tiraria sua vida intencionalmente ou permitiria que fosse tirada, como um símbolo de sua extrema fé em Deus” (Rosner, 1970, p. 39).

A mudança da compreensão sobre o suicídio na bíblia hebraica, passando de um evento questionável para uma prática de heroísmo, está intimamente ligada à influência do mundo helênico. O segundo livro de Macabeus é escrito em grego, apresentando características de formulação e teorização claramente influenciadas pela expansão e penetração social da cultura helenística (Simkovich, 2011). Tal qual se nota nas diversas cenas da tragédia grega, como já indicado no caso de Jocasta, na Grécia Antiga, o suicídio é apresentado como parte da vida cotidiana e simboliza um ato de bravura. Embora não se possa dizer que a violência contra si e o suicídio fossem validamente aceitos pela cultura grega clássica, observa-se que a temática transita entre eles de forma mais orgânica que entre outros povos, possibilitando com que o ato

⁴⁶ A bíblia hebraica, ou *Tanakh*, é o conjunto de escritos sagrados judaicos, que contém os mesmos livros que o Antigo Testamento protestante, apresentando-os, porém, em uma ordem diferente, estando divididos em três partes: *Tôrāh*, “a Lei”, *Neví'im*, “os Profetas”, e *Ketûvîm*, “os Escritos”. Não contém, portanto, os livros denominados “apócrifos” (como chamados pelos protestantes) ou “deuterocanônicos” (como chamados pelos católicos) que fizeram parte da *Septuaginta* (a primeira tradução grega de textos sagrados judaicos) e atualmente fazem parte da Bíblia Católica, a exemplo de 2 Macabeus (além de 1 Macabeus, Judite, Tobias, Sabedoria, Eclesiástico e Baruque). Sobre a Bíblia Hebraica, cf. Greenspahn, Frederick E. Bible. In: Baskin, Judith R. (Ed.). Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 6263.

⁴⁷ Os seis casos de suicídio apresentados na Bíblia Hebraica são o de Abimeleque (Jz 9.54), o de Sansão (Jz 16.25-31), o de Saul (1 Sm 31.3-4; 1 Cr 10.3-4), o de seu escudeiro (1 Sm 31.5; 1 Cr 10.5), o de Aitofel (2 Sm 17.23), e o de Zimri (1 Rs 16.18-19)

⁴⁸ Trata-se de um dos textos mais marcantes e mais chamativos do livro de 2 Macabeus é o relato do suicídio de Razis, “um dos anciãos de Jerusalém”, como é chamado em 2 Macabeus 14.37 ⁵¹ O termo “helenismo” é derivado da obra do historiador alemão Droysen, Hellenismus (1836/1843), e designa a cultura resultante do contato cultural entre gregos e orientais a partir da conquista do Oriente por Alexandre, o Grande, e mesmo depois, com o domínio das monarquias helenísticas nos territórios orientais.

de tirar a própria vida fosse uma opção individual e de rebeldia, inclusive, contra os deuses (Holmes, 2005).

Distanciando-se da cultura grega clássica, o contexto helênico recebe influência não somente da tragédia grega, mas também da perspectiva filosófica, que tomou a morte de Sócrates⁴⁹ como um grande símbolo de heroísmo e de sabedoria (Warren, 2001). Na cultura helenística, o suicídio passou a ser analisado a partir de uma matriz menos negativa, sendo considerado, entre os estoicos, por exemplo, como algo justo e talvez necessário, tal qual propõe Sêneca (5-65 a.C) ao escrever a Lucílio, na carta de número 70, “a vida não é um bem que se deve conservar a todo custo: o que importa não é estar vivo, mas sim viver uma vida digna. Por isso mesmo, o sábio prolongará a sua vida enquanto *dever*, e não enquanto *puder* (Sêneca, 1991, 70.4).

O Império Romano foi profundamente marcado pela visão helênica sobre a morte e a violência autoinfligida e é, justamente neste contexto, em que nasce e se desenvolve o Cristianismo, cuja central e principal profissão da religião cristã é a ideia de que Jesus ressuscitou, depois de ter sido julgado, vilipendiado, açoitado, crucificado. O Cristianismo, portanto, está intimamente vinculado aos sofrimentos e isso faz com que, na tradição cristã, exista uma espécie de culto à dor (Le Breton, 2013). O martírio, por exemplo, na esteira da herança helênica, é reconhecido como uma forma de heroísmo, que oferece caminho para a salvação, na configuração do humano aos sofrimentos do Messias: “para mim o viver é cristo, morrer é lucro” (Fp 1 21)⁵⁰.

No contexto das grandes perseguições promovidas pelo Império Romano, a morte por causa da fé tornou-se um modelo e ideal ascético para os primeiros cristãos. Na perseguição, na tortura e no óbito encontrava-se a configuração ao aspecto doloroso da vida de Cristo, fazendo nascer o ideário imagético de que ao mártir cabia aplicação imediata da fórmula evangélica: ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15, 13).

O testemunho da fé até a morte é tratado com tal relevância no início do cristianismo que os primeiros a serem reconhecidos como santos⁵¹ são mártires e é sobre seus túmulos que

⁴⁹ Personagem central na história do Ocidente, a Sócrates credita-se o início da filosofia ocidental, com possibilidades de ter vivido e falecido em Atenas, em 399 d.C., depois da ingestão de cicuta. As poucas informações que se tem conhecimento advêm de Platão (429 - 347 a.C), Xenófanes (560-478 a.C) e Aristófanes (446-386 a.C), de modo que algumas teorias acreditam que ele tenha sido uma criação do próprio Platão.

⁵⁰ Todas as citações que se referem a textos bíblicos foram retiradas de: BÍBLIA. Bíblia sagrada: antigo e novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

⁵¹ Santos ou santas, na tradição católica, são todos aqueles que, depois da morte, gozam da vida eterna no Paraíso, contemplado a face de Deus, como uma espécie de recompensa por sua vida na

se constroem os primeiros altares⁵². No contexto das primeiras perseguições ao cristianismo o bispo Inácio de Antioquia (30-98) preso por ordem do Imperador Trajano (53-117), escreve aqueles que se organizavam para libertá-lo do cárcere e poupá-lo de ser devorado pelas feras, no circo romano:

Escrevo a todas as Igrejas e anuncio a todos que, de boa vontade, morro por Deus, caso vós não me impeçais de o fazer. Eu vos suplico que não tenhais benevolência inoportuna por mim. Deixai que eu seja pasto das feras, por meio das quais me é concedido alcançar a Deus. Sou trigo de Deus, e serei moído pelos dentes das feras, para que me apresente como trigo puro de Cristo. Ao contrário, acaríciai as feras, para que se tornem minha sepultura, e não deixem nada do meu corpo, para que, depois de morto, eu não pese a ninguém. Então eu serei verdadeiramente discípulo de Jesus Cristo, quando o mundo não vir mais o meu corpo. Suplicai a Cristo por mim, para que eu, com esses meios, seja vítima oferecida a Deus (Inácio de Antioquia, 4⁵³ p. 12, 1995).

As práticas de mortificação corporal e do martírio representam para o Cristianismo, ao longo dos séculos, uma configuração aos sofrimentos de Cristo na cruz, ao mesmo tempo em que relevam um desprezo ao corpo, herança do dualismo platônico. As práticas de mortificação corporal e do martírio ao longo dos séculos têm sido uma expressão significativa no Cristianismo, configurando-se como uma forma de emulação dos sofrimentos de Cristo na cruz. Paralelamente, essas práticas também evidenciam um certo menosprezo pelo corpo, reflexo da influência do dualismo platônico.

O dualismo platônico separa o corpo e a alma, atribuindo ao primeiro uma natureza inferior e transitória em comparação com a superioridade da alma. A mortificação corporal pode ser interpretada como uma tentativa de transcender as limitações terrenas do corpo em busca de uma conexão mais profunda com o divino.

terra. Alguns destes, pelo seu exemplo heroico, são declarados como sendo modelos, ao serem canonizados. A canonização acontece numa celebração solene, presidida pelo Papa ou por legado seu, mas sempre sob sua autoridade.

⁵² O altar para as religiões é o local onde se oferece o sacrifício a divindade. No caso do cristianismo o próprio Jesus Cristo se faz vítima, no altar que foi a cruz. Seu sacrifício é rememorado nas religiões que o seguem e no caso do catolicismo, o momento da consagração, durante a missa, rememora o momento da entrega total. Inicialmente, durante as primeiras perseguições, o pão e vinho que simbolizam o corpo e sangue de Jesus Cristo eram oferecidos sobre o túmulo dos mártires e, até a atualidade, se mantém o costume de fixar uma relíquia – parte do osso, sangue ou algum objeto tocado – de um mártir nos altares onde são oferecidas as missas

⁵³ Refere-se a quarta carta.

A visão dualista do ser humano defendida pela teologia cristã, ainda que um dualismo moderado, tem sua origem séculos atrás, quase no alvorecer do Cristianismo, mais especificamente no segundo século, quando as comunidades cristãs foram infiltradas por ideias gnósticas. O gnosticismo, por sua vez, teve como uma das suas fontes principais o dualismo antropológico platônico. Como consequência, defendia tanto a clássica separação entre espírito e matéria, quanto a imortalidade da alma (Rosa, 2010, p. 11).

A tradição cristã, ao adotar rituais de mortificação corporal, busca imitar o sacrifício de Cristo como parte integrante da devoção espiritual. Essas práticas, que incluem jejuns específicos, autoflagelação e outras formas de autonegação física, são interpretadas como uma maneira de compartilhar simbolicamente os sofrimentos de Salvador. Esse processo é considerado uma busca pela transcendência espiritual através da renúncia dos prazeres mundanos em favor da aproximação com a realização.

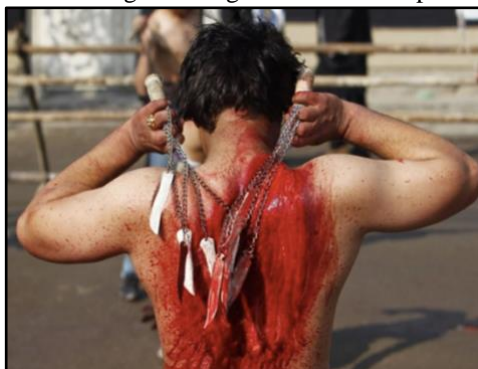
As práticas de mortificação corporal no Cristianismo revelam uma dualidade intrínseca: uma expressão de devoção e identificação com o sofrimento de Cristo, por um lado, e, por outro, uma manifestação do legado filosófico dualista que permeou o pensamento ocidental ao longo dos séculos. Essa dicotomia ilustra a complexidade das interações entre a espiritualidade cristã e as concepções filosóficas sobre o corpo e a alma

Partindo para outra religião de tradição monoteísta, observamos que também no Islamismo⁵⁴, quando os muçulmanos xiitas celebram a *Ashura*⁵⁵ a violência autoinfligida está presente como forma de expiação. Durante nove dias, além de praticar o jejum, os homens xiitas batem no peito com a palma das mãos, provocando marcas e arranhões. O último dia da *Ashura* é marcado por um ritual coletivo de autoflagelação, com facas que golpeiam suas costas, promovendo sobre si violentas escoriações, como ilustrado na Figura 3.

⁵⁴ A religião islâmica foi fundada no século VII por Maomé e é importante destacar que o não se configura numa religião unificada, sendo historicamente dividida em dois grupos, xiitas e sunitas que, embora tenha a mesma fé, possuem convicções e posturas diferentes, inclusive, políticas. A *Ashura* significa o décimo, em árabe.

⁵⁵ A *Ashura* significa o décimo, em árabe. A celebração acontece no décimo dia do mês de *Muharram*, o primeiro mês do calendário muçulmano.

Figura 3 – Um muçulmano xiita afegão se flagela durante uma procissão da Ashura em Cabul



Fonte: Omar Sobhani. Um muçulmano xiita afegão se flagela durante uma procissão da Ashura. Reuters. Cabul: 14 de novembro de 2013⁵⁶.

A *Ashura* é um ritual realizado em memória do martírio de Imam Hussein, neto de Maomé, o fundador da religião islâmica. Sua morte, em 661 d.C, no atual Iraque, representa a constante batalha entre o sagrado e o profano, a vitória eterna contra a tirania e a opressão da secularização.

A Revolução do Imam Al Hussein (A.S)⁵⁷, lutou contra a tirania e a injustiça, o desvio e o pecado. Ela não foi simplesmente um acontecimento histórico isolado no ano 61 *hejrita*, em Karbala no Iraque. Jamais foi um evento que se encerrou, e nunca teve seus objetivos alcançados. Esta revolução é um movimento, uma ação e um método que iluminou as gerações futuras (Khazraji, 2008, p.9).

No contexto do Judaísmo, a primeira das religiões de matriz monoteísta, encontramos na circuncisão a mais elucidativa prática de inscrição corporal do povo hebreu. A circuncisão, termo originado do latim *circuncidare*, que significa cortar ao redor, possui, na análise de Arnold Van Gennep (2011), o objetivo de promover no corpo, de modo visível, a incorporação do sujeito circuncidado a um povo. A prática da circuncisão consiste na remoção do prepúcio do órgão genital masculino e é apresentada no livro do Gênesis⁵⁸ como um sinal da aliança entre Deus e a Abraão, entre Deus e o povo eleito.

Esta é a minha aliança que deveis observar [...]: todo varão entre vós deverá ser circuncidado. Circuncidareis a carne do prepúcio: esse será o sinal da aliança entre mim e vós. No oitavo dia do nascimento serão circuncidados todos os meninos de cada geração, mesmo os filhos dos escravos [...]. O incircunciso, porém, aquele que não circuncidar a carne de seu prepúcio, seja eliminado do povo, porque violou minha aliança” (Gn 17,10-14).

⁵⁶ A fotografia original encontra-se disponível em: <https://www.ibtimes.co.uk/muharram-2013ashura-shia-shitte-sunni-muslims-522678#slideshow/429300>

⁵⁷ Sigla que significa *Alaihi Salam*, ou “que a paz esteja sobre ele”. Usado após o nome dos Imames da família do Profeta islâmico.

⁵⁸ Além do cristianismo, também o judaísmo utiliza o livro do gênesis, chamado de *bereshit*.

Do ponto de vista antropológico e cultural, a prática da circuncisão judaica pode ser entendida como uma expressão simbólica de pertencimento a um grupo social e religioso específico. Simultaneamente, revela uma dinâmica de captura e domínio sobre o corpo. Esse ritual transcende a esfera individual do sujeito circuncidado, abrangendo a coletividade que participa do mesmo e compartilha da mesma profissão de fé na mesma comunidade.

A circuncisão, ao ser realizada dentro do contexto judaico, é investida de significados simbólicos profundos. Ela não apenas sinaliza a adesão a uma tradição religiosa específica, mas também marca a entrada formal do indivíduo na comunidade judaica, afinal, ela é o símbolo da eleição. Assim, o ato de circuncidar não apenas modifica o corpo do sujeito, mas também cria laços de afiliação com a comunidade judaica mais ampla, enquanto povo.

Ao mesmo tempo, essa prática ritualística reflete uma forma de captura e domínio sobre o corpo, pois envolve uma intervenção física que deixa uma marca indelével no corpo do indivíduo. Essa marca, ao longo da história, tem sido uma parte fundamental da construção da identidade judaica, portanto, a circuncisão judaica transcende a esfera individual, sendo um ato que conecta o sujeito à sua comunidade, ao mesmo tempo em que sinaliza a influência cultural, religiosa e social que exerce sobre o corpo individual dentro do contexto judaico.

Ainda na interseção entre religião, poder e autolesão não suicida, um exemplo intrigante é a figura do eunuco, que encapsula em seu próprio corpo as complexidades dessas dinâmicas. O eunuco é um indivíduo inscrito no gênero masculino que passou por um processo no qual seus órgãos genitais externos foram parcial ou totalmente removidos ou quem foi realizada incisão no canal que transmite suporte e alimentação aos testículos, resultando em impotência sexual.

A prática evidencia uma manifestação extrema de tensionamento entre práticas religiosas, exercício de poder e manipulação corporal. Historicamente, em diversas culturas e contextos religiosos, a castração ou manipulação dos órgãos genitais masculinos, representada pelo eunuco, foi realizada com propósitos específicos. Em alguns casos, os eunucos estavam associados a funções religiosas ou rituais, muitas vezes ocasionalmente em templos ou cortes reais, onde sua impotência sexual era vista como uma garantia de fidelidade e confiança. Essa prática reflete não apenas a influência das crenças religiosas, mas também a dinâmica de poder, onde o controle sobre a sexualidade era utilizado como uma forma de manutenção do *status quo*⁵⁹.

⁵⁹ Do latim “no estado das coisas”, significa “como elas devem ser”.

Ao mesmo tempo, a experiência do eunuco pode ser interpretada como uma forma extrema de ALNS, uma vez que a manipulação do próprio corpo é realizada como parte de um contexto cultural e religioso específico. A decisão de se submeter a tal procedimento é complexa e muitas vezes envolve pressões sociais, expectativas religiosas e aspirações individuais.

O corpo do eunuco é objeto de uma série de contradições, a castração fazia-o transitar com certa fluidez entre o binarismo masculino-feminino quase que como num terceiro gênero. A pele lisa, a ausência de pelos no corpo, os rostos ligeiramente mais alongados o faziam questionar os padrões estéticos do ser homem, ao mesmo tempo que o aproximavam das características tida como femininas (Ringrose, 2003). Na Suméria havia um mito criacional que, tratando dos eunucos, dava conta de diferenciá-los dos homens e das mulheres, indicando sua posição e papel na vida social.

Em sexto, ela formou um [ser humano] nem com pênis nem com vagina em seu corpo. Enki olhou para este sem pênis nem vagina em seu corpo e lhe deu o nome de Nibru [eunuco?] e decretou como seu destino estar diante do rei (The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, 1.1.2, 1.75-78)⁶⁰.

A etimologia da palavra eunuco remonta ao radical grega *εὐνοῦχος*, cuja tradução revela, por si só, o sentido atribuído à figura do eunuco em alguns contextos históricos: guardião do leito matrimonial. De fato, na Grécia antiga, depois de castrados, os eunucos serviam como guardiões do leito (Chaney, 2017), garantindo a segurança do aposento de seus senhores, especialmente das esposas. Retirar os órgãos sexuais masculinos externos carregava a suposição de que, sem eles, não haveria relações sexuais nem a possibilidade da manifestação de desejos e impulsos.

As origens da castração de homens com o intuito exclusivo de se criarem eunucos são desconhecidas (Taylor, 2002), porém há diversos registros antigos que fazem menção a sua existência, como no texto do evangelho segundo Mateus quando diz que “alguns são eunucos porque nasceram assim; outros foram feitos assim pelos homens; outros ainda se fizeram eunucos por causa do Reino dos céus.” (Mt 19, 12). A castração pelo reino dos céus, utilizada como forma de reprimir os impulsos sexuais (Daniel-Rops, 1988), levou o filósofo grego Orígenes de Alexandria (185-253 d.C.) a promover sua autolesão genital.

⁶⁰ É necessário reconhecer que se trata de uma citação rara e difícil de localizar. Originalmente ela foi apresentada por Fernando Cândido da Silva, no seu texto *Homossexualidade na Bíblia Hebraica ou uma Historiografia Bicha?* Disponível em: <https://trilhasdahistoria.ufms.br/index.php/RevTH/article/view/340>

Neste tempo, estando ocupado no trabalho da catequese em Alexandria, Orígenes leva a cabo uma façanha que, se demonstra um ânimo imaturo e juvenil, oferece ao mesmo tempo uma prova plena de fé e de continência. Efetivamente, tomando muito ao pé da letra com ânimo bastante juvenil a frase: “Há eunucos que se castraram a si mesmos pelo reino dos céus” e pensando, por um lado, cumprir assim a palavra do Salvador, e por outro, com o fim de evitar entre os infiéis toda suspeita e calúnia vergonhosa, já que sendo tão jovem, tratava das coisas de Deus não apenas com homens, mas também com mulheres, decidiu-se a concretizar a palavra do Salvador, cuidando para que passasse despercebido para a maioria de seus discípulos (Cesaréia, 2002, p.129).

Depois da automutilação, mesmo tendo sido mestre da famosa Escola de teologia da cidade de Alexandria⁶¹ e produzido diversas obras que corroboraram na formação inicial do cristianismo e que, por sua envergadura, o inserem na Patrística⁶², Orígenes sofreu com severas retaliações das autoridades eclesiais e passou para a história sem ser agregado ao seleto grupo dos santos, cujas virtudes são reconhecidas pela Igreja por meio do rito de canonização.

A inscrição corporal no contexto dos eunucos segue, ao longo de sua história, sem um alinhamento orgânico e linear por parte do Cristianismo. Houve momentos de contrariedade, como no caso de Orígenes, onde a prática foi aceita e compreendida de forma ascética por alguns, ao mesmo tempo em que, por outros, foi criticada por sua interpretação literal e fundamentalista do texto bíblico, que se afasta da leitura exegética⁶³ tradicional. Em outros contextos, como no caso dos *castrati*⁶⁴, houve uma legitimação e propagação da emasculação por parte da esfera institucional da Igreja Católica.

Quando hoje utilizamos a expressão *castrati*, plural da palavra italiana *castrato*, nos referimos única e exclusivamente a membros de uma coletividade masculina que foram castrados com objetivo da preservação da voz infantil, aguda, visando uma carreira musical. Essa intervenção cirúrgica, no menino entre oito a doze anos, tinha como objetivo inibir a produção do hormônio masculino, a testosterona, a fim de evitar a mudança de voz na fase da puberdade. Essa cirurgia preservava a voz aguda infantil enquanto o cantor se desenvolvia fisicamente, adquirindo potência vocal de um homem, técnica e maturidade musical de um adulto (Augustin, 2013, p. 73).

⁶¹ A chamada Escola teológica (ou catequética) de Alexandria, também conhecida como *Didaskalion*, foi fundada em 180 e permanece em funcionamento até os dias atuais, embora com uma configuração diferente. Sua fundação é atribuída ao evangelista Marcos, que teria criado a escola com o objetivo de instruir na fé os recém-convertidos ao cristianismo, embora também acolhesse a pagãos.

⁶² Patrística é a corrente filosófica que teve início no período de transição da Idade Antiga para a Idade Média, ver Padres da Igreja.

⁶³ A expressão exegética/exegese origina-se da palavra grega *ἐξήγησις* que quer dizer: penso, extrair. A exegese é o ramo da teologia que tem como finalidade estabelecer um estudo sistemático dos textos bíblicos utilizando o conhecimento das línguas originais em que foram escritos, como o hebraico e o grego antigo ou *kóine*, para melhor chegar ao conhecimento de sua mensagem, realizando uma leitura hermenêutica e contextualizada de cada texto.

⁶⁴ *Castrati*, em italiano, é o plural da palavra castrado (*castrato*).

No Império Bizantino, surgiram os primeiros cantores castrados, que eram crianças submetidos a castração ou autocastração antes da puberdade, a fim de manter o registro elevado da voz infantil, também chamada “voz branca”⁶⁵, garantindo o alcance de notas agudas e extensões vocais próximas à voz feminina, como soprano.

Uma vez castrado, o menino não passava mais pela muda, ou seja, sua voz não baixava de uma oitava, como todos os outros rapazes. Permanecia “alta”, para usar um termo muito geral, a meio caminho entre a da criança e a da mulher, de que podia adotar uma ou outra tessitura (soprano ou contralto); às vezes essa voz evoluía no decorrer da vida e passava de soprano à contralto, ou o contrário (Barbier, 1993, p. 13).

A adoção dos *castrati* em substituição à voz feminina nos coros eclesiásticos se deve à proibição da presença ativa das mulheres na liturgia⁶⁶, baseando-se na sentença do apóstolo Paulo quando diz que “as mulheres estejam caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar” (I Cor 14, 34). A exclusão feminina dos coros religiosos se insere num plano de censura que levou, de forma gradual, ao banimento das mulheres do cenário público, extrapolando os limites da confessionalidade e invadindo a cultura produzida para além dos muros da igreja, de modo que a partir de 1588, os Estados Pontifícios na Itália sofreram com a restrição da presença feminina nos palcos teatrais. O argumento para o silenciamento das mulheres apresentava a cartilha da moralidade, indicando que a motivação era a de preservar os bons costumes e evitar, desse modo, o desvio de conduta do sexo feminino naqueles ambientes artísticos (Barbier, 1993).

Na ópera, por exemplo, assim como na música vocal sacra, compositores renomados como Alessandro Scarlatti (1660- 1725), Antônio Vivaldi (1678-1741) e George-Friedrich Haendel (1685-1759) dedicaram inúmeras árias para as vozes *castrati* e raras obras para mulheres. O banimento feminino da cena religiosa, cultural e artística, a partir do século XVI, reforça o patriarcalismo presente na sociedade e indica o controle e domínio sobre os corpos das mulheres, ao mesmo tempo em que aponta para o crescimento dos *castrati* na cena europeia. Embora fossem comuns em Constantinopla (Barbier, 1993) desde a corte da Imperatriz Élia Eudóxia (395-404), sobretudo, em apresentações solenes na Basílica de Santa Sofia, o Castratismo chegou aos coros da península Itálica somente no século XVI. Foi Alexandre VI

⁶⁵ Voz branca é uma expressão comum para referir-se a voz de meninos que ainda não ingressaram na puberdade e conservam traços de agudez na voz, comum entre mulheres sopranos.

⁶⁶ De origem grega, a palavra λειτουργία, liturgia, significa serviço público de culto a divindade, no caso específico refere-se a uma ação litúrgica, um ritual religioso, tais como a celebração da Missa ou de algum Sacramento.

(1431-1503), o Papa Bórgia⁶⁷, que governou a Igreja no período entre 1492-1503, por meio de uma série de alianças firmadas entre o papado e a coroa espanhola, quem primeiro viabilizou a contratação de *castrati* espanhóis para cantarem na Capela Giulia⁶⁸.

Na verdade, através da Espanha é que tudo viria a acontecer no plano musical. Introduzidos pela civilização moçárabe⁶⁹ por volta do século XII, certos eunucos, com sua voz espantosa, iriam pouco a pouco conquistando um lugar considerável na liturgia católica, para atingir o apogeu no século XVI. (Barbier, 1993, p. 7)

A prática da emasculação para fins músico-religiosos propagou-se rapidamente pela Península Ibérica, pelos Estados Pontifícios e por outras regiões. No Brasil, o primeiro contato com os cantores *castrati* se dá a partir da transferência da corte real portuguesa para a cidade do Rio de Janeiro, depois de 1808, quando se percebeu grande empenho em fortalecer a música sacra e o coro da capela real.

Dom João (1767-1826), o então Príncipe Regente, ao se instalar na cidade carioca, não queria “perder o antiquíssimo costume de manter junto ao seu palácio uma capela real, não só para maior comodidade e edificação de sua família, mas, sobretudo para maior decência e esplendor do culto divino e glória de Deus” (Cardoso, 2008, p. 80). O então Palácio dos Vice-Reis, hoje Paço Imperial, foi unido ao Convento do Carmo⁷⁰ por um passadiço e este, por sua vez, unido à igreja. Desta forma, para assistir às solenidades da catedral⁷¹, o “príncipe regente não precisava sair à rua” (Andrade, 1967, p. 19).

⁶⁷ É interessante destacar, a título de curiosidade, que estamos tratando do polêmico Rodrigo Bórgia, Papa acusado de nepotismo, corrupção, assassinato, orgias e muito mais. Seu legado vem sendo representado na cultura contemporânea de forma ocasional, como na série Os Borgias, de 2011-2013. Para saber mais leia: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/quem-foram-os-borgias/>

⁶⁸ A *Cappella Giulia* é o coro responsável por cantar em todas as celebrações litúrgicas da Basílica de São Pedro, exceto, quando forem presididas pelo papa, função que passa ao coro da *Cappella Sistina*, o coral do papa.

⁶⁹ Moçárabe é como são chamados os cristãos espanhóis, ainda sob domínio do Império Romano. A partir disso gerou-se o chamado rito litúrgico moçárabe ou rito hispano-moçárabe, praticado pelos primeiros cristãos hispânicos ou ibéricos. Em 1080 o Concílio de Burgos buscou implementar o Rito Latino; em 1964 o Concílio Vaticano II diminuiu a diversidade dos ritos na Igreja Católica latina, ficando reservada apenas a Catedral de Toledo, primaz da Espanha, o direito de celebrar no rito moçárabe.

⁷⁰ A construção do convento, pertencente a Ordem dos Carmelitas, se iniciou em 1619. Quando a família real chegou ao Brasil no convento foi instalada a Maria I, rainha de Portugal e mãe de Dom João, que sofria de uma série de problemas de saúde de saúde e entrou para a história nacional como “Dona Maria, a louca”. O que restou do Convento do Carmo foi tombado pelo IPHAN em 1964, conforme: <http://www.ipatrimonio.org/rio-de-janeiro-antigo-convento-docarmo/#!/map=38329&loc=-22.903736999999992,-43.175038,17>

⁷¹ A partir de 1808, por determinação do próprio Dom João VI, a Igreja de Nossa Senhora do Carmo passa a ser a Catedral da diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Localizada em frente ao então Palácio dos Vice-Reis, para onde havia se instalado a família do Príncipe Regente, no atual Paço Imperial, que fica na Praça XV. A igreja, construída em estilo rococó, funcionou como Catedral até

O botânico Alexander Caldcleugh (1795-1858) em viagem ao Brasil relata em seu diário a excelência da música produzida na Capela Real durante o período joanino:

Na opinião da maioria das pessoas, a Capela Real proporcionava a maior satisfação aos amantes da música. Era constituída como a antiga Capela Real de Lisboa e não se havia olhado as despesas. Quatorze ou quinze sopranos misturavam suas vozes características à música de Marcos Portugal e dos melhores compositores religiosos, e formavam um conjunto muito admirado, especialmente pelos estrangeiros (Caldcleugh, 1825, vol I, p.62).

Outro viajante que narra suas impressões sobre a cena lírica na corte joanina é Louis Claude de Saulces de Freycinet (1779-1842), geólogo e geógrafo francês, de inspiração iluminista, que esteve no Brasil, no início do século XIX, em uma expedição científica. Ao descrever detalhadamente o templo da Igreja de Santa Luzia, no centro do Rio de Janeiro, termina por mencionar as vozes dos *castrati*.

Eu admirava a decoração desta pequena igreja, com o tecido de seda bordada a ouro todo drapeado, e muito bem iluminada por velas e círios incontáveis, quando ouvi vozes encantadoras: [vozes] tão doces, tão claras para vozes masculinas, estas tinham uma força e um timbre grave que não se encontra na voz de nenhuma mulher... Então, tanto no Brasil como na Itália, o luxo da música levou os portugueses a usarem esses seres mutilados que a natureza desaprova, tristes e infelizes vítimas da sensualidade e da barbárie dos homens! (Janeiro de 1817, Freycinet, 1827, p. 34)

Antes da chegada da família real portuguesa ao Rio de Janeiro, o coro da Catedral era formado por crianças e adolescentes de origem brasileira ou oriundos das famílias vindas de Portugal, que estudavam no Seminário de São Joaquim⁷² (Mattos, 1997). A sonoridade dos cantores não agradou ao Príncipe Regente, que não mediu esforços para atrair *castratis* a colônia brasileira. Dom João ordenou a imigração dos cantores castrados portugueses, para que estivessem junto a Corte, além de realizar a contratação de novos solistas, de origem italiana.

1976, quando ficou pronto o templo que hoje encontra-se na Avenida Chile. Para maiores informações consulte: <https://www.antigase.org/a-igreja>

⁷² O Seminário ou Colégio de São Joaquim, foi fundado em 1739 por frei Antônio de Guadalupe como uma instituição onde fossem “recebidos e criados meninos órfãos de pais pobres e desamparados de criação, devendo ser ali instruídos na doutrina cristã, nas primeiras letras, na língua latina, música e instrumentos, bem como nas funções eclesiásticas, de que pudessem ser capazes” (Ribeiro, 1874, p, 20). Até 1758, chamou-se Colégio dos Órfãos de São Pedro, quando foram doadas ao colégio a capela de S. Joaquim e suas dependências, onde se erigiram uma nova escola e o seminário, que passou a se chamar Seminário de São Joaquim em 1766, quando do fim das obras. Até 1818, funcionou como local de sustento e educação de meninos pobres que ali estudavam gramática, canto gregoriano e música, quando foi fechado para que suas instalações servissem de quartel de tropas portuguesas. Os alunos foram encaminhados ao Seminário de São José. Em 1821, por insistência da população, foi reaberto no mesmo regime anterior. Mais tarde, em 1837, passou a se chamar Real Colégio de Pedro II, sendo anexado a instituição que segue em funcionamento até o momento, em 2023.

[...] Sua Alteza aumentou o número dos capelães cantores, ministros, sacristãos e serventes da mesma Real Capela, como também o Coro da Música com vários músicos italianos e portugueses que já o eram da sua Real Câmara e Capela em Lisboa, e com outros desta cidade (Andrade, 1967, p.23).

Os cantores castrados foram introduzidos na vida musical carioca pela coroa portuguesa e não há relatos suficientes que atestem a promoção da emasculação com objetivos musicais em nosso país. Num período em que os *castrati* encontravam-se em desaparecimento na Europa, o espaço luso-brasileiro tornou-se um refúgio atrativo para os cantores.

Embora a prática da castração de crianças tenha se espalhado rapidamente nas regiões da Península Ibérica, nos Estados Pontifícios e em outras localidades, foi apenas em 1589 que o papa Sisto V (1521-1590), por meio da bula *Cum pro nostri temporalis munere*, autorizou formalmente a admissão dos *castrati* no coro da Capela Sistina, o mais antigo coral do mundo em atividade⁷³⁷⁶. Os primeiros *castrati* oficiais foram Pietro Paolo Folignato e Girolamo Rossini, admitidos em 1599. No entanto, sabe-se que, antes mesmo da aprovação papal, já se notava a presença de cantores eunucos (Barbier, 1993).

Não obstante a autorização, “o posicionamento da Igreja Católica em relação aos *castrati*, e à prática da castração com finalidade musical sempre foi bastante contraditório” (Barbier, 1993, p. 103). Por um lado, encontra-se a responsabilidade pela propagação e utilização da castração nos corais de todo mundo e, por outro, a condenação das práticas de violência de si, como no caso de Bento XIV, papa entre 1740-1758, que no documento *De*

Synodo dioecesana declara “que a amputação de qualquer parte do corpo nunca era legal, salvo em caso de absoluta necessidade médica” (Barbier, 1993, p. 187).

Motivadas por fatores de ordem cultural e econômica, após o reconhecimento pontifício a busca pelos cantores *castrati* aumentou, revelando as tensões que incentivaram novas castrações de meninos. Estima-se que, em 1692 havia pouco mais de 100 cantores castrados na atual Itália, número que duplicou em menos de cinquenta anos (Scholz, 2001). O quadro agravou-se também diante da fome que assolava a região da península itálica e com a anuência do Poder Público, que permitiu a toda família camponesa que tivesse ao menos quatro filhos homens entregar legalmente um deles, possivelmente o mais jovem, para a castração com finalidades músico-religiosas. (Scholz, 2001).

⁷³ Para ver mais: <https://www.theguardian.com/music/2016/dec/29/mark-spyropoulos-sistinechapel-choir-pope-vatican>.

Após a unificação da Itália, em 1861, passou-se a adotar o Código Penal do antigo Reino da Sardenha, que proibia a prática da eviração. A proibição levou ao declínio do emprego dos *castrati* na corte papal e nos corais eclesiásticos, até que em 1902, o Papa Leão XIII (1810-1903) proibiu definitivamente a acolhida de novos *castrati*, permanecendo em atividade apenas aqueles que já estavam alocados no coro da capela sistina e em outras basílicas papais. O último cantor *castrati* conhecido, Alessandro Moreschi, representado na Figura 4, faleceu em 1922, aos 63 anos, depois de uma longa carreira de sucesso, na qual foi alcunhado o “Anjo de Roma”⁷⁴.

Figura 4 – O anjo de Roma.



Fonte: Autor desconhecido, ano aproximado: 1900⁷⁵

A figura do *castrato*, a partir do seu próprio corpo, revela uma série de contradições que se chocam com a noção de sacralidade. Sua voz cândida, com suave toque angelical, foi lapidada a partir do exercício violento do poder. Suas habilidades musicais foram capturadas por

⁷⁴ Apelidado *Il l'Angelo di Roma*, Alessandro Moreschi (1858-1922) faleceu em 21 de abril de 1922, aos 64 anos de idade. Conhecido como uma das mais belas vozes da Capela Sistina, morreu na pobreza e no ostracismo. Sua voz foi registrada em único áudio, gravado entre 1902 e 1904, no próprio Vaticano. Sugiro fortemente que, ao longo da leitura deste capítulo, a Ave Maria de Bach-Gounod, na voz de Moreschi seja ouvida. É impressionante que a gravação seja de um homem que, nesta altura da vida, já contava com 45 anos ou mais: <https://www.youtube.com/watch?v=slhhg8sI6Dse>

⁷⁵ Imagem de Alessandro Moreschi, de autoria desconhecida, supostamente do ano de 1900. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Alessandro_Moreschi#/media/File:Alessandro_Moreschi_1900_ca.jpg.

interesses econômicos e serviram para fins que destoam dos belos sermões proferidos dos púlpitos das catedrais e, embora sua presença se fizesse notar nas mais solenes liturgias, seus corpos permaneceram alvo de condenação doutrinária e desaprovação moral.

As identidades de gênero são concebidas no campo discursivo, o referencial biológico não se adequa em sua totalidade aos corpos dos *castrati*, que transitam, como também os eunucos antigos, com certa fluidez entre o masculino e o feminino, rompendo com a lógica binária do ser homem e ser mulher. Quando os marcadores identitários são delimitados a partir de uma cultura falocêntrica, a ambiguidade do sujeito castrado faz que lhe seja imputado uma identidade neutra, sem gênero.

A falta de compreensão sobre a sexualidade dos *castrati*, aliada a esterilidade que impossibilitava a procriação fez com que fosse vedado o direito contrair matrimônio (Coelho, 2000).

O sexo (os órgãos chamados “sexuais”, as práticas sexuais e os códigos da masculinidade e da feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes) faz parte dos cálculos do poder, fazendo dos discursos sobre o sexo e as tecnologias de normalização das identidades sexuais um agente de controle sobre a vida (Preciado, 2011, p. 11).

Outros casos ao longo da história refletem a complexidade de desvincular-se do binarismo masculino-feminino, de ênfase falocêntrica. Mary Renault, na obra ficcional *O menino persa*⁷⁶, retrata a histórica figura de Bagoas, jovem eunuco persa, apresentado como um escravo sexual, feminilizado pelos exércitos do imperador Dario. Bagoas, que viveu durante o século IV a.C., serviu como cortesão de Dario III (380-330 a.C.) e, após a conquista do Império Persa por Alexandre, o Grande (356-322 a.C.), passou a atuar no leito do novo governante (Tougher, 2008). Alguns historiadores, como Plutarco e Quinto Curcio⁷⁷, dão conta de apresentar Bagoas como alguém que foi utilizado para além dos deveres de guardião do leito, como um escravo sexual do imperador Alexandre (Tougher, 2008).

Nas cortes helenísticas, os eunucos persas carregavam uma simbologia, que fazia parte de um processo de construção da identidade étnica grega por oposição ao Império Persa. Eram escravos, o que colocava os helenos em situação de superioridade e, além disso, o fato de serem

⁷⁶ A depender da tradução o livro pode ser encontrado com o título de “*O menino persa*” ou “*O garoto persa*”.

⁷⁷ Tanto Plutarco (1919), autor de História de Alexandre (*Plu. Alex. 47.7*), quanto Quinto Curcio, que escreveu a *Historiae Alexandri Magni* tratam de Bagoas (*Alex. 67.8, 4, 6.5.22-23, 10.1.25-42, 10.5.32.*). É importante destacar que o texto de Curcio, embora reconhecidamente seja uma fonte histórica, carece de uma datação e sequência, tendo em vista que partes do original foram perdidos.

homens mutilados acentuava o antagonismo, pois, não eram compreendidos verdadeiros homens, o que corroborava na representação do Império Persa como efeminado e, portanto, fraco (Kuefler, 2001).

Os eunucos persas foram utilizados como ferramentas estratégicas para fortalecer a dominação helênica, estabelecendo um distanciamento entre a cultura grega e persa, embora a prática da castração não fosse completamente desconhecida do mundo grego. Na Roma e na Grécia Antigas houve cidadãos que promoveram a autocastração em célebres cerimônias públicas, como forma de serviço religioso, os Galli eram sacerdotes castrados que serviam a deusa frígia⁷⁸ Cibele⁷⁹ e ocupavam lugar de destaque nas sociedades greco-romanas.

No rito da autocastração dos sacerdotes havia elementos que representavam a potência, prosperidade e força criadora. O ponto alto das celebrações era denominado *dies sanguinis*⁸⁰, no qual os Galli feriam e retalhavam os braços (Pinto, 2011), além de promover sua emasculação (Wilson, 2015). O declínio do culto à deusa Cibele e o desaparecimento dos sacerdotes Galli coincidem com a expansão do Cristianismo, que, desde o princípio, mostrou-se contra as chamadas práticas pagãs. São Jerônimo (327-420) se refere aos Galli com imensa violência, chamando-os de efeminados⁸¹ e seguidores de uma deusa dos demônios:

Esses são aqueles que agora em Roma eles chamam de Galli – eles servem a mãe não dos deuses, mas dos demônios – pois os romanos libertaram alguns sacerdotes desta raça que eram privados das suas paixões sexuais em honra de Átis, a quem a deusa prostituta fez eunuco. Por essa razão, os homens da raça Galli são feitos efeminados, que aqueles que aqueles que apanharam a cidade de Roma possam ser atingidos por esta desgraça (Jerônimo in Robertson, 1996, p. 123).

Distanciando-se do contexto religioso, o chamado eunuquismo político foi adotado por diversos Impérios da Antiguidade como forma de repressão e castigo ou em altos postos de conselho, inclusive, em períodos de regência real. No período neo-assírio, a identificação de um indivíduo como eunuco estava normalmente ligada à sua função, que era a de conselheiro e guarda do governante. Na Mesopotâmia, a partir de 934 a.C., e no Egito Antigo, até a Dinastia

⁷⁸ A Frígia era a região centro-oeste na antiga Ásia Menor, atual Turquia.

⁷⁹ Cibele era uma deusa primordial da natureza, mas também estava associada às atividades defensivas para proteção, sendo tipicamente representada com uma coroa e um par de leões ao seu lado. Seu culto nasceu na Grécia e espalhou-se para Roma, inclusive, sendo erguido um templo a ela dedicado no Monte Palatino, inaugurado em 11 de abril do ano 191 a.C.

⁸⁰ Dia de sangue, tradução nossa.

⁸¹ O pesquisador Joanne Barbosa Ferreira, em sua dissertação, indica que as relações homoeróticas podem ser consideradas como uma prática comum na Roma Antiga, no entanto, aquele que desempenhasse o papel passivo sofria com retaliações, pois transgredia o modelo ideal de virilidade. O mesmo acontecia com os eunucos, que questionavam o padrão da masculinidade viril (Ferreira, 2019)

ptolemaica⁸², os eunucos desempenharam, entre outras funções, o papel de regentes que governavam durante a menoridade dos futuros reis (Watanabe, 1999). A escolha por um homem castrado indica atenção a falta de herdeiros que, eventualmente, pudessem proclamar para si algum direito sobre o trono ou o próprio governo.

Em outros momentos nas cortes egípcia e mesopotâmica, bem como em algumas cidades-estados da Grécia, o eunuquismo foi aplicado, por parte do Estado, como castigo. Na

Lei Assíria (1450-1250 a.C.), por exemplo, estava previsto que, “se um homem copular com o seu companheiro e eles provarem as acusações contra ele e o encontrarem culpado, copularão com ele e torná-lo-ão num eunuco” (Stol, 1962, p. 670). Na Grécia a emasculação forçada também foi utilizada de forma repressiva, mas apenas com escravos e não com os chamados cidadãos livres, o que nos revela como o Estado se impõe aos corpos, controlando-os e os estratificando.

Na próxima seção, empreendo uma análise do corpo sob a perspectiva de pertencimento comunitário, onde o corpo não é considerado propriedade individual, mas sim um elemento concedido à comunidade, contribuindo para a formação de um coletivo. Nesse contexto, destacam-se diversos rituais que incorporam práticas autolesivas, as quais simbolizam não apenas força física, mas também um profundo senso de pertencimento e servem como rito de passagem e iniciação.

No âmbito desses rituais, observamos que o corpo é entendido como uma expressão tangível da coletividade, onde as práticas autolesivas não são simplesmente atos individuais, mas sim representações simbólicas da força física e emocional do grupo, que transcendem o corpo individual para se tornarem manifestações coletivas de união e coesão. As práticas autolesivas não são meramente atos isolados, mas sim contribuições para a construção de uma narrativa coletiva que permeia a história e a tradição do grupo.

Assim, a seção abordará como esses rituais, que incorporam práticas autolesivas, não apenas moldam a percepção do corpo dentro da comunidade, mas também como reforço para a formação e fortalecimento dos laços identitários entre os membros do grupo. A autolesão, nesse contexto, é vista como um ato simbólico e coletivo que transcende a esfera individual, especificamente como um meio de união da unidade e coesão dentro da comunidade.

⁸² A dinastia ptolemaica foi uma dinastia macedônia que governou o Egito de 303 a.C. a 30 a.C.

2.2 O ALÉM-CORPO: RITUAIS DE INICIAÇÃO, PERTENCIMENTO E FORÇA FÍSICA, A CONSTRUÇÃO DA UNIFICAÇÃO DO SUJEITO À COMUNIDADE

O corpo pode ser reconhecido como um elemento fundamental de vínculo comunitário. Ele desempenha um papel crucial na construção e expressão da identidade coletiva, conectando os indivíduos dentro de uma comunidade por meio de experiências compartilhadas, práticas culturais e expressões corporais. Este vai ser reconhecido além da perspectiva individual do corpo, transcendendo para uma dimensão social e simbólica.

Através de rituais, práticas cerimoniais, danças, símbolos e até mesmo formas de autolesão simbólica, o corpo se torna um veículo para a manifestação e reforço da identidade comunitária. As ações corporais tornam-se uma linguagem compartilhada que comunica pertencimento, tradição, valores e história. Essa conexão entre os corpos dos membros de uma comunidade cria laços emocionais e simbólicos que fortalecem o sentimento de coletividade.

Le Breton (2011) afirma que o corpo, nos grupos marcados por uma forte coesão, torna-se elemento de ligação, de modo que por meio dele o indivíduo é incluído e toma parte no coletivo. O corpo é o elo de unificação do sujeito à comunidade e, ao mesmo tempo, não obstante a sua singularidade, é o portador de significados elaborados a partir das crenças, dos rituais e das tradições que o fazem pertencer a um determinado grupo ou comunidade.

Em civilizações marcadas por forte senso comunitário não existe um corpo em forma de individuação, mas um corpo na harmonia diferencial do grupo (Le Breton, 2011). Faz-se do corpo um elo entre o sujeito e os diversos rituais que indicam elementos característicos da cultura e da tradição dos mais diversos povos. Sabe-se que “nos primórdios o corpo era objeto de desejo de realizações, de modo que as pessoas produziam em seus corpos modificações que se referissem ao que elas almejavam, materializando seu desejo através das manifestações artísticas realizadas no corpo” (Silva, 2007, p.7).

Em muitos povos, as inscrições corporais foram promovidas com intuito de demonstrar caráter, resistência e força para superar os limites (Silva, 2013). As marcas no corpo, promovidas no rito de passagem, indicam um comprometimento com o coletivo, num reconhecimento da nova condição ou status sociais do sujeito. Nos rituais de passagem, o corpo do indivíduo que se submete a estes processos é reconfigurado a partir de quatro princípios básicos: a dor, o sangue, a feitura de uma marca e a alteração de estado (Pires, 2005).

Em qual segredo inicia o rito que, por um momento, toma completa posse do corpo do iniciado? Proximidade, cumplicidade do corpo e do segredo, do corpo e da verdade revelada pela iniciação: o reconhecimento disso leva a precisar a interrogação. Por que é necessário que o corpo individual seja o ponto de encontro do éthos tribal, por que o segredo só pode ser comunicado mediante a operação social dos ritos sobre o corpo dos jovens? O corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo. Natureza desse saber transmitido pelo rito, função do corpo no desenrolar do tiro: dupla questão em que se resolve o problema do sentido da iniciação (Clastres, 1974, p.126).

As marcas no corpo indicam significações profundas que distinguem os sujeitos entre si. São sinais de realeza, devoção religiosa, pertencimento a um clã, valores pessoais, sinais de amor. O simbolismo das escoriações, que recorda o compromisso assumido no ritual de passagem, faz com que as escoriações sejam desejadas por muitos indivíduos (Pires, 2005).

O ritual tende a explicitar as alterações biológicas, sociais e culturais do indivíduo, de modo a incluí-lo em determinadas esferas do coletivo por meio de um cruzamento de limites, marcando estas passagens por meio de intervenções físicas. A inscrição corporal fruto da cerimônia de passagem denota a consciência do sujeito diante do seu pertencimento à comunidade, destacando o reconhecimento de sua nova condição e indicando, em alguns casos, sua posição social (Silva, 2007), afinal, “o corpo submetido a um ritual de passagem demarca fronteiras, trazendo à experiência informe do sujeito os resultados de sua trajetória no grupo ao qual pertence” (Kemp, 2005, p. 26).

O corpo assume um caráter individual e coletivo, ao mesmo tempo, de modo que para certos grupos as inscrições no corpo revelavam que o sujeito havia suportado muita dor, seja no combate aos povos opositores, na luta contra os inimigos ou na bravura de ter suportado o processo da feitura das escoriações (Castilho, 2005).

Cabe ressaltar que “os rituais das primitivas cerimônias de iniciação têm sempre uma base mitológica e se relacionam à eliminação do ego infantil, quando vem à tona o adulto, seja menina ou menino” (Campbell, 1996, p. 147). Observa-se que o ritual tende a buscar a configuração ao mito, não propriamente na semelhança, mas na apropriação das capacidades sobrenaturais e, ao mesmo tempo, delimitando o luto da infância.

Podemos citar como exemplo o ritual da tribo Kaningara em Papua Nova-Guiné, em que na mitologia local o crocodilo é considerado o deus criador do mundo devido à grande quantidade desses animais na ilha. No ritual em questão, os homens da tribo são escarificados com lâminas, vidro ou qualquer outro material cortante, de modo a tornar a pele o mais semelhante possível ao couro do animal, através de um xamã designado para executar as marcas. Assim se fortalecem aproximando-se de sua divindade a partir da superação, ou ainda, do transbordamento da dor e da similitude física. O ritual é visto por seus praticantes como um segundo nascimento, trazendo orgulho e proteção divina (Silva, 2013. p. 30 e 31).

No ritual de iniciação Kaningara, os cortes feitos ao redor dos mamilos representam os olhos do crocodilo, os realizados no abdômen, as narinas do animal e os inscritos nas costas, suas pernas traseiras e sua cauda. O corpo do sujeito ritualizado está entregue a comunidade, num esvaziamento de si e numa vulnerabilidade consentida que revela sua confiança e seu pertencimento ao grupo.

Na Nova Zelândia, os Maoris⁸³, utilizavam-se da escrita no corpo como instrumento de batalha e distinção social. As chamadas “*makule*” eram marcações faciais, realizadas dentro de um ritual de passagem que marcava o início da vida adulta para meninos e meninas (Castilho, 2005). As marcas, formadas por linhas e arabescos ricamente traçados, eram talhadas no rosto com a utilização de ossos de albatroz e pigmentos elaborados a partir das cinzas de árvores. Sua representação, acreditavam os Maoris, era utilizada como símbolo de força e espantava os inimigos.

Figura 5 – Indivíduo do povo Maori



Fonte: Jimmy Nelson, *Nativo Maori*. Gisborne Festival, Ilha do Norte, Nova Zelândia: 2011⁸⁴.

⁸³ Destaco, a título de curiosidade, duas aproximações do povo Maori com a cultura pop. Atento para as *makules*, já que as tatuagens nesse estilo se tornaram comuns, sobretudo, entre os homens, revelando um padrão estético que tem inspiração direta e também aponto para o filme *Moana*, da Disney, 2016, que retrata uma história de forte inspiração na cultura maori, conforme: <https://princesasdisney.com/princesa-moana-e-qual-a-sua-historia/#:~:text=A%20cria%C3%A7%C3%A3o%20da%20princesa%20Moana,tem%20como%20significado%20E2%80%9Coceano%20E2%80%9D>.

⁸⁴ Disponível em: <https://www.jimmynelson.com/artworks/ix-128/>

A inscrição no rosto e nas demais partes do corpo era realizada ao longo de toda vida, de acordo com as conquistas de cada Maori. Quanto mais modificações o indivíduo possuía no corpo, mais glória e mais reconhecimento receberia do grupo (Silva, 2007). As marcas, portanto, indicavam o lugar de cada um na organização social dos Maoris, denotando, de igual forma, a importância das inscrições corporais para o povo que, até os dias atuais, segue influenciando a promoção de marcas no corpo.

No grupo Tchambuli, originário de Papua Nova Guiné, na Oceania, os meninos, ao chegarem na puberdade, entre 08 e 12 anos, passam por um processo de iniciação que os mantém atados a uma pedra enquanto são realizados desenhos a partir de escoriações diversas em suas costas (Mead, 1969). O vínculo estabelecido a partir do ritual de iniciação é perpetuado no corpo e atualizado na cultura por meio de simbolismos alusivos à força, a coragem e a valentia, signos que nos revelam um padrão ideal de masculinidade.

A eloquência das inscrições corporais revela concepções para além do corpo, que indicam nuances sobre diversas temáticas que cercam a vida humana em sociedade. No contexto tribal é possível perceber que as marcações cutâneas, geradas de forma comunitária, podem indicar compreensões sobre gênero e sexualidade, como Manguinho (2012) exemplifica no caso dos membros do povo Nuer, localizada no Sudão. A promoção de escoriações varia em sua manifestação e em seu sentido de acordo com o corpo que é ritualizado. Entre os homens⁸⁵ são feitos seis grandes cortes, de orelha a orelha, que indicam o senso de coletividade e valentia. Nas mulheres, as incisões são realizadas na região da barriga e no abdômen, revelando a toda população que aquele corpo está apto a suportar as dores do parto.

No próximo capítulo, abordo o momento histórico em que o corpo transita para o domínio dos saberes clínicos, um período que marca a transformação das percepções sobre o corpo humano. Consequentemente, algumas práticas passam a ser concebidas como patológicas, enquanto outras são categorizadas no âmbito do belo, e algumas são marginalizadas.

⁸⁵ A partir da matriz heteronormativa aqui nos referimos aqueles indivíduos inscritos, ao nascer, no gênero masculino e feminino.

3 “QUIS DESFAZER-SE”⁸⁶: PATOLOGIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS E INVENÇÃO DOS SUJEITOS AUTOMUTILADORES NA CIÊNCIA MODERNA

Após uma análise das inscrições corporais como artefatos históricos e culturais, que revelam profundas significações nos corpos, adentro agora ao capítulo que busca explorar o aprisionamento do corpo, notadamente a partir do surgimento da clínica e das instituições asilares no século XIX. Amparado e inspirado pelo pensamento foucaultiano, delineio que, com o advento da biopolítica, o corpo passa a ser subjugado à autoridade dos saberes clínicos, que o controla e condiciona, exercendo poder sobre a decisão de fazer viver ou deixar morrer. No decorrer deste capítulo, apresento fragmentos de como os saberes clínicos capturam o corpo, dominando sensações, anestesiando e reduzindo a produção do sujeito, moldando-o num corpo dócil, sob constante intervenção e supervisão do saber clínico.

Esse deslocamento para o domínio dos saberes clínicos representa uma mudança paradigmática na compreensão do corpo. À medida que os saberes clínicos ganham proeminência, ocorre uma reconfiguração das práticas corporais dentro do espectro do que é considerado aceitável, saudável ou desviante.

Práticas que anteriormente poderiam ser integradas a contextos culturais específicos, rituais tradicionais ou expressões artísticas, passam a ser interpretadas através de uma lente clínica que classifica certos comportamentos como patológicos. Por outro lado, algumas práticas corporais podem ser enaltecidas como esteticamente atraentes, em conformidade com padrões culturais ou ideais de beleza.

Ao mesmo tempo, há práticas que, devido à sua natureza divergente ou incompreendida, são marginalizadas e estigmatizadas. A marginalização dessas práticas muitas vezes não reflete apenas uma análise clínica, mas também atitudes sociais e culturais mais amplas em relação ao corpo.

Dessa forma, o capítulo explora como a emergência dos saberes clínicos influenciou a interpretação e valorização das práticas corporais, delineando um novo terreno em que o corpo é categorizado e, por vezes, estigmatizado, de acordo com critérios clínicos e econômicos.

É preciso situar que a partir da segunda metade do século XVIII, quando o empirismo substituiu a metafísica e a filosofia perdeu paulatinamente seu espaço nos processos de saber,

⁸⁶ Foucault relata, em *História da Loucura* (1978), que no Hospital Geral de Paris “quis desfazer-se era a expressão utilizada para quem cometeu violência contra si, no intuito de tentar suicídio.

assistimos ao florescimento de um sistemático disciplinamento dos saberes, que foi descrito por Foucault *Em Defesa da Sociedade* (2005), na aula de fevereiro de 1976:

O século XVIII foi o século do disciplinamento dos saberes, ou seja, da organização interna de cada saber como uma disciplina, tendo em seu campo próprio, a um só tempo, critérios de seleção que permitem descartar o falso saber, o não saber, formas de normalização e de homogeneização dos conteúdos, formas de centralização desses saberes em torno de um tipo de axiomatização de fato. Logo, organização de cada saber como disciplina e, de outro lado, escalonamento desses saberes assim disciplinados do interior, sua intercomunicação, sua distribuição, sua hierarquização recíproca numa espécie de campo global ou disciplina global a que chamam precisamente a “ciência” (Foucault, 2005, p. 217 e p. 218).

A partir do século XVIII, a filosofia “daí em diante, já não teria nenhum papel efetivo para desempenhar no interior das ciências e dos processos de saber (Foucault, 2005, p. 218), abrindo espaço para novas configurações alinhadas, segundo Foucault, ao “disciplinamento dos saberes, em sua singularidade polimorfa, ao mesmo tempo o fato e a regra que agora estão incorporados na nossa cultura se chamam ‘ciência’” (Foucault, 2005, p. 218). Foi na esteira do surgimento e da elaboração desta poderosa e infalível Ciência - com “C” maiúsculo e descrita no singular – que houve um processo de estruturação do saber médico, por meio de diversas ferramentas e aparelhos.

Toda a segunda metade do século XVIII viu desenvolver-se todo um trabalho de homogeneização, normalização, classificação e centralização, ao mesmo tempo, do saber médico. Como conferir um conteúdo e uma forma ao saber médico, como impor regras homogêneas à prática dos tratamentos, como impor essas regras à população, menos, aliás, para fazê-la compartilhar esse saber do que para torná-la aceitável a ela? Isso foi a criação dos hospitais, dos dispensários, da Sociedade Real de Medicina, a codificação da profissão médica, toda uma enorme campanha sobre a higiene dos recém-nascidos e das crianças (Foucault, 2008, p. 217).

A estruturação do saber médico, mediante a instalação das instituições asilares, fez com que os seus discursos e as suas práticas fossem elevados em legitimidade, conferindo-lhes efeitos de verdade. A medicina, como campo do saber, revela-nos um refinado processo de “seleção, normalização, hierarquização e centralização” (Foucault, 2008, p. 219) dos saberes múltiplos e das práticas sociais que incidem na constituição do que Foucault, em *Segurança, Território e População* (2009), na aula de 11 de março de 1978, chama de Biopoder.

Este ano gostaria de começar o estudo de algo eu havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia geral de poder (Foucault, 2009, p.3).

O poder em Foucault atua como a própria substância da história (Foucault, 2009). Ele se manifesta como uma força que requer análise a partir dos artefatos, mecanismos e procedimentos que “têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não consigam – justamente o poder (Foucault, 2009, p.4). Nessa perspectiva, Foucault propõe que o poder não seja considerado apenas como uma entidade externa ou uma estrutura fixa, mas sim como algo que se manifesta nas práticas cotidianas, nas instituições sociais e nos discursos. Ele argumenta que o poder não está centralizado em uma única entidade ou figura, mas se dispersa em diversas formas e relações sociais.

A análise dos artefatos, mecanismos e procedimentos é crucial para compreender como o poder opera na sociedade. Esses elementos são as ferramentas por meio das quais o poder se exerce e se reproduz. Foucault (2009) destaca a importância de examinar as práticas cotidianas, as instituições sociais e os discursos para identificar as estratégias e técnicas que sustentam o poder, desse modo a compreensão do poder em vai além de uma simples análise de estruturas hierárquicas, enfatizando a importância de examinar as práticas concretas que moldam as relações de poder, observando que o poder está intrinsecamente ligado às ações e interações que ocorrem no nível mais microscópico da sociedade.

O poder, por si, apresenta dois polos cambiantes. De um lado encontra-se uma face cujo centro é o “corpo como máquina”, que adota ferramentas para adestrá-lo, ampliando as suas aptidões, extorquindo suas forças, integrando-o a ávidos sistemas econômicos e a eficazes sistemas de controle, tornando-o dócil e útil. É um sistema que se estabelece a partir de disciplinas anátomo-políticas do corpo humano, atuando por meio da repressão e da disciplinarização do corpo. Do outro lado, está o polo do “corpo-espécie”, surgido pela metade do século XVIII. É a ânsia de regulação da população: natalidade, mortalidade, saúde pública, longevidade. É uma biopolítica da população, cuja lógica assume seu caráter mais inumano na perspectiva utilitarista das sociedades neoliberais capitalistas.

Os dois polos “caracterizam um poder cuja função mais elevada (...) [é] investir sobre a vida, de cima a baixo” (Foucault, 2009, p. 152). É o que Foucault (2009) denomina de “biopoder”, sujeição dos corpos e controle das populações. O biopoder, como estratégia de governo, investe na manutenção da vida da população, objetivando o controle, o equilíbrio e o seu funcionamento, sem riscos à saúde e a coletividade. As práticas de inscrições corporais, compreendidas contemporaneamente no campo do patológico como autolesões, são um risco à manutenção da vida e da ordem social estabelecida. Trata-se, quando for possível, de aniquilar ou, ao menos, reduzir os comportamentos desviantes e trasviados, controlando

doenças, a natalidade e a morbidade, evitando que ocorram óbitos em uma população na qual o imperativo é o de manter-se vivo.

O biopoder não trata da possibilidade de o soberano suprimir a vida, mas de o poder político realizar a administração dos corpos e a gestão minuciosa da vida da população, através do saber médico. Não é mais sobre a morte que o poder será exercido, mas sobre a vida que deve ser vivida. A existência da espécie-humana surge como um problema político-econômico, onde as tecnologias de poder permitem a gestão da vida e estabelecem a sua manutenção.

Sabemos quantas vezes se colocou a questão do papel que uma moral ascética teria tido em toda a primeira formação do capitalismo; mas, o que se passou no século XVIII em certos países ocidentais e esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo, foi um outro fenômeno, talvez de maior amplitude [...] foi nada menos do que a entrada da vida na história – isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas [...] O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal vivo e, conforme Foucault, Nesse sentido, se desenvolvem, concomitantemente as disciplinas diversas e as instituições disciplinares, as normas e regulamentações em nível global, medições estatísticas além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão (Foucault, 2009, p. 154).

Ao ingressar no campo do político, o biológico ingressa no campo do controle, da vigilância, da intervenção. Não se trata mais da assunção de um corpo individualizado, como no poder disciplinar, mas da entrada do biológico na esfera da administração da vida da população em sua totalidade.

Trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (aos quais não retorno agora), constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. É nesse momento, em todo caso, que se lança mão da medição estatística desses fenômenos com as primeiras demografias. É a observação dos procedimentos, mais ou menos espontâneos, mais ou menos combinados, que eram efetivamente postos em execução na população no tocante à natalidade; em suma, se vocês preferirem, o mapeamento dos fenômenos de controle dos nascimentos tais como eram praticados no século XVIII. Isso foi também o esboço de uma política de natalidade. Nessa biopolítica, não se trata simplesmente do problema de fecundidade. Trata-se do problema da morbidade, não mais simplesmente, como justamente fora o caso até então, no nível daquelas famosas epidemias cujo perigo havia atormentado tanto os poderes políticos desde as profundezas da Idade Média (aquelas famosas epidemias que eram dramas temporários da morte multiplicada, da morte tornada iminente para todos). Não é de epidemias que se trata naquele momento, mas de algo diferente, no final do século XVIII: grosso modo, aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças, reinantes numa população (Foucault, 2006 p. 204).

Gerir os vivos trata-se, portanto, de pôr a vida da população no centro do controle político, de forma que cada indivíduo seja útil e eficiente, correspondendo às expectativas em termos de utilidade e ordenamento social. Um corpo marcado pelas inscrições corporais, por exemplo, foge dos rígidos padrões sanitários estabelecidos pelas instituições de saúde, ao mesmo tempo em que, compreendido como fragilizado, representa um risco para a eficiência do indivíduo na sociedade.

Um corpo libertário que se opõem deliberadamente contra o padrão estético, político e sanitário estabelecido na biopolítica é um corpo que se choca com a norma, que é passível de intervenção. Intervir no corpo significa eliminar os comportamentos desviantes, controlar doenças, investir sobre a natalidade e diminuir a morbidade numa sociedade cuja máxima é manter-se vivo, saudável, ativo e belo. Na lógica do controle do corpo social nada passa desaperecebido, nada escapa ao controle, aos mecanismos e as ferramentas que incidem sobre o corpo do sujeito na sociedade.

Um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de por a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida (Foucault, 2009, p. 156 e 157).

No contexto da biopolítica, a gestão da vida tornou-se uma prioridade central para os sistemas de poder. As tecnologias de regulamentação referem-se aos mecanismos e instrumentos utilizados para governar e administrar a vida das populações. O campo da saúde, em particular, emergiu como uma autoridade crucial na determinação da verdade sobre a saúde, doença e práticas relacionadas ao corpo.

A vida está no epicentro do controle político, concedendo aos saberes e às práticas clínicas efeitos de verdade praticamente incontestáveis. Esse aspecto culminou na ascensão da figura do médico, que passou a desempenhar um papel na sociedade caracterizado como necessário e inquestionável, moldada não apenas pelos diagnósticos e tratamentos, mas também influenciado pelas percepções culturais e sociais sobre o corpo e a saúde.

A ascensão da figura do médico como detentor de verdades inquestionáveis reflete a maneira como as tecnologias de regulamentação e os saberes clínicos se entrelaçaram para

exercer um controle político sobre a vida. O poder regulador sobre a saúde e o corpo, concentrado na figura do médico, solidificou-se como uma força necessária e legitimada na sociedade.⁸⁷

A palavra clínica provém do grego *klinikós* e tem como elementos de composição *klíno*, inclinar e *klíne*, leito. A partir da etimologia do vocábulo, entende-se que a clínica, por extensão, é a prática da medicina à beira do leito (Bedrikow, 2008). A imagem do médico debruçando-se sobre o corpo do paciente é bastante familiar em nossa cultura ocidental. Ela reflete uma postura de cuidado e, ao mesmo tempo, de controle e de dominação.

A prática e a intervenção da clínica vão muito além da atuação junto ao leito, e sua interferência atravessa o corpo do indivíduo em sua singularidade, modificando-o e controlando-o. Segundo Foucault “a medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e efeitos regulamentadores” (Foucault, 2016, p. 212)⁸⁸.

A partir da biopolítica, a figura do médico assume uma postura que vai para além da assistência ao leito. O médico passa a ser um higienista, um interventor no cotidiano da população, que articula seu papel como condutor das boas práticas de salubridade e etiqueta sanitária. Revestido de um zelo aparente, o discurso médico assume o caráter de regular a vida.

O excesso de poder de que se beneficia o médico comprova, desde o século XVIII, esta interpretação do que é político e médico na higiene: presença cada vez mais numerosa nas academias e nas sociedades científicas; participação ampla nas enciclopédias; presença a título de conselheiro, junto aos representantes do poder; organização de sociedades médicas oficialmente encarregadas de certo número de responsabilidades administrativas e qualificadas para tomar ou sugerir medidas autoritárias; papel desempenhado por muitos médicos como programadores de uma sociedade bem administrada (o médico reformador da economia ou da política é um personagem frequente na segunda metade do século XVIII) [...] O médico se torna o grande conselheiro e o grande perito, se não na arte de governar, pelo menos na de observar, corrigir, melhorar o “corpo” social e mantê-lo em um permanente estado de saúde. E é sua função de higienista, mais do que seus prestígios de terapeuta que lhe assegura essa posição politicamente privilegiada no século XVIII, antes de sê-la econômica e socialmente no século XIX (Foucault, 2000, p. 309).

⁸⁷ Sempre me causou certa curiosidade o papel que o médico ocupa em nossa sociedade. Durante a pesquisa, além das muitas manifestações de gratidão aos médicos, no contexto da pandemia da covid-19, deparei-me com uma matéria de 2018: “Médico, um super-herói de jaleco”, são os discursos que mantém a maquinário em funcionamento: <https://agencia.ac.gov.br/dia-do-medicoum-super-heroi-de-jaleco/>

⁸⁸ Cf. Foucault, Michel. Em defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976). 3ª edição. Edição estabelecida no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault, sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2016. p. 212

A medicina – e, por conseguinte, os demais saberes clínicos - é um saber que incide sobre corpo individual, porque pode ser clínica e terapêutica, realizada individualmente. Além disso, com seus registros, mapeamentos, levantamentos estatísticos, mecanismos de saúde pública e controle social, a medicina tem ação fundamental no que se refere ao controle da vida da população, na manutenção de seu equilíbrio. A medicina é um saber-poder que incide, ao mesmo tempo, sobre o corpo e sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e regulatórios, apresentando-se em seu regime de verdade.

Conforme alerta Foucault (2012), os regimes de verdade são estabelecidos em cada sociedade, de forma engenhosa

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral “de verdade”: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 2012, p. 12)

A partir da lógica da biopolítica, com seus regimes de verdade, os tensionamentos em torno dos discursos e das práticas da escrita de si fizeram com que diversas práticas que, anteriormente, possuíam funções sociais e representações distintas entre si fossem reduzidas a uma só categoria: a das automutilações, alocadas no campo do patológico, à medida que avançava na Europa ocidental a implementação das instituições asilares (Foucault, 2016). Outras manifestações culturais foram marginalizadas e compreendidas como marcas de criminalidade ou impureza, ao mesmo tempo em que algumas delas, ao contrário, foram reconhecidas como sãs e inseridas nas práticas médicas e estéticas, compondo até os dias de hoje o cotidiano dos hospitais, das clínicas de intervenção plástica ou dos salões de beleza.

Cabe, a esse ponto da leitura, indicar – mesmo que no campo das ideias - que se o processo de efetivação da biopolítica tivesse sido engendrado em outro momento histórico certas inscrições corporais retratadas no capítulo anterior poderiam ser compreendidas e alocadas no campo do estético, do sanitário ou do marginal, a depender dos interesses em jogo.

A medicalização - que se constitui na intervenção política da medicina na sociedade - é a principal responsável pelo processo de patologização das inscrições corporais, fazendo valer-se de instrumentos que justificam o controle institucional sobre determinados corpos e que levaram as instituições asilares, prisionais e psiquiátricas a legitimarem o aprisionamento e a condenação de certos grupos e práticas, sob o aval de uma ciência considerada universal.

As sociedades modernas estão submetidas a um processo contínuo e indefinido de medicalização. As condutas, os comportamentos, o corpo humano, a partir do século XVIII, integram-se a um sistema de funcionamento da medicina que é cada vez mais vasto e que vai muito além da questão das enfermidades. O termo “medicalização” faz referência a esse processo que se caracteriza pela função política da medicina e pela extensão indefinida e sem limites do saber médico (Castro, 2016. p. 299).

Parte da hipótese com que trabalho é de que o comportamento autolesivo não deve ser compreendido apenas como sintoma de uma doença ou distúrbio psíquico, sujeito à intervenção medicamentosa e ação da clínica. A partir do pensamento foucaultiano, compreende-se que viver é fazer parte de um campo de controle, dominado pelo saber e pela intervenção do poder. O poder-saber passa a ser um agente de transformação da vida humana, embora ela sempre escape às técnicas que visam regular, corrigir e gerenciar a vida.

Estabelece-se uma sociedade normalizadora, resultado de uma tecnologia de poder centrada na vida. “O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser” (Foucault, 2009, p.158). É simbólico que uma das formas de resistência à sociedade normalizadora esteja justamente em um de seus alvos de regulação: o corpo. Seu potencial de utilização para a produção de subjetividades abre espaço para infinitas possibilidades de ser. Práticas corporais subversivas são uma maneira de opor-se às exigências sociais hegemônicas.

Alguém que fere o próprio corpo, atenta e escapa aos mecanismos de dominação e regularização da vida. Coloca-se em questionamento a norma padrão de saúde tanto individual como coletiva, fazendo refletir sobre a noção de liberdade, autonomia e soberania do indivíduo em contraste com a responsabilidade do estado quanto à saúde de uma população. A autolesão ataca o biopoder em duas facetas, portanto: o controle sobre o corpo individual, normatizado sob o argumento da saúde; e o controle sobre a humanidade, em sua perseguição pela preservação da vida e sobrevivência da espécie, pois ainda que a autolesão não seja suficiente para causar a morte, ela não deixa de ser uma afronta à regulação da existência, representando um ato também político.

Na subseção seguinte, exponho algumas inscrições corporais que foram, dependendo dos interesses e discursos predominantes, categorizados nos domínios estéticos, sanitários e marginais. Este exame aprofundado revela como as interpretações das lesões corporais são influenciadas por variáveis contextuais, construindo narrativas distintas e, por vezes, contraditórias, sobre o significado e o valor dessas expressões.

No campo estético, determinadas práticas corporais podem ser enaltecidas e apreciadas como formas de expressão artísticas, estéticas ou manifestações culturais. Estas são muitas vezes associadas a padrões de beleza contemporâneos, modismos artísticos ou movimentos culturais específicos, concessão de reconhecimento e facilidades sociais.

No âmbito sanitário, outras lesões corporais podem ser interpretadas como indicadores de saúde ou doença, sendo submetidas a análises clínicas que buscam decifrar seus possíveis significados médicos. Este olhar clínico pode resultar em diferentes categorizações, desde a normalidade até a patologia, influenciando as percepções sobre a saúde do indivíduo.

No campo marginal, algumas inscrições corporais são, por vezes, estigmatizadas e consideradas desviantes, fora dos limites do que é socialmente aceito. Essas práticas podem ser associadas a subculturas específicas, desafiando normas e convenções, e, como resultado, são relegadas a uma posição periférica na sociedade.

Dessa forma, a análise das inscrições corporais sob diferentes perspectivas evidencia a fluidez e a complexidade dessas interpretações, demonstrando como fatores sociais, culturais e clínicos importantes para a construção de significados diversos em torno das expressões corporais.

3.1 ENTRE O DOENTIO, O BELO E O MARGINAL: DIFERENTES COMPREENSÕES SOBRE AS PRÁTICAS AUTOLESIVAS NA CONTEMPORANEIDADE

Ao longo da pesquisa, apresento as inscrições corporais como artefatos históricos e culturais, manifestando-se de diversas formas e carregando significados distintos. Embora perceptíveis em várias civilizações ao longo da história humana, conforme analisado anteriormente, a partir do século XVIII, alcançando seu apogeu no XX, o século que segundo Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (2012; 2017a) foi o século que inventou teoricamente o corpo, a análise, a compreensão e o julgamento realizado sobre essas manifestações sofreram alterações significativas, tanto no campo simbólico quanto em seu status político.

Algumas práticas foram relegadas ao domínio do patológico, interpretadas como sintomas de loucura, psicopatia ou sofrimento emocional, sendo quase totalmente desvinculadas de seus contextos socioculturais. Nesse processo de esvaziamento de sentido, certas marcas corporais passaram a ser categorizadas sob a égide da medicalização, associadas ao enfermo e

ao patológico. Simultaneamente, outras inscrições corporais foram incorporadas a padrões estéticos socialmente aceitos, enquanto algumas foram subjugadas e marginalizadas.

Assim, ao longo desta análise, evidencia-se a transformação das lesões corporais de manifestações intrinsecamente ligadas às dinâmicas culturais para objetos que refletem e são moldados por perspectivas sanitaristas, estéticas e sociais. Este aspecto revela as complexidades das interpretações históricas e contemporâneas dessas práticas, demonstrando como a evolução das percepções simbólicas e políticas influenciaram a compreensão das lesões corporais na sociedade.

As inscrições corporais patologizadas encontram-se definidas dentro da lógica do biopoder, onde os critérios de circulação dos distintos discursos relacionados ao tema são meticulosamente alinhados aos mecanismos de poder. Nesse sentido, os assuntos associados a práticas que possam ser interpretadas como subversivas demandam delimitação a circunstâncias específicas de enunciação. Diante disso, se considerarmos que a vida e a morte são temas intrínsecos ao biopoder, regulamentados pelos interesses sanitaristas e sanitarizantes e até mesmo por aqueles de ordem econômica, o discurso sobre o tema ser circunscrito a esse contexto, principalmente para se alinhar favoravelmente a ele.

Aos profissionais dos saberes clínicos cabe a responsabilidade de discorrer sobre a vida, investindo na preservação e promoção da saúde e ao especialista em saúde mental, por sua vez, cabe a incumbência de abordar temas como luto, angústia e a manifestação da vontade de abreviar a própria vida. Seja por fatores de ordem biológica ou emocional os saberes clínicos atuam no sentido de preservar, promover e manter a vida e a produtividade da vida.

A educação, portanto, não cabe tratar da ALNS, mesmo que ela esteja florescendo em nossas salas de aulas, circulando nossos corredores e inundando nossas aulas. Não estamos autorizados a tratar sobre o tema que nos circunda, precisamos de auxílio dos saberes clínicos, sobre o argumento de que não estamos plenamente capacitados para tratar sobre o tema. E o mesmo cenário se expande para toda a sociedade que segue em silêncio diante da dor, do sofrimento e das marcas no corpo que foram patologizadas e permanecem na circunscrição dos saberes clínicos. Sobre elas não se fala, se esconde. Persiste um manto de silêncio, uma ocultação deliberada que perpetua a invisibilidade e a não discussão dessas experiências.

Já as inscrições corporais do belo podem ser encontradas em salões de beleza, clínicas estéticas, centros de emagrecimento e nos hospitais que propiciam diversas formas de intervenções no corpo. A delimitação que distingue as manifestações da escrita no corpo entre o âmbito patológico e o saudável, bem como dentro dos parâmetros estéticos convencionais, é

intrinsecamente subjetiva, fruto de um tensionamento que as registra entre o doentio e o belo, numa regulação que leva em consideração também os aspectos de ordem econômica, que impactam na compreensão e nos discursos que sobre elas se fazem, num complexo quadro interpretativo.

No contexto das sociedades neoliberais, com a voracidade do consumo capitalista, a definição das formas aceitáveis, admiradas e desejadas de inscrição corporal é guiada pela lógica mercadológica. Nesse cenário, as dinâmicas do mercado respondem não apenas às demandas e necessidades comerciais, mas também desempenham um papel crucial na formulação e imposição de padrões estéticos. Esta complexa interação entre o mercado e as opções estéticas estabelece um contexto no qual as práticas de inserção corporal se tornam visíveis de uma subjetivação moldada por influências comerciais.

Para Vigarello (2006), a concepção contemporânea de beleza é marcada pela ênfase na individualidade. Ter personalidade, nesse contexto, significa ser original, autêntico e moderno na construção da própria imagem. Isso implica que o indivíduo busque sua singularidade, promova seu bem-estar e obtenha visibilidade por meio de uma expressão estética que reflita sua identidade única.

Nessa perspectiva, a beleza deixa de ser padronizada e uniforme, abrindo espaço para uma diversidade de estilos e aparências. A originalidade na apresentação da imagem torna-se valores fundamentais, desafiando ideias convencionadas de beleza e promovendo uma abordagem mais inclusiva da diversidade humana. A busca pela singularidade, conforme destacada por Vigarello (2006), não está apenas relacionada à estética exterior, mas também à construção de uma identidade que reflete as características individuais e as desvantagens de cada pessoa. A valorização da própria singularidade não apenas contribui para o bem-estar pessoal, mas também para a visibilidade e reconhecimento na sociedade contemporânea, onde a expressão individual ganha destaque na definição de padrões estéticos e de apreciação da beleza.

A aparente personalização esconde uma realidade mais sutil: a promoção de uma estilização que, em última instância, favorece a continuidade do ciclo de consumo. Essa ação estilizada não apenas reforça os padrões estéticos ditados pelo mercado, mas também contribui para a criação de um ideal de autoimagem que, por vezes, pode levar a formas de autolesão, fazendo nascer um projeto de subjetivação diante da autolesão.

O projeto de subjetivação que emerge desse processo não é apenas uma construção pessoal, mas também um aspecto cultural mais amplo, enraizado na interseção complexa entre o indivíduo, a sociedade de consumo e as forças econômicas. Assim, a compreensão da

autolesão nesse contexto requer uma análise crítica que vai além das enunciações superficiais, explorando as intrincadas relações entre as práticas estéticas, o mercado e a formação da identidade pessoal em sociedades marcadas pela predominância do neoliberalismo.

Diversas são as violências validadas pelo saber médico em nome da estética ou mesmo do bom funcionamento da saúde individual, são práticas cirúrgicas de intervenção corporal, como a rinoplastia, que consiste na alteração da estrutura nasal, corrigindo deformidades traumáticas ou naturais, além de disfunções respiratórias; a otoplastia, que reposiciona as orelhas, e a blefaroplastia, que consiste na retirada do excesso de pele das pálpebras inferiores e/ou superiores.

A validação de diversas formas de intervenção corporal pelos saberes clínicos, em nome da estética ou do funcionamento adequado da saúde individual é uma complexa realidade na contemporaneidade. Larrosa afirma que “o culto do corpo do mundo contemporâneo é tão doentio como o horror ao corpo de outros tempos”. (2004, p. 169). Entre essas as práticas estão alguns procedimentos cirúrgicos de remodelação do corpo. A rinoplastia se caracteriza pelas alterações estruturais do nariz, alterando a correção de deformidades decorrentes de eventos traumáticos ou de origem natural, além da abordagem de disfunções respiratórias. A otoplastia, por sua vez é uma intervenção externa para o reposicionamento das orelhas, enquanto a blefaroplastia se configura como um procedimento que objetiva a remoção do excesso de pele nas palavras, tanto superiores quanto inferiores.

É importante considerar que as cirurgias operam em uma interseção complexa entre saúde, estética e bem-estar individual. A justificativa desses procedimentos frequentemente permite a busca pela harmonia visual, autoestima e, em alguns casos, a melhoria funcional de órgãos específicos. Contudo, a análise dessas práticas requer uma atenção crítica da linha tênue que as separa da medicalização excessiva do corpo, questionando até que pontos essas instruções são ditadas por padrões estéticos, culturais e sociais, muitas vezes moldados por ideais e modelos inatingíveis.

Portanto, o entendimento das intervenções cirúrgicas como a rinoplastia, otoplastia e blefaroplastia deve incorporar uma abordagem reflexiva sobre as complexas questões éticas e culturais associadas a essas práticas, destacando a necessidade de uma análise crítica que vai além do domínio puramente clínico, considerando o impacto mais amplo dessas intervenções no contexto da saúde individual e coletiva.

Observa-se um aumento contínuo na realização de cirurgias plásticas no contexto brasileiro. Dados divulgados pela Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética, ISAPS,

dão conta que, durante o ano de 2019⁸⁹, foram realizadas aproximadamente 1,5 milhão de cirurgias plásticas em todo o território nacional, posicionando o Brasil na liderança do ranking de procedimentos cirúrgicos estéticos em todo o mundo, seguido pelos Estados Unidos (ISAPS, 2020).

A partir das informações disponibilizadas pela ISAPS, foi organizada uma tabela com dados comparativos entre os números nacionais, dos Estados Unidos, Japão, México e Itália⁹⁰, além de apresentar informações internacionais, indicando números que envolvem todos os países que compartilham suas informações locais. A Tabela 1 organiza os procedimentos cirúrgicos, em três grandes áreas do corpo: face, mama, corpo e extremidades.

Tabela 1 – Procedimentos cirúrgicos realizados por cirurgiões plásticos em 2019

(continua)

| Procedimento | Mundo | Brasil | EUA | Japão | México | Itália |
|--------------------------------|------------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
| Face | | | | | | |
| Blefaroplastia | 1.259.839 | 145.346 | 113.988 | 150.589 | 63.147 | 40.449 |
| Contorno Facial | 108.536 | 10.399 | 6.624 | 997 | 10.790 | 3.294 |
| Lifting de pescoço | 260.747 | 30.416 | 31.326 | 166 | 15.505 | 6.491 |
| Lifting de Sobrancelhas | 270.917 | 40.214 | 24.219 | 200 | 17.034 | 9.132 |
| Lifting Facial | 448.485 | 59.870 | 65.688 | 37.317 | 20.688 | 8.020 |
| Otoplastia | 288.905 | 31.798 | 12.351 | 326 | 13.615 | 10.467 |
| Preenchimento facial | 598.823 | 61.072 | 49.473 | 12.875 | 37.446 | 26.869 |
| Rinoplastia | 821.89 | 72.433 | 39.33 | 28.987 | 47.748 | 27.522 |
| Número totais | 4.058.143 | 451.546 | 342.999 | 231.457 | 225.972 | 132.245 |
| Mama | | | | | | |
| Implantação de Prótese Mamária | 229.680 | 19.355 | 47.679 | 618 | 229.680 | 8.521 |
| Ginecomastia | 273.344 | 32.099 | 23.736 | 84 | 11.640 | 6.158 |
| Mamoplastia de aumento | 1.795.551 | 211.287 | 269.514 | 5.633 | 74.637 | 56.073 |
| Mamoplastia redutora | 600.219 | 87.640 | 78.936 | 63 | 19.392 | 15.943 |
| Número totais | 3.640.079 | 464.771 | 541.167 | 6.463 | 143.795 | 107.169 |

Fonte: dados extraídos da Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética, 2020.⁹¹

⁸⁹ Utiliza-se aqui o ano de 2019 para que os dados não sofram com o atravessamento da pandemia causada pela covid-19, que impactou na estrutura hospitalar e nas ofertas de cirurgias eletivas ou não.

⁹⁰ Ao escolher os países desejo evidenciar as distintas realidades vividas por cada local e, desse modo, poder comparar com o cenário brasileiro.

⁹¹ Dados disponíveis para consulta pública em: <https://www.isaps.org/pt/>

Tabela 1 – Procedimentos cirúrgicos realizados por cirurgiões plásticos em 2019

(conclusão)

| Corpo e extremidade | | | | | | |
|---|-------------------|------------------|------------------|----------------|----------------|----------------|
| Abdominoplastia | 924.031 | 154.663 | 131.652 | 39 | 45.220 | 19.599 |
| Aumento de glúteos | 479.451 | 115.531 | 37.329 | 24 | 52.909 | 4.490 |
| Labioplastia | 164.667 | 30.356 | 12.006 | 3.223 | 5.310 | 3.155 |
| Lifting Corporal | 75.895 | 9.678 | 7.797 | 62 | 4.821 | 1.154 |
| Lifting de Braço | 168.289 | 19.416 | 19.734 | 4 | 10.238 | 4.587 |
| Lifting de Coxa | 93.334 | 10.459 | 9.522 | 11 | 4.779 | 1.904 |
| Lifting de glúteos | 54.894 | 5.650 | 7.452 | 1 | 5.268 | 653 |
| Lipoaspiração | 1.704.786 | 231.604 | 242.259 | 8.259 | 82.347 | 39.476 |
| Número totais | 3.665.347 | 577.357 | 467.751 | 11.623 | 210.892 | 75.018 |
| Número total de Procedimentos Cirúrgicos | 11.363.569 | 1.351.917 | 1.493.673 | 249.543 | 580.659 | 314.432 |

Fonte: dados extraídos da Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética, 2020.

O aumento das intervenções cirúrgicas com finalidades estéticas suscita preocupações, afinal, embora os procedimentos não sejam, de modo geral, socialmente percebidos como práticas autolesivas, eles produzem intervenções que acarretam significativas alterações na morfologia corporal dos indivíduos submetidos a elas. Além disso, é crucial considerar que esses procedimentos não são isentos de complicações que podem ter implicações adversas na saúde dos pacientes.

O entendimento aprofundado das implicações biopsicossociais das cirurgias estéticas requer uma análise crítica das repercussões físicas e psicológicas associadas a essas intervenções. Os procedimentos, muitas vezes, introduzem fatores de risco que, por vezes, são negligenciados ou minimizados, possivelmente para preservar os interesses econômicos e estéticos que permitem a realização dessas práticas.

Francisco Ortega (2008) mostra, por exemplo, como os discursos de medicalização do corpo têm se fortalecido e governado os corpos dos sujeitos e indo mais além, separado os sujeitos em novos agrupamentos sociais cujos interesses permeiam os estilos de vida destinados ao corpo saudável. Desta forma, o autor mostra que esses pensamentos sugerem um corpo ideal, de difícil alcance, e uma responsabilidade puramente individual para obtê-lo, de modo que nenhum sujeito jamais o conseguirá, causando frustrações e sentimento de insatisfação com o próprio corpo, o que move uma luta incessante pelo corpo-padrão.

A transparência na divulgação dos riscos associados aos procedimentos estéticos é essencial e é uma responsabilidade com a saúde individual e coletiva, de modo a garantir uma tomada de decisão informada e consciente por parte dos pacientes e promovendo a

responsabilidade ética na prática clínica. Essa conscientização é fundamental não apenas para os profissionais de saúde, mas também para a sociedade em geral, contribuindo para uma compreensão mais completa dos desafios e das implicações éticas relacionadas à prevalência crescente dessas intervenções.

Como ilustração das questões abordadas até o momento, destacam-se duas práticas cirúrgicas amplamente difundidas, respaldadas por um sólido embasamento clínico, socialmente aceitas e legitimadas pela autoridade dos saberes clínicos. A primeira delas é a excisão, um procedimento cirúrgico que consiste na remoção de nevos cutâneos, comumente conhecidos como sinais, originados de células produtoras de melanina, denominados melanócitos. Este procedimento, embora frequentemente praticado com fins estéticos para a eliminação de lesões pigmentadas indesejadas, também é reconhecido como uma intervenção preventiva em casos de suspeita de malignidade, evidenciando a multifuncionalidade desse ato cirúrgico no contexto dermatológico.

Outra prática notória é a postectomia, popularmente chamada de "cirurgia de fimose". Este procedimento cirúrgico, que envolve a remoção do prepúcio, é conduzido com o objetivo de melhorar a higiene íntima, melhorar o desempenho sexual e proporcionar alívio do dor em situações inflamatórias. A postectomia não visa apenas a correção de uma condição anatômica, mas também abrange aspectos funcionais, destacando-se como uma intervenção validada pela comunidade médica para melhorar a qualidade de vida dos pacientes afetados por esse contexto específico.

Ambos os exemplos evidenciam a complexidade específica às práticas cirúrgicas, enfatizando a interseção entre objetivos estéticos e fundamentos clínicos. É notável que tanto a excisão quanto a postectomia apresentam semelhanças em sua execução, uma vez que ambos ocorrem em ambiente laboratorial, geralmente com o paciente consciente e submetido apenas a anestesia local. Além disso, outro ponto de convergência – que interessa a essa pesquisa acadêmica - reside no fato de que ambas as práticas envolvem a remoção de uma porção da pele humana.

Mesmo com a remoção de uma parte da pele humana, nem a excisão ou a postectomia são compreendidas culturalmente como práticas autolesivas. Os procedimentos, pelo contrário, são reconhecidos como intervenções orientadas para a promoção da saúde e, em alguns casos, como na excisão, por razões estéticas, também abrangem aspectos relacionados ao bem-estar e autoimagem.

A divergências entre as compreensões destaca a importância da distinção entre práticas cirúrgicas legitimadas pelo campo da saúde e aquelas que podem ser interpretadas como práticas autolesivas. Assim, a remoção da pele em contextos específicos configura-se como uma prática comprovada pelos saberes médicos, promovendo não apenas a segurança física dos indivíduos, mas também seu bem-estar e saúde geral e, em outros casos, é considerada nociva.

A postectomia é um procedimento cirúrgico amplamente praticado⁹², e estudos indicam (Korbes *et al*, 2012) que nos Estados Unidos mais de 70% dos bebês são submetidos a intervenção como medida preventiva de cuidado à saúde. A mesma pesquisa indica, a partir da coleta de dados realizada com base nas informações do sistema público de saúde, que no Brasil entre 1,1% e 5,8% dos homens foram submetidos a operação por razões clínicas, em algum período ao longo da vida.

A propagação da postectomia não revela motivações ritualísticas, religiosas ou culturais

(Degrori, 2001). Em vez disso, a disseminação desse procedimento cirúrgico complexo está intimamente ligada ao poderoso papel desempenhado pelo discurso sanitarista. Este, por sua vez, exerce uma influência significativa sobre as decisões e práticas no campo da saúde, moldando as percepções da sociedade em relação às intervenções médicas.

A compreensão dessas dinâmicas revela um cenário complexo em que fatores médicos e sanitários desempenham um papel crucial na aceitação e prevalência da postectomia. É essencial analisar criticamente a influência do discurso médico-sanitarista, questionando como e por que determinadas práticas ganham aceitação generalizada, muitas vezes em detrimento de considerações culturais ou religiosas.

O estudo conduzido por Sarah Waldeck (2003) proporcionou uma perspicaz análise dos fatores subjacentes que levam os responsáveis pelos bebês a consentir com a circuncisão neonatal nos Estados Unidos. A pesquisa aponta para uma curiosa inércia na manutenção desse procedimento cirúrgico de remoção do prepúcio, sugerindo que a prática persiste não tanto por razões enraizadas nos saberes clínicos contemporâneas, mas sim como resultado da disseminação histórica no século XIX através do discurso vigente.

A conclusão do estudo sugere que a prática da circuncisão neonatal se tornou uma norma social, perpetuada em grande parte pela inércia e pela falta de questionamento, especialmente entre aqueles que, no passado, foram submetidos a ela e que, agora, são os progenitores que

⁹² Destaco que, além do Judaísmo, a prática está presente em uma parcela pequena de praticantes do Islã, além de povos restritas de alguns países africanos, como Quênia e África do Sul.

autorizam o procedimento. O fato de terem crescido sem sequelas significativas contribui para a perpetuação das razões médicas iniciais como normas sociais, sem uma compreensão aprofundada das motivações e necessidades reais associadas ao procedimento (Waldeck, 2003).

Essa pesquisa destaca a influência duradoura do discurso clínicos na formação de normas sociais, revelando como práticas clínicas e sanitaristas podem se transformar em tradições arraigadas, muitas vezes sem uma revisão crítica das motivações originais. É fundamental considerar essas descobertas ao abordar as implicações sociais e culturais da circuncisão neonatal, incentivando uma reflexão mais profunda sobre as motivações contemporâneas por trás dessa prática.

O amplo acesso e a adesão generalizada à postectomia fornecem uma base intrigante para questionar o processo que categoriza certas inscrições corporais sob a égide estético-sanitarista. No segundo capítulo, a prática da excisão foi explorada no contexto da religião judaica, onde é referida como circuncisão. Inicialmente, esse exemplo pode parecer emergir como uma prática ultrapassada e deveras agressiva, ao promover a automutilação genital de crianças.

Entretanto, ao ser submetido à lente dos saberes clínicos e receber uma nomenclatura mais técnica, esse mesmo procedimento é aceito, normalizado e amplamente adotado. Surge, assim, um intrigante contraste: uma prática que, inicialmente, pode ser percebida como arcaica e violenta, quando atravessada pelo discurso clínico, adquire uma nova legitimidade e aceitação na sociedade. Esse fenômeno destaca a maleabilidade das percepções em relação a práticas corporais, especialmente quando reinterpretadas dentro de um contexto médico.

A metamorfose da circuncisão de um ritual religioso a uma intervenção de saúde evidencia as diferentes compreensões que uma prática pode adquirir, dependendo dos interesses e enunciações que a influenciam. Isso levanta questões profundas sobre a construção social do significado em torno de práticas corporais, bem como a influência significativa que a linguagem técnica e os discursos clínicos exercem na aceitação e normalização dessas práticas.

Ao explorar essa transformação, a dissertação se propõe a analisar não apenas as práticas em si, mas também os processos sociais e discursivos que moldam a percepção pública dessas práticas. Essa análise crítica contribui para uma compreensão mais abrangente das complexidades envolvidas na categorização e aceitação de intervenções corporais na sociedade contemporânea. Se precisar de mais desenvolvimento ou esclarecimentos, estou à disposição.

As discrepâncias nas interpretações destacam de maneira notável a necessidade de distinguir entre práticas cirúrgicas legitimadas pelo campo da saúde e aquelas que podem ser

interpretadas como práticas autolesivas. A reflexão sobre a circuncisão, inicialmente considerada uma prática ritualística religiosa e, posteriormente, absorvida pelo domínio do campo da saúde, revela as nuances na avaliação de intervenções corporais. Enquanto a comunidade clínica muitas vezes acolhe e promove determinadas práticas cirúrgicas como benéficas para a saúde, o mesmo procedimento pode ser percebido de forma muito diferente quando considerado a partir de uma perspectiva externa.

Essa distinção nos ajuda a compreender não apenas as práticas em si, mas também as implicações sociais, éticas e culturais associadas a intervenções no corpo humano. A linha tênue entre o que é considerado uma prática de saúde legítima e o que pode ser interpretado como uma forma de automutilação destaca a complexidade de como a sociedade avalia e categoriza diferentes intervenções médicas, portanto, ao tencionar o tema, meu intuito é explorar não apenas as práticas em si, mas também os critérios e as enunciações que contribuem para a legitimidade ou contestação de intervenções corporais. Ao destacar essas discrepâncias, a pesquisa pretende fomentar uma reflexão crítica sobre as normas sociais e clínicas que moldam nossa compreensão coletiva das práticas cirúrgicas, incentivando uma abordagem mais informada e contextualizada para a avaliação de intervenções no corpo humano.

A definição distintiva entre o que é considerado patológico e saudável torna-se um território complexo e delicado, frequentemente suscetível à influência dos saberes clínicos e dos interesses mercantis, como no caso das intervenções estéticas, como a aplicação da toxina botulínica, o botox, e do ácido hialurônico para preenchimento de lábios, rugas e linhas de expressão. Na mesma linha, é particularmente interessante observar o desenvolvimento da técnica conhecida como harmonização facial, que, em casos mais específicos, engloba uma variedade de procedimentos, incluindo a bichectomia⁹³, aplicação de toxina botulínica, carboxiterapia⁹⁷, intradermoterapia⁹⁴, *peelings* químicos⁹⁵, *lifting* facial¹⁰⁰ e outras intervenções, com o objetivo de alcançar os rígidos padrões estéticos da sociedade contemporânea.

⁹³ É um procedimento cirúrgico-estético, cujo principal objetivo é reduzir o tamanho das bochechas.

⁹⁷ É uma técnica estética não cirúrgica, na qual gás carbônico é injetado no tecido subcutâneo fazendo uso de um aparelho com uma agulha muito fina. O objetivo é estimular a circulação e oxigenação dos tecidos, com o objetivo de combater a celulite, gordura localizada, flacidez, estrias, microvarizes, entre outras.

⁹⁴ Consiste na aplicação de algumas substâncias, a depender da necessidade, na camada profunda da pele para tratar da gordura localizada, estrias, celulite, flacidez tecidual, calvície e promover rejuvenescimento.

⁹⁵ Ativos químicos que estimulam a renovação celular, a regeneração dos tecidos e o estímulo de colágeno, o principal objetivo é a redução de pequenas manchas e das chamadas linhas de expressão.

¹⁰⁰ O nome oficial do procedimento cirúrgico é ritidectomia, popularmente conhecido como *lift* facial, o objetivo deste é eliminar as rugas na face e região do pescoço.

A ascensão da harmonização facial ilustra a convergência de tendências estéticas e intervenções clínicas, muitas vezes desafiando as fronteiras tradicionais entre saúde e beleza. O fenômeno destaca não apenas a evolução das práticas de embelezamento, mas também a influência substancial dos padrões culturais e da indústria estética na determinação do que é considerado "normal" ou "desejável" em termos de aparência. A pressão para atender aos padrões estéticos pode, em alguns casos, mascarar a linha tênue entre intervenções que buscam promover a saúde e aquelas que são impulsionadas exclusivamente por objetivos estéticos.

Ao promovermos modificações corporais que reduzem as formas do corpo humano, em nome da saúde física ou da autoestima, ao viabilizarmos a exclusão de uma parte do corpo em nome da saúde e do bem-estar, não está dito, posto ou anunciado uma prática autolesiva, mas um procedimento estético ou sanitário que visa à saúde do indivíduo. É importante tencionar o papel do saber médico no reconhecimento, na validação e na manutenção de determinadas práticas tidas como sãs.

Além dos procedimentos clínicos, é importante salientar que, muitas marcas promovidas nos corpos são realizadas em salões de beleza, clínicas estéticas, centros de emagrecimento, estúdios de tatuagem, entre outros, que desempenham papéis fundamentais na manutenção dos rígidos padrões de beleza corporal. Uma breve incursão histórica revela os contínuos esforços para promover alterações corporais, seja através da criação de novos orifícios ou da redução das medidas corporais. Desde o *corset*, instrumento criado na França por volta do século XVI, cujo objetivo era estruturar ainda mais a silhueta feminina, até a cinta modeladora dos dias atuais, observamos uma linha temporal marcada pela busca incessante por padrões estéticos. Essa trajetória inclui práticas milenares, como a perfuração das orelhas, especialmente em recém-nascidos do inscrito no gênero feminino, até os movimentos contemporâneos de colocação de *piercings* e produção de tatuagens no corpo. Todas essas práticas, de alguma forma, representam formas socialmente aceitas de autolesão, agrupadas aqui sob o termo "inscrições corporais" alocadas no conceito de belo.

A diversidade de práticas ao longo da história destaca não apenas a evolução das técnicas utilizadas, mas também a persistência da sociedade em moldar e modificar o corpo em conformidade com ideais estéticos mutáveis. A aceitação social dessas práticas, por vezes controversas, levanta questões fundamentais sobre os padrões de beleza internalizados e os limites éticos das intervenções no corpo humano. Ao explorar essas inscrições corporais em espaços variados, a dissertação propõe investigar não apenas as práticas em si, mas também o

papel desempenhado por diferentes contextos sociais na legitimação e perpetuação dessas intervenções.

A escolha pela adesão ao uso de *piercings* e de tatuagens, no entanto, segue polêmica. Seu uso divide nossa sociedade em torno das dimensões, dos locais inseridos, da quantidade e dos símbolos que representam, o uso indiscriminado carrega não só o peso da demasia, mas da obscuridade, da obscenidade, do diabólico. Como é tênue e subjetiva a linha que define entre o que é belo, limpo e saudável, do que é feio, sujo, perigoso.

Os *piercings* e as tatuagens são perfurações e escoriações que geram algum tipo de controvérsia. Existem aqueles que não apenas as adotam, mas também as promovem como formas legítimas de expressão pessoal, enquanto outros as abominam, alocando-as em categorias que desafiam as normas estéticas tradicionais, formando a seleta lista do que denominado como inscrições corporais marginalizadas.

A polarização de atitudes em relação a *piercings* e tatuagens destaca a complexidade das percepções sociais sobre a modificação corporal. Aqueles que optam por adornar seus corpos com *piercings* ou tatuagens muitas vezes o fazem como uma manifestação de identidade, uma forma de arte ou até mesmo um meio de resistência cultural. Por outro lado, há quem critique essas práticas como transgressões dos padrões convencionais de beleza e comportamento. As raízes dessas controvérsias são moldadas por fatores culturais, religiosos e sociais.

Lipovetsky (2015) ressalta a rica narrativa das escoriações, destacando-as como um testemunho singular de rebeldia, um meio poderoso de expressar pertencimento e uma fonte profunda de sentimentos. Ao longo da história, as escoriações têm desempenhado um papel multifacetado, transcendendo simples marcas físicas para se tornarem símbolos poderosos de resistência e resistência.

Essas cicatrizes visíveis na pele não são apenas vestígios físicos de experiências dolorosas, mas também enunciações visuais que contam histórias de coragem, superação e uma busca incessante por identidade. Elas se transformam em manifestações tangíveis de resistência, desafiando normas sociais e padrões estéticos preestabelecidos. Nesse contexto, as escoriações assumem um papel de rebeldia, uma expressão visível da recusa em se conformar com as expectativas especificamente.

Desde a noite dos tempos, o corpo humano foi tatuado, ornado, escarificado de acordo com práticas mágicas e religiosas que inscreviam o pertencimento social e assinalavam a entrada dos jovens na idade adulta. A tatuagem funcionou igualmente como marca de infâmia que estigmatizava os excluídos da sociedade (criminosos, escravos, forçados, prostitutas) e também como sinal de pertencimento ou de afiliação a uma corporação (marinheiros, soldados), criando o sentimento de um mesmo destino viril e agressivo (Lipovetsky, 2015, p. 222).

Além disso, as escoriações tornam-se símbolos de pertencimento, conectando aqueles que as carregam a uma comunidade de indivíduos que compartilham experiências semelhantes. Esses emblemas de uma jornada compartilhada tornam-se, criando laços de solidariedade entre pessoas que encontram força na vulnerabilidade de marcas mútuas. Através das escoriações, emerge uma linguagem universal que transcende as barreiras sociais e culturais, unindo pessoas em sua humanidade comum.

Por fim, as escoriações desempenham um papel crucial na expressão de sentimentos profundos e complexos. Elas se tornam uma forma de comunicação não verbal, uma linguagem silenciosa que articula dores, conquistas e transformações. Essas marcas na pele encapsulam emoções que podem ser difíceis de articular com palavras, mas que encontram uma voz única através da história visual inscrita nas cicatrizes.

O grupo chamado *Modern Primitives*⁹⁶, que surgiu na década de 1960, em Los Angeles, nos Estados Unidos, parece ser um bom exemplo destas práticas que desafiam a norma e, não sendo alocadas no espectro do belo socialmente aceito, constituem-se num conjunto de “padrão estético” (Villaça, 2007, p. 189), numa estética marginal.

Modern Primitives buscavam uma aproximação ideal, simbólica e prática com técnicas supostamente pertencentes a sociedades que diziam ser tradicionais ou “pré-letradas”. A referência a um primitivismo idealizado romanticamente lhes servia – e continua servindo a muitos dos adeptos da *Body Modification* – de substrato para dar sentido e legitimidade a suas práticas (Braz, 2005, p. 05).

Modern primitives é um movimento criado por Fakir Musafar, nascido em 1930 como Roland Loomis. Musafar, que cresceu no estado americano de Dakota do Sul, vizinho a uma reserva indígena, que sempre o atraiu. Em entrevista a Le Breton (2003), Musafar descreve sua infância como sendo repleta de uma profusão das modificações corporais. Aos doze anos encerra sua cintura num espartilho justo para se parecer com um adolescente apertado em um cinto ritual, conforme uma entrevista que havia lido na *National Geographic*⁹⁷. Aos treze anos,

⁹⁶ Primitivos modernos, em tradução nossa

⁹⁷ Fundada em outubro de 1888, a *National Geographic* é a revista oficial da *National Geographic Society*. A revista circulou no Brasil, em português, de 2000 a 2019

Musafar realiza a inserção do seu primeiro *piercing*, no prepúcio, dando origem ao movimento dos *modern primitives* (Dossim, 2008).

O movimento iniciado com Fakir Musafar congrega indivíduos que, mesmo estando inseridos em uma sociedade complexa e se sujeitando às convenções por ela delimitada, não concordam com os rígidos padrões estabelecidos sobre a forma de estar no mundo. São indivíduos que, *a priori*⁹⁸, guiam-se pela intuição em contraponto à lógica das sociedades contemporâneas, pessoas que colocam o corpo como centro de suas experiências, aderindo às práticas de modificação corporal inspiradas em sociedades tribais e primitivas.

Musafar defende que tudo aquilo que é inserido como adereço no corpo modifica nossa relação com ele e com a própria vida. Com as modificações corporais os sujeitos carregam discursos no próprio corpo mostrando quem são, afirmando suas identidades e tendo espaço para dar forma às ideias, opiniões e a imaginação (Loeck, 2010). A modificação envolve, para Musafar, o corpo físico numa relação com o transcendente, tocando o tempo, o espírito e a magia. “Os jogos corporais, como ele denomina, são próximos da magia, e a magia próxima do controle do mundo” (Dossin, 2008, p. 7). Pires (2005) sistematiza os jogos corporais de Musafar e dos adeptos dos *modern primitives* em sete blocos.

1. *Jogos de contorção*⁹⁹: modificar forma e crescimento dos ossos; distender. Compreendem atividades de ginástica, contorcionismo, exercício de ioga, práticas dos *sadhus hindus*¹⁰⁰, alargamento dos furos feitos no corpo, alongamento das partes do corpo, uso de ventosas, salto alto, ligaduras nos pés, etc. 2. *Jogos de constrição*: comprimir. Utilizar amarras, ataduras, cinturões que diminuem a cintura, espartilho, vestimentas estreitas feitas de borracha, corda etc. 3. *Jogos de privação*: enclausurar; congelar. Inclui práticas de jejuns, privação do sono, limitações dos movimentos; podem se utilizar de caixões para isolamento sensorial, gaiolas, capuzes, sacos, etc. 4. *Jogos de impedimento*: adereços de ferro. Compreendem o uso de pesadas pulseiras, cavilhas, enfeites para pescoço, sapatos, correntes, etc. 5. *Jogos com fogo*: queimar. Utilizam bronzeamento exagerado, correntes elétricas aplicadas de forma contínua ou através de choques, vapor e calor, marcas feitas a ferro ou por queimaduras, etc. 6. *Jogos de penetração*: invadir. Compreendem flagelações, perfurações, tatuagens, o ato de picar-se, espetar-se, deitar sobre cama de pregos ou espadas, injetar-se agentes químicos, etc. 7. *Jogos de suspensão*: pendurar. A suspensão, por meio de ganchos de açougueiro, pode ser feita em cruz, pelos pulsos, coxas, peito, tornozelos, associada a constrições ou a múltiplos furos pelo corpo, etc (Pires, 2005, p. 115 e 116).

A ampla gama de possibilidades dos jogos corporais indica o corpo como centro da liberdade, da autonomia e de uma perene construção. “O maior número e a maior variedade de

⁹⁸ A antiga expressão latina “*a priori*” aqui é empregada no sentido de pressuposto, à princípio.

⁹⁹ Com grifos nossos.

¹⁰⁰ Eles são ascetas do hinduísmo, seguidores de Shiva, de Sri Vishnu e dos tantras. Homens que são reconhecidos pelo alto grau de desprendimento aos bens materiais e gozam de grande prestígio na religião hindu.

adornos corporais e técnicas para modificar as formas, as cores e os contornos do corpo tiveram origem nas tradicionais sociedades pré-letradas, fonte de referência para os *modern primitives*” (Pires, 2005, p. 50). O primitivismo moderno, segundo seu próprio fundador, é:

[...] uma colagem de práticas e de rituais fora de contexto, flutuando em uma eternidade indiferente, longe de seu significado cultural original, muitas vezes ignorado por aqueles que o empregam transformando-o em performances físicas”. Retira-se o significado original, mas se empresta vários outros. Além do mais, [...] essas experiências nem por isso deixam de revestir formas de sagrados íntimos que tornam sua realização particularmente intensa (Musafar, apud. Dossin, 2008).

Na visão de Silva (2007) o uso das tecnologias de modificação corporal na modernidade, reunindo pessoas com desejos e interesses comuns, visa à construção de uma identidade. “Ao pensar nas marcas corporais como uma forma de o indivíduo conectar-se ao universo, parece-nos lógico e pertinente que estas sejam feitas exatamente no órgão que delimita esses dois espaços: a pele” (Pires, 2005, p. 106).

Ao mesmo tempo que congregam pessoas distintas, formando uma identidade coletiva, as modificações corporais são realizadas com objetivo de se alcançar uma conexão consigo próprio (Silva, 2007), ultrapassando a noção de dor e, conseqüentemente, da própria corporeidade. A resistência a dor eleva, para os *modern primitives* o corpo a conexão com o espírito.

O sujeito por intermédio do corpo como suporte e meio de expressão revela uma necessidade latente em querer significar, de reconstruir por meio de artifícios inéditos, geradoras de significações novas e desencadeadoras de estados de conjunção ou de disjunção com os valores pertencentes à cultura (Castilho, 2005, p. 93).

A concepção de subjetivação por meio da escrita no próprio corpo não é, para os *modern primitives*, uma visão individualista ou solipsista. Ao modificar o corpo o indivíduo se diferencia dos demais, apresentando uma identidade construída (LOECK, 2010), mas que está em relação com o outro. Os sujeitos modificados são exemplos que mostram como o corpo pode ser usado como um meio de comunicação, para trazer à tona ideias, pensamentos e sentimentos. O próprio sujeito é quem decide a orientação de sua existência (Le Breton, 2003).

Diferentemente de corpos nos quais a dominância é do tipo narcísico, de tipo dominador ou dominado, o corpo comunicativo é aquele que se deixa abrir ao outro e a si mesmo, aquele em que as diferenças não são razões de estranhamento e separação, mas propiciadoras de novos encontros (Villaça, 2007, p. 121).

O corpo comunicativo é um objeto a ser cultivado, elaborado, construído. É o corpo que se diferencia pela especificidade das suas marcas, numa estética marginal, que afronta os padrões estéticos estabelecidos e perpetuados numa sociedade normalizadora. É uma tela em branco que se estabelece sem arquétipos pré-estabelecidos. Segundo Silva (2007) escapar das concepções ocidentais do belo, ditados pela moda, é essencial para que se possa exercer a liberdade do sujeito e, ao mesmo tempo, para fazer escolhas que afrontem os padrões estéticos aceitos, validade e valorizados. É o modo que, numa contracultura, se estabelece uma nova forma de embelezar o corpo.

Para os *modern primitives*, como todos os demais adeptos da *body modification*¹⁰¹, escapar das concepções pré-estabelecidas sobre o belo, romper com os padrões estéticos e buscar novas formas de embelezar seus corpos (Silva, 2007) são objetivos que visam a potencializar e a ampliar sua relação com o corpo. Diferentemente das sociedades tribais, as modificações corporais aqui são realizadas por uma iniciativa individual, não coletiva, que visa, na concepção de Le Breton (2003) atrair o olhar, mostrar sua estética.

Um dos elementos fundamentais nos movimentos adeptos da modificação corporal é a expressão artística por meio de tatuagens. Sobre esse fascinante universo, Lipovetski (2015) destaca que as atuais tatuagens transcendem meramente a pele, transformando-se em enunciações visuais que ecoam as histórias, implicações e identidades de quem as ostenta.

No contexto da modificação corporal, as tatuagens assumem um papel de destaque, não apenas como adornos corporais, mas como manifestações simbólicas e significativas. Elas se transformam em uma linguagem visual, uma forma de comunicação não verbal que transcende barreiras linguísticas e culturais.

Com a tatuagem hipermoderna, não é mais a sociedade que dita sua lei aos homens na intensidade do sofrimento, para que se tornem membros plenos da comunidade, é o eu que se torna senhor do seu corpo-espetáculo, e como bem lhe aprouver; as marcas inscritas no corpo diziam a subordinação dos seres ao todo social e constituíam formas de dissolução das diferenças individuais; agora elas são, ao contrário, subjetivizantes, traduzindo uma livre apropriação do corpo assim como uma vontade de singularização (Lipovetski, , 2015, p. 222).

Lipovetski (2015) argumenta que as tatuagens não são apenas uma expressão estética, mas uma maneira de redefinir e se apropriar do próprio corpo. Elas se tornam um veículo para a expressão da individualidade, uma afirmação de identidade em um mundo cada vez mais homogeneizado. Ao entrar no reino das tatuagens, mergulhamos em um oceano de símbolos,

¹⁰¹ Modificação corporal, tradução nossa.

cores e estilos que refletem a diversidade humana. Cada desenho conta uma história única, carregando consigo o peso da experiência, das escolhas e das paixões de quem escolheu imortalizá-las na pele.

Assim, as tatuagens transcendem a mera estética para se tornarem uma forma de arte viva e pulsante, capaz de evocar emoções, provocar reflexões e estabelecer conexões entre os que unem esse universo. Elas se transformam em um diálogo visual, uma linguagem estética que ultrapassa as fronteiras do convencional, desafiando as normas e celebrando a diversidade da expressão humana.

As práticas da *body modification*, além das escarificações da lâmina e da tinta, podem incluir manifestações diversas como *branding*, que consiste na aplicação de ferro quente sobre a pele, com o intuito de promover uma marca específica; *tong Split* procedimento que divide a língua em duas partes; implantes subcutâneos, que se assemelham a chifres; *eyeball tattoo*, que é a técnica utilizado para tatuar a esclera do olho humano, e outros modos de modificações corporais ilustradas na Figura 6.

Figura 6 – Kalango corredor¹⁰², adepto da *Body Modification*



Fonte: Hugo Barreto, canal Metrôpoles, 2018.

Na visão de Le Breton (2003), o sucesso das marcas corporais cresce associado à ideia de que o corpo é um objeto mutável, absorvido de grupos urbanos. A propagação dos *modern primitives* no Brasil se deu a partir de 1990, em São Paulo, envolvendo pessoas como a artista plástica Priscilla Davanzo que, em seu corpo, contestou a condição humana com uma série de

¹⁰² Kalango corredor, como é conhecido Roberth Mytchuwmm Machado Rego, de 61 anos, mora no Distrito Federal e um adepto da *Body modification*. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/body-modification-conheca-o-mundo-dasmudancas-corporais-extremas>

tatuagens que formaram o projeto “As vacas comem duas vezes a mesma comida” (Coutinho; Portinari, 2013) conforme Figura 7.

Figura 7 – Priscilla Devanzo em performance realizada em São Paulo



Fonte: Hilda de Paulo. Priscilla Davanzo, Coleção. Performance realizada em São Paulo, Brasil, abril de 2014¹⁰³.

Para Camilo Braz (2006) o movimento iniciado com Musafar se constitui numa subcultura que caminha entre o universo estético, da tatuagem e do *piercing* a cena sadomasoquista. A visão que socialmente se lança sobre o *modern primitives* e demais adeptos da *body modification* é um olhar marcado pela compreensão de que suas práticas são ilegais, demasiadamente sexuais e exageradas. Entre 2013 e 2016, no Parlamento Brasileiro, tramitou o projeto de lei¹⁰⁴ (PSL 340/2014), depois excluído pela própria autora, Senadora Lúcia Vânia, PSDB/GO¹⁰⁵, que visava estabelecer que qualquer procedimento que realizasse intervenção corpórea, sejam elas aplicações de injeções ou invasões na derme ou epiderme, fossem exclusivamente feitos por um profissional médico. O movimento indica os esforços de controlar as inscrições corporais que fogem à normalidade.

As variadas formas de inscrita de si, pela sua complexidade e ampla manifestação, não podem ser alocadas ou encerradas numa única categoria, todavia, é necessário tencionar os fatores que levaram certas práticas a serem alocadas no campo da saúde, da estética ou mesmo que flutuam como *outsider*¹¹², numa marginalização das práticas de modificação corporal.

¹⁰³ Priscilla Davanzo, Coleção. Performance realizada em São Paulo, Brasil, abril de 2014. Fotografia de Hilda de Paulo. Disponível em: <https://performatus.com.br/exposicoes/priscilladavanzo-lugares-da-escrita/>

¹⁰⁴ O projeto de lei visava alterar a lei federal n.12.842, de 10 de julho de 2013, que dispõe sobre o exercício da Medicina.

¹⁰⁵ A senadora estava vinculada ao PSDB – Partido Social Democracia Brasileira no estado de Goiás.

¹¹² Estranho, de fora, excluído.

Afinal, quais são os fatores classificatórios que definem entre o patológico e o saudável, o belo e o feio, o aceito e o excluído?

A sutil fronteira classificatória, que demarca os limites é influenciada por interesses econômicos e sanitários que, por meio da promoção e consolidação dos seus interesses e domina os sobre os corpos, estabelecendo os rígidos padrões de sanidade, beleza e norma.

Na próxima subseção, empreendo uma análise sobre a intervenção do poder público por meio da formulação da Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio. Esta legislação visa regular a expressão da ALNS e, portanto, a lei se torna objeto de análise neste estudo.

Ao abordar essa política nacional, procuro examinar como a legislação busca regular ou controlar comportamentos relacionados à autolesão e ao suicídio. A análise visa não apenas compreender os fundamentos da política em si, mas também questionar seus impactos em nossa sociedade. Propõe-se ir além da simples descrição normativa, compreendendo seus desdobramentos na esfera da subjetividade e da sua implementação efetiva, bem como suas implicações nas dinâmicas sociais mais amplas, como na realidade escolar.

3.2 SILÊNCIO QUANTITATIVO: A POLÍTICA NACIONAL DE PREVENÇÃO DA AUTOMUTILAÇÃO E DO SUICÍDIO COMO TECNOLOGIA DE GOVERNAMENTO

Em 26 de abril de 2019, o Governo Federal instituiu, por meio da lei 13.819¹⁰⁶, a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio, PNPAS, com o intuito de implementar uma “estratégia permanente do poder público para a prevenção desses eventos e para o tratamento dos condicionantes a eles associados” (BRASIL, 2019, artigo 2). No decreto está previsto que a nova legislação “será implementada pela União, em cooperação com os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, e com a participação da sociedade civil e de instituições privadas” (Brasil, 2019, parágrafo único).

A concepção da PNPAS foi delineada a partir de uma série de ações governamentais e da sociedade civil, ao longo das últimas décadas. Seu embrião foi gerado a partir da constituição de um Grupo de Trabalho, GT, em 2005, numa iniciativa do Ministério da Saúde voltada para

¹⁰⁶ O texto integral da lei Nº 13.819, de 26 de abril de 2019, pode ser acessado em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/lei-n%C2%BA-13.819-de-26-de-abril-de-2019-85673796>

a formulação de diretrizes de alcance nacional que fundamentavam intervenções nos casos de comportamento suicida (Werlang, 2013).

Como desdobramento das investigações conduzidas por esse GT, em 2006, foi promulgada a Portaria nº 1.876, estabelecendo as diretrizes que norteiam as ações de prevenção ao suicídio em todo o território nacional. A partir deste instrumento normativo, o governo brasileiro empreende esforços para ampliar e fortalecer iniciativas de promoção da saúde, vigilância, prevenção e atendimento integral aos casos relacionados ao suicídio.

A Portaria ressaltava a necessidade de organizar uma rede de atenção à saúde de modo a garantir cuidados integrais no manejo dos casos de tentativa de suicídio, destacando a importância da integração do Sistema Único de Saúde, SUS, com outros setores afins, envolvendo a democratização e aprimoramento da produção de dados. Cerca de uma década depois, outro documento foi concebido com essa finalidade, estabelecendo a Agenda de Ações Estratégicas para a Vigilância e Prevenção do Suicídio e Promoção da Saúde no Brasil: 2017 a 2020, com o propósito de reduzir as tentativas e mortes por esse fim.

Ao analisar os determinantes sociais em cada região do país, esse documento objetivava orientar todas as esferas de governo, federal, estadual e municipal, sobre possibilidades de intervenção e prevenção do suicídio na realidade brasileira, fundamentando-se em três eixos: vigilância e qualificação da informação; prevenção ao suicídio e promoção da saúde; gestão e cuidado (Brasil, 2017).

O primeiro eixo da Agenda tinha como objetivo fomentar pesquisas e qualificar as informações relacionadas à notificação casos de suicídio. Buscava-se promover aprimoramentos em diagnósticos e registros de óbitos, viabilizando a disseminação de informações relevantes para a compreensão e abordagem do fenômeno. Por sua vez, o segundo eixo visava estabelecer ações que promovam a articulação intersetorial, considerando os diversos núcleos assistenciais, o que incluía a divulgação de locais públicos ou privados que ofertavam serviços relacionados aos determinantes sociais do suicídio, as articulações de apoio político a projetos de promoção da saúde e da cultura da paz, bem como a garantia dos direitos à população, especialmente os mais vulneráveis. Além disso, o fortalecimento da Rede de Atenção Psicossocial, RAPS, é contemplado nesse eixo. O terceiro eixo da Agenda concentrava esforços em ações nos níveis de gestão e cuidado, implementando estratégias viáveis ao fluxo de atenção à saúde local, o que envolve a promoção de educação permanente para os profissionais envolvidos no cuidado e na prevenção do suicídio. Ainda em 2017, foi divulgado a Portaria nº 3.491, que abordava a possibilidade de financiamento para custeio de projetos

relacionados à promoção, vigilância e atenção integral à saúde direcionada à prevenção do suicídio no âmbito da RAPS no SUS (Brasil, 2017).

No contexto do resgate das ações preliminares da atual política nacional contra o suicídio e a automutilação, cabe destaque à implementação do chamado “Setembro Amarelo” que se consolidou no Brasil em 2015, numa iniciativa conjunta do Centro de Valorização da Vida (CVV), do Conselho Federal de Medicina (CFM) e da Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP). As mensagens divulgadas pela campanha, amplamente compartilhadas nas redes sociais, refletem claramente a perspectiva do Biopoder presente na iniciativa: *“Suicídio é uma emergência médica”; “Fique atento às dicas no site”, “caso apresente alguns desses sinais, procure o atendimento de um médico psiquiatra” e “Lembre-se: 96,8% dos casos de óbitos por suicídio estão relacionados a transtornos psiquiátricos”* (ABP, 2018). Uma matéria veiculada na página oficial do CFM, por ocasião do lançamento da PNPAS, ilustra a ação dos discursos clínicos em relação ao suicídio e à autolesão.

Segundo a ABP, quase 100% dos casos de suicídio estavam relacionados a transtornos mentais. Em primeiro lugar está a depressão, seguida do transtorno bipolar e abuso de substâncias. Visando contribuir para a redução desses números alarmantes, a campanha Setembro Amarelo busca conscientizar a população acerca da importância da identificação e tratamento corretos das doenças mentais, o que traria um impacto direto na redução das mortes por suicídio (CFM, 2019, p. 1).

A cartilha “Suicídio: informando para prevenir”, elaborada pela Associação Brasileira de Psiquiatria (2014) para integrar a primeira campanha do Setembro Amarelo, adota uma abordagem da identificação de fatores de risco como uma componente central nas estratégias de prevenção do suicídio. A cartilha destaca os antecedentes da tentativa de suicídio, como a autolesão, e a presença de doenças mentais como elementos essenciais a serem observados. Apesar de mencionar fatores sociais associados, a cartilha claramente os coloca em uma posição secundária em sua abordagem.

No âmbito da prevenção ao suicídio e das práticas autolesivas, as instituições escolares despontam como sendo fundamentais na efetivação da campanha. O CVV, coorganizador do Setembro Amarelo, sugere que a discussão sobre a prevenção seja abordada tanto nas unidades de saúde quanto nas escolas (Centro de Valorização da Vida, 2019). A Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP) propõe a implementação de “campanhas nas escolas que problematizam o assunto, de forma a desconstruir tabus e facilitar a prevenção” (ABP, 2014, p. 48).

É importante observar que muitas dessas iniciativas estão a favor da manutenção da perspectiva mais exclusivamente dos saberes clínicos, buscando a identificação de supostos

fatores psiquiátricos de risco, sem, no entanto, questionar as causas sociais associadas à ideação suicida e comportamentos autolesivos. Especificamente, pouco se discute sobre as diversas formas de opressão que podem estar vinculadas a tais práticas ou mesmo sobre o papel que as redes sociais desempenham neste cenário. O desafio reside em ampliar o escopo dessas abordagens, incorporando uma análise crítica das dimensões sociais envolvidas nessas especificidades, para uma compreensão mais abrangente e contextualizada da problemática.

Os enunciados postos em circulação têm levado a uma série de divergências e controvérsias. Em 2018, o então presidente da ABP, Antônio Geraldo da Silva defendeu a visão da prevenção voltada ao modelo biomédico no contexto escolar, criticando iniciativas que não colocavam a identificação de supostas doenças predisponentes como central nesse processo.

A ABP quer popularizar. Nós estamos levando isso para as escolas, empresas e instituições (...) O que entristece os membros da ABP é ver que as pessoas querem abordar o assunto, mas negando a doença mental, que a depressão ou a esquizofrenia existam (Gandra, 2018, p.1).

A posição da ABP foi alvo de incômodo para uma parcela da sociedade civil, incluindo a Associação Brasileira de Saúde Mental (ABRASME) que, em resposta, divulgou uma nota de repúdio, fundamentando a sua posição em diversas considerações. Entre elas, destacam-se:

A postagem reduz a complexidade deste fenômeno que é humano - com múltiplos condicionantes nos aspectos existenciais, psíquicos, sociais, midiáticos, culturais também, mas não exclusivamente biológico - a uma captura unilateral por uma disciplina/saber e assim, se contrapõe aos esforços interdisciplinares e interprofissionais de compreensão e atuação no sentido da defesa da vida. (...) É mandatário enfatizar o crescimento das taxas epidemiológicas de suicídios em sociedades submetidas a políticas neoliberais e de austeridade. Esta evidência tem sido desconsiderada nas campanhas nacionais de proteção a tais pessoas reduzindo a complexidade do fenômeno suicídio a uma condição biológica (ABRASME, 2018, local).

Os documentos governamentais do Brasil ora apresentam autolesão como risco potencial para o suicídio, ora de forma dissociada. Na CPI dos Maus-Tratos, inicialmente são apresentados conjuntamente, como duas práticas inter-relacionadas.

Esse colegiado foi instalado no Senado Federal com o intuito de apurar diversas formas de violência contra crianças e adolescentes: a automutilação e o suicídio; o abuso, a exploração e a violência sexual; os maus-tratos em abrigos e instituições afins; a violência contra crianças indígenas; e o trabalho infantil (Senado Federal, 2018, p. 13).

Mais tarde, a autolesão e suicídio são abordados em tópicos distintos, entre as páginas 48 e 50 do relatório final trata-se da ALNS e na sequência, até a página 52, sobre o suicídio. A comissão elaborou cartelas específicas para cada caso, intituladas "*Vamos conversar sobre Prevenção do Suicídio?*" (Salles *et al.*, 2018b) e "*Vamos conversar sobre Prevenção da Automutilação?*" (Salles *et al.* 2018a). No entanto, mesmo ao serem abordadas separadamente, são destacadas como ações correlatas, com a presença de fatores de risco comuns a ambas as práticas.

No relatório final da CPIMT o tópico que aborda o suicídio apresenta considerações úteis para pensarmos esses fenômenos a partir dos seus atravessamentos socioculturais. O texto apontado que "adolescentes negros, indígenas e LGBTs, por exemplo, tendem a ser alvo de agressões físicas e psicológicas, que são fatores importantes de predisposição ao suicídio e à automutilação" (Senado Federal, 2018, p. 51) reconhecendo e ressaltando a interseccionalidade das questões históricas, sociais e culturais na eclosão da ALNS e do suicídio, que não podem estar desassociados do seu entorno e, tão pouco, limitados a fatores de ordem da saúde mental.

Para além das iniciativas do GT, CPIMT e das ações promovidas pelo movimento que implementou o Setembro Amarelo, torna-se necessário reconhecer os esforços empreendidos pelo Ministério da Família e dos Direitos Humanos na implementação de políticas públicas destinadas a lidar com o problema da autolesão e do suicídio no contexto nacional. Sob a liderança da Senadora Damares Alves¹⁰⁷, Republicanos/DF, a pasta lançou a campanha "Acolha a Vida" durante o evento denominado "Seminário dos 100 dias". Este projeto foi concebido com o objetivo de abordar a prevenção do suicídio e da automutilação, com enfoque especial nas faixas etárias da infância e juventude.

No mesmo mês do lançamento da campanha "Acolha a Vida", em abril de 2019, foi promulgada a Lei nº 13.819, formalizando a implementação da Política Nacional de Prevenção à Automutilação e ao Suicídio (Brasil, 2019c). O projeto de lei correspondente foi apresentado pelo Deputado Federal Osmar Terra, do MDB/RS¹⁰⁸, que ocupou o cargo de Ministro da Cidadania no Governo de Jair Bolsonaro.

¹⁰⁷ Damares Alves é uma advogada e pastora evangélica brasileira, atualmente Senadora pelo Distrito Federal, filiada ao partido Republicano. Assumiu, a partir de 2019, o cargo de Ministra de Estado no governo do presidente Jair Bolsonaro a frente do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos

¹⁰⁸ É um médico brasileiro, atualmente no seu sexto mandato como Deputado Federal pelo Rio Grande do Sul, filiado ao partido Movimento Democrático Brasileiro. Foi ministro do Desenvolvimento Social governo Michel Temer, o 37º presidente do Brasil de 31 de agosto de 2016 a 1 de janeiro de 2019, empossado após o impeachment de Dilma Rousseff, e Ministro da Cidadania no governo Jair Bolsonaro, 38º presidente do Brasil, de 1º de janeiro de 2019 a 31 de dezembro de 2022.

Cabe ressaltar que os atores políticos indicados, desde a concepção da CPIMT até a efetivação da PNPAS, publicamente se autodeclararam conservadores, com figuras que, inclusive, integram a bancada evangélica¹⁰⁹, como a própria Damares Alves. Desse modo, além dos discursos medicalizantes, que favorecem a perpetuação do biopoder, há também o atravessamento de discursos moralizantes, fundamentados, por exemplo, na concepção de 'resgate' de um modelo tradicional de família e ancorados nos referenciais da moral judaico-cristã.

Os discursos de natureza religiosa e moralizante pressupõem que o aumento dos casos de suicídio e comportamentos autolesivos está intrinsecamente ligado a novas configurações familiares e à desestruturação dos valores cívicos e morais de um espectro social fundamentado na moral judaico-cristã e em ideais patrióticos e conservadores. Dessa maneira, tais ações visam encobrir a extensão em que as disparidades de classe, raça e etnia, gênero, orientação sexual e outros aspectos são causadoras de sofrimento psíquico e de exclusão, não propiciando um debate substancial e fundamentado que analise a realidade do cenário que realmente se apresenta em sua complexidade multifatorial.

A convergência entre os discursos moralizantes e os saberes clínicos, formando uma ação ideológica, conforme indica Helena Souza Patto (1990), estabelece-se ao possibilitar a dissimulação das diversas formas de opressão presentes em nossa sociedade. Não se coaduna com os interesses dos grupos conservadores a abordagem destas formas de opressão nos diálogos relativos ao suicídio e aos comportamentos autolesivos. Uma vez posto, este cenário não corrobora na adoção de uma abordagem de promoção da saúde mental fundamentada nos princípios dos direitos humanos ou que surja como uma alternativa ao paradigma biomédico, centrado na doença.

A legislação vigente, promulgada em 2019, apesar de suas limitações conceituais sobre a temática, apresenta progressos notáveis na perspectiva estatal sobre o assunto. Diante do reconhecimento do impacto da Lei 13.819 na sociedade brasileira e considerando sua importância para a pesquisa, procedo à apresentação da Tabela 4, a qual detalha os artigos que a compõem.

¹⁰⁹ A Frente Parlamentar Evangélica é uma frente parlamentar brasileira fundada em 18 de setembro de 2003, durante a 52ª legislatura do Congresso Nacional, reunindo deputados e senadores de confissão cristã evangélica.

Quadro 1 – Artigos que compõe a Lei 13.819/19

(continua)

| |
|--|
| <p>Art. 1º Esta Lei institui a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio, a ser implementada pela União, pelos Estados, pelos Municípios e pelo Distrito Federal.</p> |
| <p>Art. 2º Fica instituída a Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio, como estratégia permanente do poder público para a prevenção desses eventos e para o tratamento dos condicionantes a eles associados.</p> <p>Parágrafo único. A Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio será implementada pela União, em cooperação com os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, e com a participação da sociedade civil e de instituições privadas.</p> |
| <p>Art. 3º São objetivos da Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio:</p> <p>I -promover a saúde mental;</p> <p>II -prevenir a violência autoprovocada;</p> <p>III -controlar os fatores determinantes e condicionantes da saúde mental;</p> <p>IV -garantir o acesso à atenção psicossocial das pessoas em sofrimento psíquico agudo ou crônico, especialmente daquelas com histórico de ideação suicida, automutilações e tentativa de suicídio;</p> <p>V -abordar adequadamente os familiares e as pessoas próximas das vítimas de suicídio e garantir-lhes assistência psicossocial;</p> <p>VI -informar e sensibilizar a sociedade sobre a importância e a relevância das lesões autoprovocadas como problemas de saúde pública passíveis de prevenção;</p> <p>VII -promover a articulação intersetorial para a prevenção do suicídio, envolvendo entidades de saúde, educação, comunicação, imprensa, polícia, entre outras;</p> <p>VIII -promover a notificação de eventos, o desenvolvimento e o aprimoramento de métodos de coleta e análise de dados sobre automutilações, tentativas de suicídio e suicídios consumados, envolvendo a União, os Estados, o Distrito Federal, os Municípios e os estabelecimentos de saúde e de medicina legal, para subsidiar a formulação de políticas e tomadas de decisão;</p> <p>IX -promover a educação permanente de gestores e de profissionais de saúde em todos os níveis de atenção quanto ao sofrimento psíquico e às lesões autoprovocadas</p> |
| <p>Art. 4º O poder público manterá serviço telefônico para recebimento de ligações, destinado ao atendimento gratuito e sigiloso de pessoas em sofrimento psíquico.</p> <p>§ 1º Deverão ser adotadas outras formas de comunicação, além da prevista no caput deste artigo, que facilitem o contato, observados os meios mais utilizados pela população. § 2º Os atendentes do serviço previsto no caput deste artigo deverão ter qualificação adequada, na forma de regulamento.</p> <p>§ 3º O serviço previsto no caput deste artigo deverá ter ampla divulgação em estabelecimentos com alto fluxo de pessoas, assim como por meio de campanhas publicitárias.</p> |

Fonte: Brasil (2019a).

Quadro 1 – Artigos que compõe a Lei 13.819/19

(conclusão)

| |
|--|
| Art.5º O poder público poderá celebrar parcerias com empresas provedoras de conteúdo digital, mecanismos de pesquisa da internet, gerenciadores de mídias sociais, entre outros, para a divulgação dos serviços de atendimento a pessoas em sofrimento psíquico. |
| Art. 6º Os casos suspeitos ou confirmados de violência autoprovocada são de notificação compulsória pelos: I -estabelecimentos de saúde públicos e privados às autoridades sanitárias; I -estabelecimentos de ensino públicos e privados ao conselho tutelar. § 1º Para os efeitos desta Lei, entende-se por violência autoprovocada: I -o suicídio consumado; II -a tentativa de suicídio; III -o ato de automutilação, com ou sem ideação suicida. § 2º Nos casos que envolverem criança ou adolescente, o conselho tutelar deverá receber a notificação de que trata o inciso I do caput deste artigo, nos termos de regulamento. § 3º A notificação compulsória prevista no <i>caput</i> deste artigo tem caráter sigiloso, e as autoridades que a tenham recebido ficam obrigadas a manter o sigilo. § 4º Os estabelecimentos de saúde públicos e privados previstos no inciso I do caput deste artigo deverão informar e treinar os profissionais que atendem pacientes em seu recinto quanto aos procedimentos de notificação estabelecidos nesta Lei. § 5º Os estabelecimentos de ensino públicos e privados de que trata o inciso II do <i>caput</i> deste artigo deverão informar e treinar os profissionais que trabalham em seu recinto quanto aos procedimentos de notificação estabelecidos nesta Lei. § 6º Regulamento disciplinará a forma de comunicação entre o conselho tutelar e a autoridade sanitária, de forma a integrar suas ações nessa área |
| Art. 7º Nos casos que envolverem investigação de suspeita de suicídio, a autoridade competente deverá comunicar à autoridade sanitária conclusão do inquérito policial que apurou as circunstâncias da morte. |
| Art. 8º (VETADO). |
| Art. 9º Aplica-se, no que couber, à notificação compulsória prevista nesta Lei, o disposto na Lei nº 6.259, de 30 de outubro de 1975 |
| Art. 10. A Lei nº 9.656, de 3 de junho de 1998, passa a vigorar acrescida do seguinte art. 10-C:"Art. 10-C. Os produtos de que tratam o inciso I do caput e o § 1º do art. 1º desta Lei deverão incluir cobertura de atendimento à violência autoprovocada e às tentativas de suicídio |
| Art. 11. Esta Lei entra em vigor após decorridos 90 (noventa) dias de sua publicação oficial. |

Fonte: Brasil (2019a).

Destaco, com certa preocupação, o artigo 6º (Brasil, 2019) que prevê que, ao constatarem em seus estudantes sinais de autolesão, os estabelecimentos de ensino deverão proceder com a notificação compulsória ao Conselho Tutelar da região. Trata-se de uma

determinação para qual, parece-me, as escolas não foram orientadas, tampouco instrumentalizadas¹¹⁰. A complexidade do tema diante de tanta carência humana e material de nossos espaços de educação formal faz com que seja questionada a implementação da legislação.

A promulgação da lei representa uma extensão dos procedimentos de vigilância e controle da vida dos estudantes, ao instituir de forma compulsória a obrigação das escolas de notificar qualquer comportamento autolesivo. Ao analisar a tecnologia disciplinar presente em diversas instituições, incluindo o ambiente escolar, Foucault (2012) observa que ela se utiliza de estratégias como vigilância, sanção e exame para promover o adestramento dos corpos. A necessidade de manter uma visibilidade constante do indivíduo para o controle de suas atividades é complementada por um processo de implementação de uma rede de punições, direcionado ao que é considerado inadequado conforme o paradigma disciplinar, cujo caráter é fundamentalmente corretivo.

O “exame”, por sua vez, submete o indivíduo a um código de referência e a uma categorização que permite sua comparação com todos os demais. Este indivíduo é então reduzido a um “caso”, sendo definido por essa categorização que passa a ser determinante de sua essência. Sob o pretexto de uma aparente preocupação humanitária, a notificação compulsória de casos de comportamentos autolesivos e tentativas de suicídio viabiliza a implementação de procedimentos que fortalecem o ideal de normalidade na escola, categorizando crianças e jovens que se desviam desse padrão como “anormais”, com as consequências previsíveis do processo de estigmatização para estes indivíduos.

Para capitanear a implementação da política nacional foi criado o Comitê Gestor da Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio, CGPNPAS, que reúne representantes dos Ministérios da Saúde, da Educação, da Cidadania¹¹¹ e da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Ao grupo compete propor ações de prevenção sobre a situação epidemiológica¹¹² da autolesão e do suicídio, bem como contribuir para o aprimoramento da

¹¹⁰ Utilizo aqui, além do papel pesquisador, minha experiência como educador e gestor de escola. Não tomei conhecimento, nem na atuação profissional e nem nas buscas de pesquisa, por ações que auxiliem as escolas nesse processo.

¹¹¹ A partir de 01º de janeiro de 2023, no governo Luís Inácio Lula da Silva o Ministério passou por uma reformulação e recebe o nome de Ministério da Cidadania e dos Direitos Humanos. Maiores informações disponíveis em: <https://www.camara.leg.br/noticias/932594-primeira-mp-do-governolula-preve-37-ministerios-sem-aumento-de-despesa/>

¹¹² Destaco que a expressão “epidemiológica” é utilizada pelo Ministério da Saúde, no seu site oficial, para descrever o aumento das práticas autolesivas e dos casos de suicídio no Brasil.

informação e do conhecimento do fenômeno da automutilação, da tentativa e do suicídio consumado, incluídos as suas causas, os determinantes sociais e os fatores de risco associados.

As reuniões do grupo acontecem de forma ordinária uma vez a cada trimestre e as atas são compartilhadas no site do Ministério da Saúde, que atua como coordenador dos trabalhos. De forma a demonstrar o que vem sendo desenvolvido pelo comitê, elaborei uma sistematização das reuniões, conforme Quadro 2.

Quadro 2 – Resumo das Atas do CGPNPAS

(continua)

| Data | Temas da pauta |
|------------|---|
| 14/10/2020 | Elaboração do plano de ação contendo as atividades a serem propostas pelo Comitê Gestor (Ofício Circular n. 06/2020/SGTES/MS, de 05 de out. de 2020). |
| 11/11/2020 | Aprovação do Regimento Interno do Comitê Gestor (Ofício Circular n. 07/2020/SGTES/MS, de 21 de out. de 2020) |
| 14/04/2021 | Apresentação de minuta de texto com sugestões para alterações no regimento interno. Informações sobre reuniões do Ministério da Saúde com órgãos de outros países, a saber: Colômbia, Costa Rica, Chile e Estados Unidos. Explicação sobre o Canal 196 ¹¹³ . 4. Proposta de formação para os profissionais das unidades dos ambulatórios de Saúde da Família, com vistas a capacitá-los para esse primeiro atendimento psiquiátrico e consulta de abordagem. |
| 14/07/2021 | Apresentação do Projeto da Linha 196, nos termos previstos no art. IV da Lei n.º 13.819/2019. Apresentação das ações a serem realizadas junto ao Comitê Gestor da Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio sob a responsabilidade dos seguintes Ministérios: Saúde, Educação, Cidadania e da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. |
| 06/12/2021 | Sugestão das datas 10/01, 11/04, 11/07 e 10/10, à título Planejamento Trimestral de reuniões ordinárias do CGPNPAS para o ano de 2022. Início dos trabalhos para elaboração do relatório anual decorrente do Plano de Ação: compilação das prestações de contas das ações discriminadas no Plano de Ação, correspondentes a cada um dos 4 (quatro) ministérios. Definição da data de apresentação do relatório anual decorrente do Plano de Ação — ano 2021, no período entre 7 e 31/12/2021. Sugestão de alteração do parágrafo único do art.6 ² da Resolução CGPNPAS n.º 01/2020 Regimento Interno - Resolução CGPNPAS n. 01/2020. Serviço Piloto, linha de apoio emocional (196). |

Fonte: elaborado pelo próprio autor, a partir das informações disponibilizadas pelo Ministério da Saúde¹¹⁴

¹¹³ De fato, em junho de 2022 o Governo Federal criou o programa Linha Vida, um projeto piloto, de funcionamento integral para atender, no número 196, demandas de saúde mental. Durante os meses de dezembro de 2022 e março e abril de 2023 o realizei tentativas de ligação que não foram possíveis pela descontinuidade do número vinculado. Para maiores informações: <https://tvbrasil.ebc.com.br/brasil-em-dia/2022/06/numero-196-vai-oferecer-atendimento-contrasuicidio-e-automutilacao>.

¹¹⁴ As atas podem ser acessadas integralmente em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/acao-ainformacao/conselhos-e-comites/cgpnas/atas-de-reunioes>

Quadro 2 – Resumo das Atas do CGPNPAS

| (conclusão) | |
|-------------|---|
| 10/01/2022 | Sugestões de acréscimos e de eventuais revisões das atividades então discriminadas no Plano de Ação em vigor (Resolução CGPNPAS N? 01/2021, de 14 de julho de 2021). |
| 11/10/2022 | <p>Aprovar calendário de reuniões para 2023: 11/01/23 (quarta-feira) 12/04/23 (quarta-feira) 12/07/23 (quarta-feira) 11/10/23 (quarta-feira); sempre às 14:30h. Monitoramento do Plano de Ação com finalidade de elaboração do Relatório anual cada ministério atualiza suas ações (apresentação de 10 minutos por ministério).</p> <p>Inclusão de ações de vigilância das violências autoprovocadas no Plano de Ação da PNPAS Convergência com o Plano de DANT - CGDANT (10 min). Elaboração do Relatório anual Envio dos relatórios de cumprimento do plano de ação pelos respectivos ministérios (até 25/10/2022), compilação do relatório geral (até 10/11/2022), envio do documento para leitura e validação (25/11/2022) e disponibilização do relatório final (até 16/12/2022).</p> <p>Atualização da página do CGPNPAS no site do Ministério da Saúde: atualização das portarias em Atos Normativos, Resoluções (calendário de reuniões 2023, alterações no Plano de Ação), Atas de Reuniões.</p> |

Fonte: elaborado pelo próprio autor, a partir das informações disponibilizadas pelo Ministério da Saúde¹¹⁵

A partir da leitura da ata dos sete encontros, promovidos entre outubro de 2020 e outubro de 2022, e da análise das resoluções¹¹⁶ do comitê é possível identificar que o órgão vem concentrando seus esforços em demandas de cunho administrativo. Nota-se também que não há uma articulação clara entre o grupo, como órgão da União, e os Estados e Municípios. O Relatório Anual de Atividades do CGPNPAS¹¹⁷, divulgado em dezembro de 2022, indica uma série de demandas desenvolvidas pelos quatro Ministérios inseridos no grupo, porém são ações ministeriais isoladas que denotam a falta de articulação política e os desafios para efetivar a implementação da nova política de Estado.

Os projetos relacionados à prevenção do suicídio e dos comportamentos autolesivos estão relacionados ao Observatório Nacional da Família, ONF, ligado e criado na atual gestão do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos¹¹⁸¹¹⁹, cuja proposta é incentivar o desenvolvimento de estudos e pesquisas relacionadas ao tema da família, além de ser uma

¹¹⁵ As atas podem ser acessadas integralmente em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/acao-informacao/conselhos-e-comites/cgpnpas/atas-de-reunioes>

¹¹⁶ Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/acao-a-informacao/conselhos-ecomites/cgpnpas/resolucoes>

¹¹⁷ Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/acao-a-informacao/conselhos-ecomites/cgpnpas/relatorios/relatorio-de-atividades-cgpnpas_22-12-1.pdf/view

¹¹⁸ A pasta passou por uma reformulação, a partir de janeiro de 2023, tendo parte do seu escopo levado para o Ministério da Cidadania e Direitos Humanos. Na alteração do escopo, promovido pelo novo governo, a pasta voltou a ser chamado apenas de Ministério da Mulher. Maiores informações disponíveis em: <https://www.camara.leg.br/noticias/932594-primeira-mp-do-governo-lula-preve->

¹¹⁹ -ministerios-sem-aumento-de-despesa/

referência para a elaboração de políticas públicas (Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, 2019a). Em um documento de referência, o ONF parte do reconhecimento de que a família é a matriz civilizatória e o fundamento da sociedade brasileira, sendo uma relação "original" com exigência funcional e suprafuncionais exclusivas e, portanto, não passíveis de reivindicação por outras instituições sociais (Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, 2019a).

As disposições evidenciam uma visão compatível com uma concepção ideológica do conceito de família, algo que tem sido observado como uma tendência comum em segmentos conservadores da sociedade. Esta abordagem, além de negligenciar fatores sociais mais amplos que apresentam para os desafios de saúde mental, como já dito, ao enfatizar a família como uma entidade inquestionável e única em suas funções, pode refletir uma perspectiva conservadora que subestima a diversidade de arranjos familiares e as dinâmicas sociais contemporâneas.

O entendimento concernente ao papel desempenhado pela família em relação às temáticas em pauta é elaborado de maneira mais aprofundada no documento intitulado "*O Suicídio e Automutilação sob a Perspectiva Familiar e do Sentido da Vida*", elaborado pelo Ministério coordenado por Damare Alves.

Estudiosos de diferentes correntes compartilham a perspectiva de que a família é central para o enfrentamento das temáticas do suicídio e automutilação, assim como entendem que processos de risco relacionados ao contexto familiar se destacam entre os fatores que predis põem a ocorrência de ambos. (Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, 2019b, p. 25)

A análise das atividades do CGPNPAS revela um processo de implementação incipiente, diante de um tema de grande complexidade e emergência. A própria lei 13.819 e a instalação do comitê objetivam dar uma resposta ao crescente cenário de violência autoprovocada no país. Segundo dados disponibilizados pelo DATASUS¹²⁰, é possível analisar o aumento da violência interpessoal/autoprovocada¹²¹, conforme demonstramos na Tabela 2.

¹²⁰ Para verificar os dados é possível acessar: <https://datasus.saude.gov.br/informacoes-de-saudetabnet/>

¹²¹ É importante destacar que a OMS define três categorias amplas, considerando o autor da violência: a própria pessoa (autoprovocada ou autoinfligida), interpessoal (doméstica e comunitária) e coletiva (cometida por grandes grupos ou pelo estado; geralmente, de natureza estrutural). O DATASUS utiliza essa referência ao organizar seus dados, conforme Organização Mundial da Saúde (OMS). Krug EG, et al., eds. World report on violence and health. Geneva: OMS; 2002.

Tabela 2 – Violência interpessoal/autoprovoçada no Brasil

| Ano | Total de notificações |
|------|-----------------------|
| 2011 | 107.530 |
| 2012 | 157.033 |
| 2013 | 188.728 |
| 2014 | 198.113 |
| 2015 | 227.901 |
| 2016 | 243.259 |
| 2017 | 307.367 |
| 2018 | 350.354 |
| 2019 | 405.497 |
| 2020 | 347.986 |
| 2021 | 225.455 |

Fonte: Elaborado pelo próprio autor, a partir dos dados disponibilizados pelo DATASUS (2022).

No Estado do Rio Grande do Sul, em consonância com a média nacional, os indicadores da última década evidenciam uma tendência ascendente nos casos de violência autoprovocada.

Tabela 3 – Violência interpessoal/autoprovoçada no Rio Grande do Sul

| Ano | Regional |
|------|----------|
| 2011 | 10.049 |
| 2012 | 13.502 |
| 2013 | 14.168 |
| 2014 | 15.705 |
| 2015 | 17.082 |
| 2016 | 16.435 |
| 2017 | 21.629 |
| 2018 | 26.457 |
| 2019 | 31.998 |
| 2020 | 22.353 |
| 2021 | 12.704 |

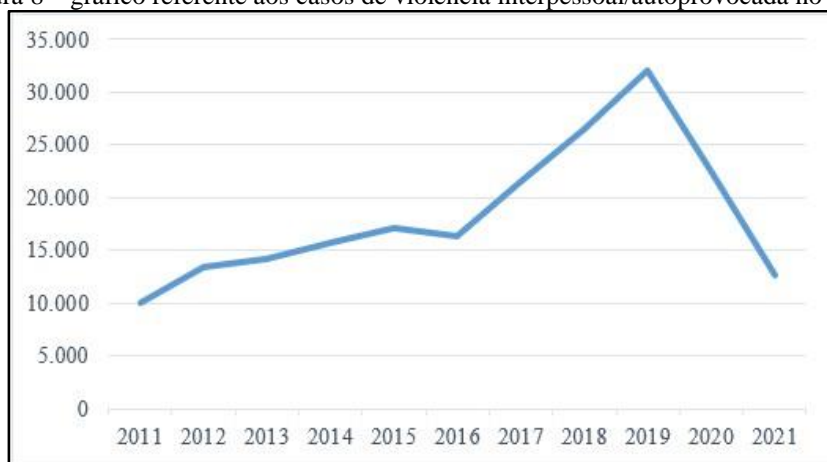
Fonte: Elaborado pelo próprio autor, a partir dos dados disponibilizados pelo DATASUS (2022).

No âmbito nacional e regional, uma análise cuidadosa revela uma trajetória decrescente nos registros a partir de 2020. Considerando a tendência de crescimento constante verificada na última década e os impactos inegáveis decorrentes da pandemia de covid-19, é plausível inferir que os dados apresentados possam estar sujeitos a subnotificação. Este fenômeno pode ser atribuído às complexidades intrínsecas aos anos recentes, tais como o isolamento social, a

redução na busca por atendimentos não emergenciais e o receio generalizado de infecção, dentre outros fatores.

A marcante alteração nos indicadores suscita uma reflexão acerca da fragilidade do sistema de notificação, o qual se revela suscetível a uma série de interferências de ordem pessoal e social, percebida na Figura 8. A presente conjuntura impõe-nos a considerar a possibilidade de que os números disponíveis não retratem de maneira fidedigna a realidade epidemiológica do Brasil, levando-nos a questionar a confiabilidade e abrangência do sistema de coleta de dados em face de contingências tão significativas como as derivadas da pandemia.

Figura 8 – gráfico referente aos casos de violência interpessoal/autoprovocada no Brasil



Fonte: elaborado pelo próprio autor, a partir dos dados disponíveis no DATASUS (2022).

As pesquisadoras Nathalia Fattah e Milenne Souza de Lima (2020), vinculadas à Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre, UFSPA, ao analisarem os dados obtidos a partir da base de dados do SINAN, indicam que “foram notificados 43.390 casos de LA [lesão autoprovocada] de residentes do RS [Rio Grande do Sul] entre 2010 e 2019” (Fattah; Lima, p.3). Nota-se, neste levantamento, a predominância do gênero feminino¹²², “em 2019, as mulheres tiveram 2,5 vezes mais notificações do que homens” (Fattah; Lima, 2020).

A população feminina compreendeu 67,9% do total de notificações. Verificou-se maior proporção de notificações na faixa etária de 20 a 29 anos para ambos os sexos. A raça/cor branca foi atribuída em 80,5% das notificações. (...) dentre as notificações com dados válidos de escolaridade, indivíduos com até oito anos incompletos de educação formal representaram 42,5% dos casos (Fattah; Lima, 2020, p.4).

Segundo Le Breton (2010):

¹²² A informação é corroborada por outros autores (Le Breton, 2010; Cavalcante, 2015; Gomes, 2020).

As lesões corporais serem significativamente mais numerosas nas garotas do que nos garotos confirma o fato de que, para as primeiras, o sofrimento se interioriza, ao passo que para os segundos ele toma mais a forma de uma agressão contra o mundo exterior. A mulher toma para si a aflição, enquanto o homem se projeta com força contra o mundo (p. 35).

O elevado índice de mulheres que se cortam, para Le Breton (2010) indica uma forma de lidar com os atravessamentos da própria existência. A construção cultural do feminino, e do masculino, geram as fissuras que corroboram na resolução das formas com que enfrentamos as diversas nuances da vida. As respostas dadas as múltiplas situações que enfrentamos recebem atravessamentos diversos, podendo representar uma manifestação simbólica e visceral das complexidades que permeiam a vivência feminina

A construção cultural dos arquétipos feminino e masculino emerge como um fator preponderante na geração de fissuras no humano, as quais influenciam de maneira substantiva as modalidades de resolução adotadas diante das diversas nuances da experiência humana. A imposição de normas e expectativas de gênero pela sociedade incide sobre as manifestações comportamentais, impactando, assim, uma resposta individual à interseção de desafios existenciais.

O termo "atravessamentos" aqui empregado denota a complexidade e a multiplicidade de influências que permeiam as respostas articuladas a múltiplas situações enfrentadas ao longo da trajetória vital. Tais atravessamentos revelam-se como construções interdisciplinares, nos quais se entrelaçam elementos culturais, sociais, psicológicos e biológicos, delineando, desse modo, uma intrincada tapeçaria que caracteriza as estratégias de enfrentamento impostas.

Esses comportamentos, mesmo à margem, reproduzem padrões educativos que impõem ao homem uma demonstração de si, acompanhando os valores tradicionalmente associados à virilidade: agressividade, violência, alcoolismo, excesso de velocidade são por vezes explicitamente valorizados como condutas "viris". O homem deve demonstrar que está à altura, que sabe enfrentar os desafios, proteger a sua honra, fazer-se respeitar, que ele suporta sua dor ou consegue burlar a lei, se tem uma chance de não ser pego. A mulher internaliza sua consternação, traduzida mais facilmente em fragilidade, indo ao encontro dos critérios de sedução que são impostos a ela. Mas direcionando seu sofrimento (aquele que existe em sua vida) contra a sua própria pele, a mulher rejeita também o modelo de sedução que a sufoca e que faz de sua aparência o principal critério de avaliação sobre quem ela é, enquanto homem é julgado sobretudo pelos seus feitos. Ela diz exatamente que está sempre à flor da pele. E que às vezes não aguenta mais, riscando-a com gestos raivosos, buscando se livrar de uma identidade feminina que cola em sua pele mas que ela não mais suporta (Le Breton, 2010, p. 36).

Outro dado relevante, destacado por Fattah e Lima (2020), enfoca os alarmantes índices de prática autolesiva entre crianças e adolescentes. Estudos adicionais acrescentam uma perspectiva abrangente a essa problemática, indicando que 46,5% dos casos de automutilação são registrados entre crianças e adolescentes¹²³; 38,9% entre estudantes universitários com mais de 20 anos e 23% em adultos (Cipriano, 2017). Essas estatísticas enfatizam a urgência de abordar e compreender as dinâmicas complexas subjacentes a esse aspecto em diferentes faixas etárias, fornecendo oportunidades para estratégias preventivas e orientações específicas.

Na adolescência, o corpo assume um papel complexo na interação com o mundo, constituindo simultaneamente o mundo interno e externo do indivíduo. Este se depara com seu corpo como uma entidade que é, ao mesmo tempo, uma extensão de si mesmo e algo separado, que passa por mudanças físicas e sociais, processos de compreensão e desconstrução dos afetos e da sexualidade, a percepção de ser propriedade dos pais, entre outros tantos aspectos que marcam essa fase da vida humana. O corpo, portanto, representa um intermediário entre o eu já inserido e estabelecido no mundo e um mundo que já é, em si mesmo, uma entidade distinta, um *a posteriori*. Essa dualidade é evidenciada pela exclusão do corpo para fora de si, manifestando-se através de mecanismos de defesa que o transformam em um objeto transitório paradoxal, um invólucro lançado contra o mundo na tentativa de forjar uma passagem para existir apesar das adversidades (Le Breton, 2007, 2010).

Nos momentos em que um acontecimento abala a existência ou um sofrimento difícil obstaculiza o pensamento, o corpo, especialmente a pele, surge como um refúgio para ancorar-se à realidade e evitar o afundamento. O corpo é, assim, utilizado como meio de expressar a angústia e buscar controle sobre um universo interior fugidio. Aquele que está imerso em emoções intensas, como se estivesse em carne viva no plano dos sentimentos, recorre à autolesão como uma forma de homeopatia, buscando recuperar o controle, mesmo que isso signifique infligir dor a si mesmo.

A exteriorização na pele humana de alguns elementos que representam as vicissitudes da existência, pode representar uma tentativa do jovem de tornar visível os movimentos internos que as palavras muitas vezes não conseguem capturar, afinal, como eternizou Maria Bethânia, “*mas as palavras calam, o que eu não me esqueci*”¹²⁴. O corpo, nesse contexto, é como uma forma de comunicação paradoxal, pois, embora não seja um reflexo de um pensamento consciente e totalmente modificado, tampouco constitui uma atividade instantânea de

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Cito aqui um pequeno trecho da música Fera Ferida, composta por Erasmo e Roberto Carlos, e eternizada pela interpretação de Maria Bethânia, de quem sou um fã incondicional!

pensamento, é como uma tela em branco. Essas manifestações corporais representam esforços para controlar um universo interior em constante evolução e estabelecer uma relação mais clara entre o eu e o outro dentro de si mesmo (Le Breton, 2007, 2010).

Mesmo com o reconhecido aumento da manifestação da autolesão e a implementação de políticas públicas¹²⁵, o que denota, por parte do Poder Público, uma preocupação em relação ao tema, a prática da ALNS permanece sendo um tema sobre o qual se discute a portas fechadas ou sussurrando. Faltam informações concretas que colaborem na tomada de consciência e na efetivação das políticas públicas estabelecidas. As ações tomadas após os primeiros anos de implementação da nova legislação apontam para a sua ineficiência e para um silêncio simbólico. Embora sejam de acesso universal os dados disponíveis não são elucidativos. Não há indicações de ações que propiciem o combate ao suicídio e prevenção da ALNS. O que, de fato, o Governo Federal tem feito com os dados coletados?

Apesar do notório aumento na incidência dos casos de autolesão e das iniciativas governamentais para abordar essa preocupante questão por meio da implementação de políticas públicas, a prática da ALNS continua a ser um tema frequentemente discutido nos bastidores, a portas fechadas, aos sussurros. Mesmo com o evidente interesse e da atenção dedicada pelo Poder Público a esse fenômeno, a falta de informações concretas representa um obstáculo significativo na promoção da conscientização e efetivação das políticas públicas estabelecidas.

As ações adotadas nos primeiros anos após a implementação dessas políticas sugerem, lamentavelmente, uma ineficiência subjacente e um silêncio simbólico em torno do tema. Apesar da universalidade no acesso aos dados, estes carecem de uma interpretação, que possibilite que medidas efetivas sejam adotadas para combater o suicídio e prevenir a ALNS. Surge, portanto, a indagação sobre as estratégias concretas do Governo Federal diante das informações coletadas.

Este cenário ressalta a necessidade premente de uma avaliação crítica das ações governamentais, questionando não apenas a eficácia das políticas adotadas, mas também a transparência na divulgação de dados e a implementação de estratégias de combate efetivas. O entendimento claro das ações empreendidas pelo Governo Federal com base nos dados

¹²⁵ Além da Lei, sobre a qual tratamos no texto, é necessário fazer referência ao decreto 13.968, de 26 de novembro de 2019, que altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para modificar o crime de incitação ao suicídio e incluir as condutas de induzir ou instigar a automutilação, bem como a de prestar auxílio a quem a pratique. A íntegra da lei está disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/lei/L13968.htm

coletados é vital para direcionar futuros esforços de forma mais eficaz e, assim, promover uma abordagem abrangente e eficiente na prevenção da ALNS e do suicídio.

O levantamento de dados para fins estatísticos na sociedade contemporânea ganha *status* de verdade. Na perspectiva foucaultiana a estatística é significada como um dispositivo biopolítico de controle da população, que emerge no Estado moderno para substituir o modelo de governar baseado na família (FOUCAULT, 2008). A estatística, como estratégia de controle, promove o deslocamento da família para a regularização dos fenômenos sociais.

Ao adotar a estatística como ferramenta de análise e acompanhamento, busca-se não apenas compreender, mas também regularizar e otimizar os diversos aspectos que permeiam a dinâmica social. A estatística, nesse contexto, emerge como um instrumento que vai além da simples coleta de dados, alçando-se a um papel proativo na condução de ações que visam a estabilidade e a eficiência nos diversos contextos sociais. Por meio do monitoramento estatístico, é possível identificar padrões, antecipar tendências e, assim, direcionar intervenções específicas que propiciem o controle sobre os corpos.

A capacidade de julgamento do sujeito sobre fatos objetivados pelos métodos estatísticos, o saber estatístico, opera como uma tecnologia de governo. As pesquisas desenvolvidas pelos professores Clarice Traversini, Samuel Bello e Renata Sperrhake, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, apontam para a estatística como instrumento de uma racionalidade governamental (Traversini; Bello, 2009; Sperrhake, 2011; Sperrhake; Traversini, 2012) que atua como tecnologia para números, índices e taxas utilizados para conduzir modos de ser e agir e, justamente por isso, a ausência de ações diante dos dados da autolesão são tão eloquentes quanto os números em si.

Se os ditos importam, os não ditos também: a ausência de dados amplamente divulgados, a carência de um cronograma efetivo para a implementação da Política Nacional de Prevenção da Automutilação e do Suicídio, a omissão do Poder Público na disseminação e operacionalização da nova legislação, a falha em promover um amplo debate na luta contra os preconceitos, a escassez de políticas públicas que promovam a atualização dos profissionais de saúde, educação e assistência social, além da falta de provisão adequada para a saúde mental da população — esses elementos compõem, em minha pesquisa, o que denomino de "silêncio quantitativo".

Esta expressão encapsula a contundente ausência de dados e a notável falta de ações tangíveis e efetivas por parte das autoridades competentes. O silêncio quantitativo refere-se não apenas à lacuna numérica, mas também à ausência de medidas substantivas que abordem de

maneira abrangente e eficaz os desafios associados à prevenção da automutilação e do suicídio. O descaso em divulgar informações, a morosidade na implementação de políticas, a negligência na promoção de debates críticos e a escassez de investimentos em capacitação profissional e assistência mental constituem uma narrativa silenciosa que merece ser atentamente analisada e questionada em prol de uma abordagem mais efetiva.

No próximo capítulo, busco ampliar a compreensão do papel das redes na sociabilidade, considerando o atual cenário mundial. Além disso, pretendo tencionar o papel das redes não apenas na socialização, mas também na divulgação de informações, explorando os modos como certas condições de enunciado são apresentadas em torno de temas delicados, como a ALNS e o suicídio.

4 CAMINHOS INVESTIGATIVOS¹²⁶: DAS LÂMINAS AO POST

Neste capítulo, desenvolvo a noção de cultura e sociabilidade digital, transcendendo a mera análise das ferramentas tecnológicas e plataformas digitais. Exploro a comunicação em uma rede complexa, onde todos influenciam todos. Introduzo teóricos e conceitos-ferramentas que permitem uma leitura hermenêutica das redes sociais, com especial atenção para o funcionamento do *Twitter* e dos algoritmos. Apresento os resultados da pesquisa, destacando as enunciações, ditos e não ditos sobre a ALNS que circulam e atuam como pedagogias culturais.

A compreensão da cultura e sociabilidade digital vai além da análise superficial das plataformas, explorando como as interações online refletem e moldam as dinâmicas culturais contemporâneas, que emergem na interseção entre as atividades online e as estruturas culturais mais amplas.

A abordagem hermenêutica adotada visa aprofundar a compreensão das complexidades inerentes à comunicação digital, observando que as interações online são permeadas por significados subjacentes e dinâmicas culturais que merecem ser desvendadas. Ao analisar o *Twitter* e os algoritmos, busco lançar luz sobre as dinâmicas de disseminação de informações e a construção de discursos na rede social. Os resultados da pesquisa indicam para formas de enunciação sobre a ALNS, destacando como essas enunciações funcionam como pedagogias culturais, influenciando a percepção e a compreensão do tema.

Além disso, minha análise se estende à divulgação de informações, questionando como as redes sociais lidam com a disseminação de conteúdos relacionados à ALNS e suicídio. Considerando a sensibilidade desses temas, buscamos compreender como as plataformas digitais enfrentam o desafio de equilibrar a promoção da conscientização com a necessidade de evitar riscos potenciais à saúde mental dos usuários

Dessa forma, este capítulo contribui para uma compreensão mais aprofundada da interseção entre cultura, tecnologia, comunicação digital e autolesão, oferecendo uma análise crítica das dinâmicas presentes no *Twitter* e seus reflexos na construção de significados em torno da ALNS.

¹²⁶ Ao adotar o emprego da expressão “Caminhos Investigativos” faço referência e, ao mesmo tempo, uma singela homenagem a Professora Dra. Marisa Vorraber Costa, professora aposentada da UFRGS e grande referência no campo dos Estudos Culturais em Educação.

4.1 REDES SOCIAIS COMO BASTIDORES DAS PRÁTICAS DA AUTOLESÃO

Na nossa sociedade, que desde o apogeu da biopolítica, se caracteriza por mecanismos de normalização, técnicas disciplinares e dispositivos de segurança relega-se o evento da morte ao âmbito privado, escondendo-o e estigmatizando-o, fazendo nascer o controle sobre os discursos e as condições de enunciação sobre a morte e sobre tudo aquilo que representa algum tipo de risco à vida e a produtividade da vida, como é considerada a prática da autolesão.

As práticas autolesivas tem sido frequentemente associadas ao suicídio, como se fossem um sintoma preliminar do atentado contra a própria vida e, embora esta vinculação seja fruto de um reducionismo simplista¹²⁷, considero necessário realizar uma análise sobre a constituição do status do suicídio em nossa sociedade, de modo que, ao investiga-lo, como causa uma raiz associada, possamos compreender o local marginal em que a autolesão foi alocada em nossa sociedade. Cabe, portanto, ressaltar que, embora o suicídio não constitua o foco principal desta pesquisa, a estreita relação social e o vínculo intrínseco com esse tema exigem a apresentação de algumas considerações a respeito. Ao discorrer sobre a evolução da concepção sobre o suicídio, é possível estabelecer uma conexão mais aprofundada com a compreensão sociocultural da própria autolesão.

A concepção contemporânea do suicídio no Ocidente se forjou ao longo de séculos, sob a influência de uma série de elementos que culminaram na elaboração do seu tripé paradigmático, fundamentado nos preceitos de crime, pecado e loucura (Lima, 2017). De acordo com Nilson Berenchten Netto (2013), essa tríade pode ser explicada com base nos estudos de Santo Agostinho de Hipona¹²⁸, que associou a morte voluntária a conotações pecaminosas, influenciando conceitualmente a moral cristã. Na Idade Média, além da concepção religiosa, o suicídio passou a ser compreendido como um crime que prejudicava os interesses da Coroa, fazendo com que aqueles que atentavam contra a própria vida tivessem seus bens confiscados, impondo um fardo adicional às suas famílias.

As contribuições de Georges Minois (1995) para a formulação do histórico sobre a compreensão do suicídio indicam que, após Agostinho, no século V, a moral cristã tornou-se

¹²⁷ Minha crítica refere-se a um reducionismo generalista e não necessariamente aos casos em que há alguma patologia presente, como em pessoas com transtorno de personalidade borderline por exemplo.

¹²⁸ Trata-se de Aurélio Agostinho de Hipona, conhecido universalmente como Santo Agostinho, foi um dos mais importantes teólogos e filósofos nos primeiros séculos do cristianismo, cujas obras foram muito influentes no desenvolvimento do cristianismo e filosofia ocidental. Viveu de 354 d.C a 430 d.C e foi bispo de Hipona, uma cidade na província romana da África. Após sua morte foi canonizado pela Igreja Católica e, justamente por isso, carrega o título de Santo.

cada vez mais rígida em relação à morte voluntária, considerando-a como um crime contra o sexto mandamento ¹²⁹. Essa perspectiva resultou em legislações canônicas e civis que prevaleceram na Europa até a modernidade. Cada país europeu, à sua maneira, tornou o suicídio um crime, sujeitando-o a punições que variavam desde a exposição do cadáver até a proibição do enterro em cemitérios cristãos (Minois, 1995).

Figura 9 – Tumulo de um suicida



Autor: Felipe Kuhn Braum (2017)¹³⁰

No contexto da cultura cristã ocidental, o cemitério é concebido como um lugar sagrado, por vezes chamado de solo santo, que funciona como uma espécie de dormitório, no qual o corpo dos batizados aguarda a segunda vinda do Cristo.

Antes de Cristo usava-se a palavra ‘necrópole’ (literalmente: cidade dos mortos) para designar o lugar onde se enterravam ou guardavam os falecidos. Os primeiros cristãos cunharam um vocábulo novo: koimetérion, em grego, derivado do verbo koimáo – dormir, significa dormitório” (Kloppenburg, 1989, p. 9).

Os suicidas, ao longo de muitos séculos, foram considerados opositores conscientes da benevolência divina e, conseqüentemente, foram excluídos da possibilidade de serem protegidos em solo sagrado (Minois, 1996), sendo sepultados as margens dos portões ou nas

¹²⁹ Refere-se aos 10 mandamentos que nas religiões abraâmicas também são conhecidos como Decálogo, trata-se de são um conjunto de princípios relacionados à ética, conduta e à adoração a Deus. Neste caso em específico trato dos mandamentos a partir do catolicismo.

¹³⁰ Disponível em: https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/2017/10/colunas/comeco_de_conversa/590745-apalavra-evitada-i.html

proximidades do cemitério¹³¹. Na atual cultura contemporânea, influenciada pelo biopoder, o cemitério recebe uma nova significação, sendo percebido como um espaço gélido e sombrio, evocativo daquilo que a sociedade tende a suprimir: a natureza finita e mortal da existência humana, que persiste apesar das tentativas de mascarar a fragilidade por meio da busca incessante por juventude e saúde.

Foi com a paulatina separação entre a Coroa e a Igreja, que o campo clínico começou a influenciar a percepção do suicídio. A medicina ocupou um lugar privilegiado na sociedade, deslocando o foco de discussão do "pecado" para a ideia de patologia e loucura. Como Netto (2013) destaca, historicamente, os médicos gradualmente reivindicaram poder sobre a vida e a morte. O suicídio, para muitos deles, representava um desafio a esse suposto poder e aqueles que tentavam ou conseguiam tirar suas próprias vidas eram frequentemente rotulados como "loucos".

Ainda no século XVII, as primeiras tentativas de abordar o suicídio como uma questão de saúde surgiram, especialmente com a reintrodução de um tema central da medicina antiga: a melancolia. O suicídio foi estudado sob a perspectiva da fisiologia, relacionado ao temperamento e à "secreção da consciência" (Femel, *apud* Minois, 2018, p. 120). Além disso, obras como "*Anatomia da Melancolia*", de Robert Burton (1577-1640), publicada em 1621, abordaram o suicídio como resultado "de comportamentos e estilos de vida excessivos" (Burton, p. 405, 2011). recomendando abordagens psicológicas, mudanças nos hábitos e uma vida social equilibrada

Mais tarde, o século XIX, conforme elaborado anteriormente, destacou-se como um período histórico em que a vida assumiu uma supremacia inquestionável. Nesse contexto, a morte foi desvalorizada, com o suicídio emergindo como um desafio à ordem social estabelecida, recebendo o estatuto de antinatural, irracional e antiético (Kovács, 2007), que marcou a transição de um discurso monológico de viés teológico para um discurso monológico de cunho clínico.

Ao examinar as obras dos psiquiatras do século XIX, torna-se evidente a existência de um discurso contrastante em relação ao exposto por Robert Burton. Nesse contexto, o suicídio passou a ser categorizado apenas como sintoma de uma ou de múltiplas doenças. Enquanto Burton e os cientistas do século XVII se aproximavam mais das perspectivas contemporâneas da psicologia, que buscam abordagens terapêuticas e melhoria da qualidade de vida para superar

¹³¹ É importante destacar que, os túmulos além-muros também foram destinados a professos de religiões não cristãs, ciganos, estrangeiros de naturalidade desconhecida, crianças que morreram sem o batismo, entre outros grupos minorizados.

o desejo de morrer, a psiquiatria do século XIX optou por internações em hospitais recém-criados destinados a pacientes com transtornos mentais.

O reducionismo psiquiátrico foi fortemente questionado pelo sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917), cujo livro, *Le suicide* (Durkheim, 2004), publicado no final do século XIX (1897), desafiou a noção de que matar-se era exclusivamente um sintoma de doenças mentais. Durkheim examinou várias perspectivas psiquiátricas, destacando que autores como Jean-Étienne Dominique Esquirol (1772-1840)¹³², Jean-Pierre Falret (1794-1870)¹³³ e Jacques-Joseph Moreau, dito Moreau de Tours (1804-1884)¹³⁹ argumentaram que o suicídio estava intrinsecamente ligado à alienação mental. Tours, por sua vez, questionou se o suicídio deveria ser sempre considerado uma forma de alienação mental. Durkheim argumentou que essa teoria poderia ser defendida de duas maneiras distintas: como o suicídio sendo uma entidade mórbida *sui generis*, uma forma de loucura especial, ou como uma espécie de loucura que não afeta indivíduos "mentalmente sãos" (Durkheim, p. 33).

No livro "*Du suicide considéré comme maladie*", O suicídio considerado como doença, publicado em 1845, Claude Etienne Bourdin (1815-1886) apresenta uma enfática defesa por parte da ideia de que o suicídio deve ser conceituado como uma condição de doença mental. Ele argumenta de forma incisiva que apenas "observações incompletas" poderiam levar a considerar o suicídio como um fenômeno não patológico (Bourdin, 1845). Como consequência dessa perspectiva, Bourdin também sustenta que o suicida é inimputável, ou seja, desprovido de liberdade.

O que acabei de dizer será suficiente, creio, para estabelecer que os estatísticos de nossos dias agiram como os antigos e modernos legisladores e como filósofos de todos os tempos, ou seja, eles anexaram uma ideia de crime ou pelo menos imputabilidade à ação suicida. Independentemente da insultante assimilação de um suicídio a um criminoso, a comparação é falsa e imprecisa, porque só se pode imputar a um homem os atos cometidos por ele no exercício de sua liberdade" (Bourdin, 1845, p. 20).

Bourdin categoriza o suicídio como uma forma de monomania, ou seja, uma doença mental específica, embora não apresente argumentação clínica substancial para fundamentar

¹³² Jean-Étienne Dominique Esquirol foi um psiquiatra francês. Entre vários outros notáveis trabalhos cunhou o termo "alucinação". Foi discípulo de Philippe Pinel (1745-1826), sucedendo seu mestre em 1811 como chefe do Hospital da Salpêtrière em Paris.

¹³³ Jean-Pierre Falret foi um ilustre psiquiatra francês, considerado um dos fundadores da psiquiatria clínica. Em 1851, ele publicou um artigo descrevendo uma condição que ele chamou de la folie circulaire, na qual um paciente experimentaria ciclos de excitação maníaca e ciclos de depressão.¹³⁹ Apelidado de "Moreau de Tours", foi um psiquiatra francês e foi o primeiro médico a fazer um trabalho sistemático sobre os efeitos das drogas no sistema nervoso central e a catalogar, analisar e registrar suas observações.

essa visão. Sua perspectiva pode ser mais uma intuição ou opinião pessoal que, no entanto, influenciou significativamente os círculos acadêmicos e intelectuais na França, como testemunhamos nas obras de Durkheim (2004).

Durkheim, contrapondo-se a ideia de Bourdin, questiona se "haverá uma loucura suicídio" e explora a possibilidade de que, se fosse possível provar que o suicídio é uma forma de loucura com características próprias e evolução distinta, a questão estaria resolvida, considerando que "todo suicida é um louco" e levantando a indagação: "Haverá uma loucura suicídio?" Em suas análises, ele explana o conceito de monomania, que na terminologia tradicional da patologia mental se refere a delírios restritos chamados monomanias, caracterizando o monomaniaco como um indivíduo que mantém sua consciência saudável, mas apresenta uma falha em um ponto específico. Para Durkheim, não há evidência que respalde a ideia de que o suicídio seja uma forma de monomania (Durkheim, 2004).

A perspectiva patológica é contestada, primeiramente, porque toda doença mental apresenta vários sintomas, e não apenas um, como seria o caso em uma monomania do suicídio, onde a doença se manifestaria por meio do ato suicida do paciente. Em segundo lugar, a própria teoria de Bourdin associa a suposta doença do suicídio a delírios, embora não existam evidências de delírios na maioria dos suicidas. Assim, alguns psiquiatras discordaram da argumentação de Bourdin, mas apoiaram a ideia de que o suicídio é um sintoma de uma doença mental. Segundo Durkheim, nos supostos monomaniacos, há uma condição geral de toda a vida mental que serve como base da doença, com os delírios sendo apenas uma expressão superficial e temporária dessa condição (Durkheim, 2004). Ele rejeita a noção de que partes intactas da consciência não podem ser afetadas por ideias mórbidas, uma vez que todas estão interligadas. Ele conclui que, se as taras mentais não podem ser localizadas em uma única parte da consciência, não pode haver monomanias propriamente ditas, e, portanto, "se não há monomanias, não pode haver uma monomania suicídio e, por conseguinte, o suicídio não é uma loucura distinta" (Durkheim, 2004, p 38).

Os psiquiatras do século XIX, como Esquirol, Falret e Moreau de Tours, embora discordassem da perspectiva de Bourdin, compartilhavam a visão de que o suicídio estava intrinsecamente relacionado com os estados mentais. Enquanto eles rejeitavam a ideia de que o suicídio era exclusivamente sintomático de uma única doença mental, concordavam que o suicídio poderia ser considerado como um sintoma potencial de diversas condições psicológicas.

É de suma importância destacar como os discursos da alienação mental e da monomania continuam a influenciar as abordagens médicas contemporâneas em relação ao suicídio. Frequentemente, observamos afirmações de que entre 90% a 100% das pessoas que cometem suicídio apresentam algum tipo de transtorno mental (REIS, 2017). Isso suscita preocupações em relação a uma abordagem excessivamente reducionista dos saberes clínicos, que negligencia uma análise mais abrangente do fenômeno, desconsiderando a complexa interação de fatores sociais e da própria saúde mental.

Ao examinarmos as publicações atuais, podemos identificar vestígios da visão monolítica do século XIX. É necessário reconhecer a relevância das intervenções dos saberes clínicos em determinadas circunstâncias, no entanto, é crucial destacar as implicações sociais que podem surgir ao categorizar o sofrimento psíquico, o suicídio ou autolesão apenas como sintoma de uma doença mental. É fundamental compreender que estes fenômenos não devem ser automaticamente associados a um transtorno mental, uma vez que podem ser uma resposta humana a diversas condições, inerentes a todos os seres humanos. Fatores como dívidas financeiras, experiências de violência sexual, extrema pobreza, várias formas de exploração, e até mesmo o isolamento social frequente na terceira idade - faixa etária que registra as maiores taxas de suicídio (Brasil, 2016) - podem contribuir para o risco de suicídio, independentemente da presença ou ausência de transtornos mentais.

De forma equivocada, associa-se o sujeito que promove marcas em seu próprio corpo a aquele que deseja por fim em sua própria existência. O suicídio e prática autolesiva estão em dissonância com as formas de viver cujo imperativo é a saúde, a realização plena e a produtividade, de modo que o discurso sobre eles fica isolado em um espaço de silenciamento, daquilo que não deve ser cogitado, daquilo que não deve ser mencionado e daquilo que não deve ser vivido.

Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo? Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar – ou talvez o teatro muito provisório – do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (Foucault, 2011, p.8-9).

A compreensão integral da marginalização dos enunciados sobre a ALNS e o suicídio requer uma análise profunda dos mecanismos de poder que perpetuam sua interdição e silenciamento. Este fenômeno é intrinsecamente ligado à preservação do modelo biopolítico

dominante, que, por sua vez, determina as formas de existência e morte na sociedade contemporânea.

O suicídio mantém uma conexão cultural intrínseca com as manifestações da autolesão, de modo que as diretrizes para a abordagem publicitária de casos de suicídio se estendem frequentemente à prática da autolesão. Os enunciados acerca da ALNS e do suicídio têm sido subjugados e reprimidos devido à sua incompatibilidade com o modelo hegemônico de controle social e normatização das práticas de vida.

A sociedade contemporânea, em sua busca incessante pela manutenção da vida, estabelece normas e dispositivos de poder que visam disciplinar e governar a existência dos indivíduos, portanto, qualquer discurso que questione ou desafie essas normas é frequentemente relegado ao ostracismo, transformando-se em objeto de tabu. Nesse contexto, a discussão desses temas desafia a prerrogativa estatal e institucional de gerenciar a vida e a morte, subvertendo a lógica do poder que visa manter a vida a todo custo, mesmo que isso signifique a negação do direito à morte digna.

O fenômeno do suicídio e das práticas autolesivas não se tornam objeto de discussão pública devido à preocupação subjacente de que sua exposição possa precipitar o que é conhecido como o "Efeito Werther". Em 1974, ao investigar o impacto da divulgação massiva de informações sobre suicídio, David Philips sustentou a tese de que os indivíduos são suscetíveis a um tipo de contágio emocional quando expostos a tais informações em grande escala, o que, por sua vez, pode resultar num aumento nas taxas de suicídio (PHILIPS, 1974).

O fenômeno foi assim nomeado em referência à obra literária publicada três séculos antes, em 1774, pelo renomado autor alemão Wolfgang von Goethe, intitulada "*Os Sofrimentos do Jovem Werther*" (Goethe, 2010). O livro representa um marco inaugural no movimento literário conhecido como romantismo¹³⁴. Este romance, escrito em primeira pessoa com um tom fortemente autobiográfico, narra a história do protagonista Werther, um jovem de disposição sensível que se vê irremediavelmente apaixonado por Charlotte, uma mulher que, infelizmente, está prometida em casamento a outro homem. Werther, enfrentando a dolorosa realidade de não poder concretizar seu amor, luta intensamente com o impacto de sua frustração emocional e, finalmente, decide pôr fim à própria vida.

¹³⁴ O romantismo é um movimento artístico e intelectual que se originou na Europa no final do século XVIII. Na maior parte da Europa, atingiu o seu auge entre aproximadamente 1800 e 1850. É um movimento artístico e cultural caracterizado pelo sentimentalismo, subjetivismo e fuga da realidade

No contexto do romance, Goethe não aborda o suicídio como uma escolha deliberada, mas sim como uma "doença fatal", utilizando a expressão que sugere que o suicida não é o executor de um ato criminoso, mas sim uma vítima de uma espécie de desordem mental que o conduz à sua trágica decisão. Essa caracterização do suicídio como uma "doença fatal" evoca a concepção de que a pessoa que se suicida não está no pleno domínio de sua capacidade de escolha racional, mas sim está sujeita a uma espécie de "febre" psicológica que a leva a um estado de desespero extremo.

O enfoque no suicídio como uma forma de enfermidade, em vez de um ato de livre arbítrio¹³⁵, estabelece uma conexão com a ideia de contágio emocional, uma vez que sugere que outros indivíduos podem ser afetados por essa "febre" emocional, levando a uma potencial emulação do comportamento suicida. Essa compreensão do suicídio como uma condição psicológica complexa e não meramente como uma escolha deliberada é fundamental para a análise crítica do tema e sua relação com a ideia de contágio emocional.

Contágio emocional, ou efeito Werther, é como foi compreendido a sequência de suicídios que surgiram na Europa, no século XVIII, após o livro conquistar rápida notoriedade. Além disso, o fato de muitas pessoas terem se suicidado com colete amarelo, casaco azul e botas de montaria naquela época, demonstram mais que "sua identificação mental com o herói suicida. [Estas vestes] sugeriram que elas haviam se tornado Werther em um sentido essencial e os seus corpos haviam se transformado no dele" (Faubert, 2016, p. 410).

Até os dias atuais, o chamado efeito Werther é utilizado como balizador da divulgação sobre as informações relativas a casos de suicídio e, embora a autolesão não seja um indicativo de ideação suicida, sua manifestação está socialmente vinculada ao interesse pelo fim voluntário da vida e, como tal, sofre com os seus efeitos. A premissa central do "Efeito Werther" reside na ideia de que a disseminação pública e inadequada de informações sobre suicídio pode influenciar os indivíduos, levando-os a emular os comportamentos suicidas e autolesivos.

As práticas que, *a priori*, colocam a vida em risco, bem como os casos de suicídio, não são noticiadas ou divulgadas, exceto, quando envolvem algum tipo de racismo de Estado. A constante vigilância em relação aos enunciados sobre a autolesão levou a OMS (2000) a disponibilizar um documento intitulado "Prevenção do suicídio: Um manual para os

¹³⁵ De libero arbítrio é o poder que cada indivíduo tem de escolher suas ações, que caminho quer seguir. A expressão é utilizada por diversas religiões, como o cristianismo, o espiritismo, o budismo, no entanto, neste contexto refere-se estritamente a formulação realizada por Agostinho de Hipona na obra *De libero arbitrio voluntatis*.

profissionais da mídia” que se destina a fornecer diretrizes e orientações específicas para a abordagem adequada e sensível em relação aos enunciados que envolvem atos suicidas.

O suicídio não deve ser mostrado como inexplicável ou de uma maneira simplista. Ele nunca é o resultado de um evento ou fator único. Normalmente sua causa é uma interação complexa de vários fatores, como transtornos mentais e doenças físicas, abuso de substâncias, problemas familiares, conflitos interpessoais e situações de vida estressantes. O reconhecimento de que uma variedade de fatores contribui para o suicídio pode ser útil. (OMS, 2000, p. 4).

Conforme orientado pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2000), existem determinadas diretrizes, apresentadas no Quadro 3, que a mídia em geral deve observar ao noticiar dados sobre o suicídio, sobretudo, se o suicida for uma pessoa de destaque na esfera pública, a fim de evitar o desencadeamento do efeito Werther.

Quadro 3 – Como noticiar casos específicos de suicídio

| COMO NOTICIAR CASOS ESPECÍFICOS DE SUICÍDIO |
|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • A cobertura sensacionalista de um suicídio deve ser assiduamente evitada, particularmente quando uma celebridade está envolvida. A cobertura deve ser minimizada até onde seja possível. Qualquer problema de saúde mental que a celebridade pudesse apresentar deve ser trazido à tona. Todos os esforços devem ser feitos para evitar exageros. Deve-se evitar fotografias do falecido, da cena do suicídio e do método utilizado. Manchetes de primeira página nunca são o local ideal para uma chamada de reportagem sobre suicídio. |
| <ul style="list-style-type: none"> • Devem ser evitadas descrições detalhadas do método usado e de como ele foi obtido. As pesquisas mostraram que a cobertura dos suicídios pelos meios de comunicação tem impacto maior nos métodos de suicídio usados do que na frequência de suicídios. Alguns locais – pontes, penhascos, estradas de ferro, edifícios altos etc. – tradicionalmente associam-se com suicídios. Publicidade adicional acerca destes locais pode fazer com que mais pessoas os procurem com esta finalidade. |
| <ul style="list-style-type: none"> • Suicídio não deve ser mostrado como inexplicável ou de uma maneira simplista. Ele nunca é o resultado de um evento ou fator único. Normalmente sua causa é uma interação complexa de vários fatores, como transtornos mentais e doenças físicas, abuso de substâncias, problemas familiares, conflitos interpessoais e situações de vida estressantes. O reconhecimento de que uma variedade de fatores contribui para o suicídio pode ser útil. |
| <ul style="list-style-type: none"> • Suicídio não deve ser mostrado como um método de lidar com problemas pessoais como falência financeira, reprovação em algum exame ou concurso ou abuso sexual. • As reportagens devem levar em consideração o impacto do suicídio nos familiares da vítima, e nos sobreviventes, em termos de estigma e sofrimento familiar. |
| <ul style="list-style-type: none"> • A glorificação de vítimas de suicídio como mártires e objetos de adoração pública pode sugerir às pessoas suscetíveis que a sociedade honra o comportamento suicida. Ao contrário, a ênfase deve ser dada ao luto pela pessoa falecida. |
| <ul style="list-style-type: none"> • A descrição das consequências físicas de tentativas de suicídio não fatais (dano cerebral, paralisia etc.), pode funcionar como um fator de dissuasão. |

Fonte: OMS (2000, p. 7-8).

Aos enunciados e aos discursos sobre a autolesão e o suicídio está reservado um espaço rarefeito, no qual essas temáticas são evitadas por medo de um contágio emocional¹³⁶. Os discursos autorizados têm contextos específicos para sua divulgação, apresentando condições pré-determinadas e articuladas com os saberes clínicos, de forma que os ditos e os não ditos falam sobre o controle da vida e dos corpos, falam sobre biopoder.

A autolesão se insere no rol dos temas polêmicos, que são alvo dos tabus sociais, formando a seleta lista de assuntos proibidos nos jantares de família, nas rodas de conversa entre os amigos e nas campanhas publicitárias dos órgãos de saúde pública. A escassez de debates públicos e a falta de informações sobre a prática da ALNS corroboram para que as enunciações sobre a prática da escrita de si permaneçam marginalizadas em nossa sociedade.

Aqueles que se envolvem em práticas autolesivas frequentemente mantêm seus atos longe do escrutínio público. No entanto, um caso que alcançou notoriedade internacional é a cantora americana Demi Lovato. Apesar de sua carreira pública desde a tenra idade, a jovem escondeu diligentemente de olhos curiosos as marcas em seu corpo. O sigilo persistiu até 2010, quando, após ser submetido a um processo de reabilitação em meio a desafios que incluíam anorexia, bipolaridade, abuso de álcool e um histórico de assédio, Lovato foi fotografada com evidências visíveis de suas autolesões.

Lovato, pela natureza de sua fama e seu público predominantemente infanto-juvenil, foi imediatamente apontada como um exemplo indesejado, que não deveria ser seguido¹³⁷, marcando um ponto de inflexão na sua imagem que foi, até então, cuidadosamente construída. O rompimento com a representação e com alguns papéis ocupados pela cantora, revela o que alerta Goffman (1985, p.58): “devemos estar capacitados para compreender que a impressão de realidade que criada por uma representação é uma coisa delicada, frágil, que pode ser quebrada por minúsculos contratemplos”.

Atualmente, como importante ícone da música pop, Demi Lovato adotou uma postura aberta ao tratar do tema das autolesões, compartilhando suas experiências por meio de suas

¹³⁶ Em abril de 2023, após o ataque a Escola Estadual Tomazia Montoro, zona Oeste de São Paulo/SP, que vitimou a Professora Elizabeth Tenreiro e do assassinato das crianças que frequentavam a creche Cantinho Bom Pastor, da cidade de Blumenau/SC, se acentuou no país o debate sobre contágio emocional, a partir das redes sociais, conforme indicam vários canais de notícias, como o G1.com: <https://g1.globo.com/sp/presidente-prudente-regiao/blog/psicoblog/post/2023/04/10/a-violencia-e-o-efeito-contagio.ghtml>

¹³⁷ Veja Rio: O mau exemplo de Demi Lovato, disponível em:

<https://vejario.abril.com.br/coluna/fabio-barbirato/o-mau-exemplo-de-demi-lovato/>

músicas e discursos. Além disso, a cantora tatuou a frase “*Stay Strong*”¹³⁸ em seus pulsos, simbolizando sua jornada de superação.

Assim como Demi Lovato, antes de ser exposta, aqueles que praticam a ALNS, inseridos no contexto do silenciamento sobre a mortalidade e sobre tudo o que envolve algum risco à vida, tendem a manter em segredo as marcas em seus corpos, inclusive, ocultando as escoriações e cicatrizes resultantes de suas práticas. A ausência de representatividade pública entre os indivíduos que adotam a autolesão não reflete, contudo, a inexistência do desejo subjacente de comunicar essa prática ao mundo. Pelo contrário, a falta de representação é uma manifestação direta da marginalização da autolesão na esfera pública, resultado da estigmatização que a permeia.

Desempenhando um papel multifacetado e complexo, as redes sociais atuam como ciberbastidores em que as práticas autolesivas são apresentadas e discutidas abertamente, transcendendo o simples compartilhamento de imagens e histórias sobre práticas de autolesão. As redes sociais, ao fornecer um espaço virtual para a expressão autêntica de suas vivências, torna-se um ambiente onde a comunidade se forma e onde as enunciações são valorizadas. As inúmeras possibilidades de posicionamento e expressão que ali são possibilitadas tornam-se, inegavelmente, dos elementos mais atraentes e complexos da sociedade contemporânea.

A rede mundial de computadores, a profusão de diferentes plataformas digitais, e a intensa presença nas redes sociais, embora fascinantes, apresentam desafios complexos, que afetam aspectos variados da vida contemporânea, como a relação humana com o próprio corpo e com a sociedade. Sibilia, ao descrever a relação humana com as redes sociais afirma que:

A visibilidade e a conexão constituem os vetores fundamentais para os modos de ser e estar no mundo, atuando em sintonia com os ritmos, prazeres e desejos da atualidade, trançando as formas de se relacionar conosco e com os outros, e com o mundo” (Sibilia, 2016, p.21).

Raquel Recuero (2009) destaca a interação como um elemento fundamental nos estudos relacionados à temática das redes. Em sua análise perspicaz, ela ressalta que a dinâmica interativa desempenha um papel crucial na compreensão das complexidades dos ecossistemas digitais. Ao enfatizar a importância da interação, Recuero sublinha não apenas a conectividade entre indivíduos e sistemas, mas também a influência recíproca que molda as relações dentro desses ambientes.

¹³⁸ Agente firme, tradução nossa.

A pesquisadora argumenta que a interação vai além da mera comunicação online, sendo um fator essencial na construção de significados, na formação de comunidades virtuais e no desenvolvimento de identidades digitais. Sua abordagem enfatiza a necessidade de considerar as interações como uma força motriz, capaz de moldar a evolução e a transformação das redes ao longo do tempo.

A análise estrutural das redes sociais procura focar na interação como primado fundamental do estabelecimento das relações sociais entre os agentes humanos, que originarão as redes sociais, tanto no mundo concreto, quanto no mundo virtual. Isso porque em uma rede social, as pessoas são os nós e as arestas são constituídas pelos laços sociais gerados através da interação social (Recuero, 2004, p; 05).

É importante considerar que as redes sociais representam uma extensão intrínseca da existência humana, atuando como espelhos reflexivos de nossa sociedade interativa e social. Nesse contexto, podemos perceber que esses elementos, de certa forma, apenas transmudam o local de sua manifestação, migrando de um espaço físico para o virtual. Essa transição, por sua vez, dá origem a um aspecto complexo e fascinante: a sociabilização virtual, digital, online.

Ao se aprofundar nessas características, torna-se evidente que as redes sociais não são meramente plataformas digitais, mas sim extensões virtuais de nossas relações cotidianas, aspirações e conexões interpessoais. Elas encapsulam a essência da interação humana em um contexto digital, proporcionando um terreno fértil para a expressão individual, o compartilhamento de experiências e a formação de comunidades globais. As redes sociais são “sistemas que funcionam com o primado fundamental da interação social, ou seja, buscando conectar pessoas e proporcionar sua comunicação e, portanto, podem ser utilizados para forjar laços sociais” (Recuero, 2004, p.10).

Nesse cenário, a sociabilização online transcende fronteiras geográficas e culturais, promovendo uma interconexão global que redefine a maneira como nos relacionamos e comunicamos. As redes sociais tornam-se, assim, um microcosmo dinâmico onde as nuances da sociedade contemporânea se desdobram, revelando as complexidades e diversidades que caracterizam a interação humana no século XXI.

É importante ressaltar que, não considero que essa transição para o digital anule a importância das interações presenciais, mas sim amplia o alcance e as possibilidades de conexão. A sociabilização virtual oferece novas formas de expressão, colaboração e construção de identidade, desafiando e enriquecendo nossa compreensão convencional de comunidade e pertencimento.

Para além do aspecto da sociabilização digital, é necessário reconhecer que no universo das redes os indivíduos são incitados a se expor na visibilidade das telas, numa dinâmica que implica no deslocamento do eu interior para um eu aparente, onde elementos da constituição do sujeito transmutam-se de intradirigidos a alterdirigidos, numa lógica que:

se propõe como um estilo bem cotado ou uma atitude a ser imitada, a fim de se aproximar do atraente campo magnético das celebridades. Reality shows, webcams, YouTube, Orkut, Facebook, fotologs, talk shows, Twitter, UpStream, SecondLife etc. Em todos esses espaços, o que conta é se mostrar, exibir um eu autêntico e real – ou, pelo menos, que assim pareça (Sibilia, 2008, p. 249).

A tela representa uma vitrine para a exibição do eu, que se forja para o olhar do outro e despreza a interioridade. Mais que uma vitrine, as redes sociais funcionam como um filtro por onde apresento ao público o conteúdo que interessa compartilhar, configurando, assim, uma performance cuidadosamente elaborada (Sibilia, 2008). A exposição pública, em que o eu é moldado de acordo com as expectativas e demandas das redes sociais, reflete um aspecto significativo da cultura contemporânea, onde a visibilidade e a autorrepresentação desempenham um papel central. Nesse contexto, as redes sociais oferecem não apenas um espaço de interação e comunicação, mas também um terreno útil para a construção do eu.

Além disso, essa transformação se traduz em uma nova configuração que abre espaço para o desenvolvimento do capitalismo informatizado, no qual os discursos e a autoexposição na internet se tornam mercadoria, adquirindo a forma de uma “profusão de relatos transmidiáticos” (Sibilia, 2016, p. 163). Nesse contexto, predominam as confissões de si na internet, permeadas por relatos apresentados por um narrador que, muitas vezes, é o próprio protagonista dos eventos narrados.

Essas imagens alimentam a crescente modulação das narrativas de si como histórias inspiradas nos códigos audiovisuais e informáticos com os quais estamos cada vez mais familiarizados, enquanto o eu se espelha nos personagens que transbordam das telas e chega a se transformar, inclusive, num deles (Sibilia, 2016, p. 161).

Evgeny Morozov (2018) desenvolve o argumento de que, no contexto atual, todos desempenham, em certa medida, o papel dos produtores. Ele destaca a ascensão da participação ativa na produção e disseminação de conteúdo em plataformas digitais, uma tendência que desafia as antigas estruturas hierárquicas de produção e distribuição de informações. Nesse cenário, os indivíduos não são apenas consumidores passivos, mas também são atrativos para a criação e moldagem do conteúdo que circula na esfera digital.

Em vez do modelo convencional desgastado, com empresas privadas competindo por consumidores, estamos testemunhando o surgimento de um novo modelo, aparentemente mais nivelado e participativo, no qual os consumidores interagem diretamente uns com os outros. Com um celular no bolso, de repente os indivíduos podem realizar coisas que antes era só possível por intermédio de um conjunto de instituições (Morozov, 2018, p. 65).

A influência das redes sociais e plataformas de compartilhamento de conteúdo permite que qualquer pessoa exerça um papel ativo na produção de ideias, opiniões e informações. Isso não apenas democratiza a criação de conteúdo, mas também introduz desafios relacionados à confiabilidade, veracidade e controle de informações em um ambiente onde todos têm capacidade de serem produtores.

Morozov (2018) destaca como essa mudança de paradigma desafia as noções tradicionais de produção e consumo, abrindo espaço para uma reflexão mais ampla sobre as implicações sociais, políticas e culturais dessas influências. O argumento de que, ao considerarmos nossa função como produtores, é essencial considerar também as responsabilidades e consequências associadas a essa participação ativa na criação e disseminação de conteúdo no cenário digital contemporâneo, sobretudo, ao pensar nos sujeitos que relatam suas práticas autolesivas nas redes sociais.

Com todo esse cenário, assistimos o processo de construção da identidade pessoal se deslocando de um enfoque interno e introspectivo para uma busca por validação externa e reconhecimento social, mediada pelo ciberespaço. A internet e suas múltiplas plataformas possibilitam que os indivíduos compartilhem relatos de si mesmos de maneira difundida, muitas vezes atraindo seguidores, curtidas e comentários que validam sua presença online. Neste cenário, segundo Sibilia (2008) os indivíduos:

[...] adaptam os principais eventos de suas vidas às exigências da câmera, seja de vídeo ou de fotografia, mesmo que o aparelho concreto não esteja presente – inclusive poderia adicionar um observador mordaz, porque nunca se sabe se você está sendo filmado. Assim, a espetacularização da intimidade cotidiana tornou-se habitual, com todo um arsenal de técnicas de estabilização das experiências de vida e da própria personalidade para “ficar bem na foto” (Sibilia, 2008, p. 50).

Na contemporaneidade, observamos uma predominância notável de uma espécie de ditadura dos corpos expostos, uma realidade permeada pela incessante exibição de corpos

idealizados e filtrados ¹³⁹ nas redes sociais. Entretanto, nesse contexto aparentemente homogêneo, surge também um terreno propício para manifestações de resistência e contestação. Este espaço não apenas abriga a insurgência contra os padrões impostos, mas também se revela como um palco para a contemplação de imagens que transcendem o idealizado, explorando a estética dos corpos que foram, de alguma forma, violados.

A resistência se manifesta não apenas como uma negação passiva da normatividade estética, mas também como uma afirmação ativa da individualidade e da diversidade. O espaço virtual é um território onde as imagens de corpos, inclusive os autolesionados, ganham espaço e visibilidade. São corpos que desafiam as expectativas convencionais, proclamando uma autonomia poderosa sobre a própria imagem e sobre os próprios corpos.

A cultura digital ¹⁴⁰ impulsiona a comercialização das narrativas pessoais, na qual os indivíduos se tornam protagonistas e mercadores de suas próprias histórias. Essa configuração, centrada na exploração da visibilidade e na exposição de nuances pessoais, suscita questões profundas sobre a relação entre tecnologia, identidade, economia e cultura na contemporaneidade.

As transformações tecnológicas e sociais em que estamos imersos fizeram com que estabelecemos novas nuances para os limites entre o real e o virtual, o público e o privado, o tempo e o espaço. A mudança está relacionada à comunicação e à conectividade global, ao acesso e à produção de conteúdo de forma veloz, interconectada, autônoma e mediada pelo digital, por meio das redes distribuídas (Castells, 1999; Ugarte, 2008).

No clássico "*A Sociedade do Espetáculo*" (1997), o francês Guy Debord (1931-1994) desenha uma crítica perspicaz e incisiva àquilo que nos caracteriza, enquanto sociedade. Suas ideias encontraram eco nos estudos críticos da teoria social, tecendo uma análise profunda dos complexos nexos entre o capitalismo e a cultura do consumo. É preciso salientar que, quase 30 anos depois dessa contundente análise realizada por Guy Debord, esses fatores têm convergido para dar origem ao fenômeno do "espetáculo do eu" nas redes digitais.

¹³⁹ Os filtros nas redes sociais referem-se a ferramentas ou recursos que permitem aos usuários modificar ou aprimorar suas fotos, vídeos ou conteúdo compartilhado online. Esses filtros são aplicados por meio de aplicativos de redes sociais e oferecem uma variedade de efeitos visuais, ajustes de cor, maquiagem virtual, distorções artísticas e outros elementos para personalizar ou aprimorar a imagem. Os filtros são usados para diversos fins, desde a melhoria da estética das fotos até a criação de efeitos divertidos e criativos.

¹⁴⁰ Ao adotar a expressão "Cultura Digital" tenho por referência a produção de Richard Gere, para quem a cultura digital "representa uma decisiva ruptura com aquilo que a precedeu (no caso, a cultura analógica), e a outra é a de que a cultura digital deriva e é determinada pela existência da tecnologia digital" (Gere, 2008, p.17).

A sociedade do espetáculo, concebida por Debord (1997), configura-se como um intrincado mecanismo que tendia a inculcar passividade e alienação nos indivíduos envolvidos nesse espetáculo incessante promovido pelas grandes empresas de comunicação para as massas telespectadoras. A dinâmica de manipulação que permeava essa lógica, a qual projeta os sujeitos diante da sociedade em busca de recursos de exposição e visibilidade, num “momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social” (Debord, 1997, p. 30).

A lógica subjacente a esse processo é sustentada por incentivos derivados das estruturas de poder¹⁴¹ que caracterizam a sociedade contemporânea. Neste contexto, os indivíduos se veem compelidos a participar de um ciclo de constante projeção pública, no qual a busca pela visibilidade torna-se um imperativo. Consequentemente, o espetáculo do eu, possibilitado pelo surgimento de câmeras de bolso, celulares com câmeras, por exemplo, instiga indivíduos a esculpir e polir suas identidades em conformidade com as demandas e expectativas da cultura do consumo, que se baseia em um paradigma de exposição e visibilidade incessantes.

A sociedade do espetáculo exerce uma profunda influência sobre a percepção e a formação da subjetividade dos indivíduos que acabam por incorporar, em seu dia-a-dia, a substituição da realidade pelo espetáculo. A condição pós-moderna conduz à emergência de uma nova subjetividade que se insere no domínio das imagens, do simulacro, do absoluto ilusório e com ânsias, desejos, fantasias e aspirações. Guy Debord (1997) revela que diante dessa realidade-espetáculo, o indivíduo se torna um espectador passivo de um mundo de aparências que se impõe como uma evidência de sua supérflua inserção social.

As redes sociais, como espaço virtual propício para a representação do eu e interação social, desempenham um papel preponderante na amplificação e perpetuação do espetáculo do eu. Ampliando sua influência e alcance, as redes digitais consagram-se como espaços privilegiados para a materialização e divulgação, onde a linguagem é formada pelos traços da produção.

O espetáculo que inverte o real é efetivamente um produto. Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva. A realidade objetiva está presente nos dois lados. Assim estabelecida, cada noção só se fundamenta em sua passagem para o oposto: a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo é real. Essa alienação recíproca é a essência e a base da sociedade existente (Debord, 1997, p. 15).

¹⁴¹ É importante reconhecer nesse interesse os ativos das chamadas “Big tech’s”, que são as maiores e mais influentes empresas de tecnologia do mundo. Essas empresas geralmente têm um impacto significativo na indústria de tecnologia, na economia global e na sociedade. As “Big Techs” são descritas por seu tamanho substancial, valor de mercado elevado, domínio em seus respectivos setores e influência específica sobre as tendências tecnológicas.

A sociedade do espetáculo (Debord, 1997, p. 33), na qual o “consumidor real torna-se consumidor de ilusões”, a ilusão do real se torna produto comercializado por meio do espetáculo, o que a lógica do mercado capitalista, em sua configuração mais atual, entende que “toda mercadoria tem seu *target*, todas encontram seu público-alvo e seu nicho de mercado” (Sibilia, 2016, p. 348).

Lipovetsky (2015) destaca a interconexão entre o espetáculo, o mercado e as redes.

Falou-se muito que a “sociedade do espetáculo” havia sido superada num mundo dominado pelas redes interativas e pelo virtual, pelos referenciais da autenticidade e da transparência. Esse diagnóstico é manifestamente inexato. De fato, nunca a dimensão espetacular teve tanto relevo em tantos domínios da oferta mercantil, cultural e estética (Lipovetsky, 2015, p.159).

Conforme explicado por Anselm Jappe (1999), Debord, seguindo a tradição de Karl Marx, concebe o espetáculo como a derradeira manifestação da alienação do sujeito em relação ao produto de seu trabalho. Nessa fase, não apenas os objetos e o dinheiro se metamorfoseiam na abstração coisificada da mercadoria, mas todo aspecto da interação social se torna fetichizado¹⁴². O espetáculo, simultaneamente ao restaurar a ilusória união dos indivíduos com o mundo, intensifica a divisão em relação ao real, impedindo, assim, que os sujeitos reconheçam a sua própria agência naquilo que os circunda. Em termos mais diretos, Jappe (1999) argumenta:

Tudo que falta à vida se encontra nesse conjunto de representações independentes que é o espetáculo. Podem-se citar, como exemplo, as celebridades, atores ou políticos, que estão encarregados de representar esse conjunto de qualidades humanas e de alegria de viver que está ausente da vida efetiva de todos os outros indivíduos, aprisionados em papéis miseráveis. (...) Os indivíduos só encontram sua unidade no espetáculo, onde as imagens que se afastaram de cada aspecto da vida fundem-se num curso comum. (...) Mas encontram-se reunidos nele apenas como separados, porque o espetáculo açambarca para si toda comunicação (...) e sua justificativa é uma só: a justificação da sociedade existente, isto é, do próprio espetáculo e do modo de produção de que é originário. (Jappe, 1999, p.20).

A sociedade do espetáculo transforma-se numa sociedade da imagem, onde impera a onipresença das mídias como elemento crucial para a manifestação de uma expansão renovada do capitalismo. Neste novo cenário, em que as fronteiras entre o cultural e o econômico se dissolvem mutuamente, onde a produção de mercadorias se converte em um fenômeno cultural,

¹⁴² Embora o conceito de Fetichismo seja explorado por pensadores como Karl Marx e Sigmund Freud, neste contexto reflete apenas a etimologia da própria palavra fetiche, objeto enfeitado ou de desejo.

as redes sociais desempenham um papel de mudança na relação entre a cultura, a subjetividades e os interesses econômicos.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-2017), argumenta que a modernidade se configura a partir de uma série de transformações que, em sua metáfora, constituem-se na liquidez dos tempos modernos, em contraponto à solidez do passado (Bauman, 2001). Karla Saraiva e Alfredo Veiga-Neto argumentam que as mudanças em nossa sociedade se dão de forma “rápida e profundamente num amplo conjunto de práticas sociais – e correlatas percepções e saberes. Tais práticas, tais percepções e tais saberes são da ordem da cultura, da economia, da política, da ética, da estética, da educação etc.” (2009, p. 188).

Bauman (2001) utiliza-se da expressão solidez para se referir ao início da modernidade, indicando, com isso, um arranjo estrutural fixo, relacionado à estabilidade. Desse modo buscava narrar os primeiros anos da história moderna, como um período marcado pela solidez: da previsibilidade, da padronização, da inflexibilidade, numa “época de moldar a realidade como na arquitetura ou na jardinagem; a realidade adequada aos veredictos da razão deveria ser ‘construída’ sob estrito controle de qualidade e conforme rígidas regras de procedimento, e mais que tudo projetada antes da construção” (Bauman, 2001, p. 58).

A solidez do início da modernidade, no entanto, é atravessada por fatores estressores quando, no início do século XX, o mundo foi assolado pelos horrores da Grande Guerra (1914-1918), pela recessão econômica, as epidemias, a fome e, ao mesmo tempo, pelo apogeu do progresso e democratização das tecnologias digitais. Chegaram à globalização, o florescer dos direitos humanos, o aumento da produção industrial, o consumo em massa, entre outros movimentos que possibilitaram algumas rupturas no modo de ser e estar na sociedade, o que ocasionou modificações num cenário marcado pela estipulação de normas (Lipovetsky, 2004; Bauman, 2001).

As muitas e intensas transformações sociais geraram um derretimento da solidez inicial da modernidade, em que [...] tudo o que era — ou parecia ser... — sólido, mas não coloca alguma outra coisa sólida em seu lugar. Assim, assume-se a impermanência, a constante mudança de formas, num processo que parece não ter previsão de término. “A impermanência torna-se a única constante da Modernidade líquida” (Bauman, 2009, p. 188), marcada pelo efêmero, pela imprevisibilidade, pelas mutações, pela transformação.

O mundo que chamo de líquido porque, como todo o líquido, ele jamais se imobiliza nem conserva sua forma por muito tempo. Tudo ou quase tudo em nosso mundo está sempre em mudança: as modas que seguimos e os objetos que despertam nossa atenção (uma atenção, aliás, em constante mudança de foco, que hoje se afasta das coisas e dos acontecimentos que nos atraíam ontem, que amanhã se distanciará das coisas e acontecimento que nos instigam hoje); as coisas que sonhamos e que tememos, aquelas que desejamos e odiamos, as que nos enchem de esperança e as que nos enchem de aflição (Bauman, 2011, p. 7).

O limiar da modernidade líquida gerou alguns deslocamentos da modernidade sólida, que transmuta ênfases e comportamentos da sociedade. Os padrões concederam lugar à certa liberdade, as normativas a vontade, a privacidade à sedução do público, à vigilância ao policiamento dos comportamentos pela publicidade. Houve um barramento do âmbito público e privado, das noções de temporalidade e da demonstração dos afetos, alterações que acabam constituindo outros sistemas de normas e obrigações (Lipovetsky, 2004; Bauman, 2001; Saraiva; Veiga-Neto, 2009).

As últimas décadas foram marcadas por mudanças que reestruturam nossas análises e compreensões sobre o ser humano e sua relação com o mundo, modificando nosso modo de ser e de nos comunicarmos. São novas configurações elaboradas na esteira da conectividade, da desburocratização, da transversalidade, da descentralização e, sobretudo, das infinitas formas de interação. É imprescindível, na pós-modernidade ou na modernidade líquida, pensar o indivíduo e sua relação com a sociedade sem analisar de forma conjunta o atravessamento das diversas ferramentas de comunicação em massa, surgida na perspectiva das mudanças causadas pelas transformações do último século.

No passado, conforme descrito por Bauman (2011), as fronteiras entre o público e o privado eram objetivamente delimitadas, tornando-se, inclusive, conceitos opostos, que possuíam fronteiras distintas e limites rígidos que não permitiam violações e nem que não admitiam transgressões. Não havia possibilidades de um embaralhamento entre esses conceitos, afinal, o público estava voltado ao “conceito e a prática de uma sociedade administrada” (Bauman, 2010, p.103) e o âmbito privado referia-se à noção de lar, de familiaridade, de sacralidade, de segurança. O privado era o espaço para a retirada das máscaras e das amarras, no lar onde se podia estar “vivo e patético à vontade” (Sibilia, 2008 p. 63).

As transformações tecnológicas e sociais em que estamos imersos fizeram com que estabelecemos novas nuances para os limites entre o real e o virtual, o público e o privado, o tempo e o espaço. A mudança está relacionada à comunicação e à conectividade global, ao acesso e à produção de conteúdo de forma veloz, interconectada, autônoma e mediada pelo digital, por meio das redes distribuídas (Castells, 1999; Ugarte, 2008).

Gradualmente, a ascensão da cibercultura, caracterizada por uma profunda interconexão digital e pela expansão das redes sociais, provocou uma inversão nos conceitos estabelecidos, questionando e desafiando algumas das compreensões e padrões delimitados socialmente. Nesse contexto, Sibilia (2016) aponta para o barramento das fronteiras que historicamente demarcavam as esferas do público e do privado. Elementos anteriormente circunscritos ao âmbito doméstico experimentaram uma transição para a esfera pública na medida em que nos inserimos na *ágora* virtual contemporânea. A disseminação da tecnologia e a onipresença da internet, especialmente através dos dispositivos móveis, têm propiciado transformações culturais, estéticas e midiáticas que se tornam manifestas, notadamente, nas plataformas de redes sociais. Um exemplo ilustrativo dessa transformação é observado quando consideramos que “os vídeos caseiros, que eram gravados em fitas cassetes, salvos nos armários, passaram a ter um canal próprio e serão veiculados nas redes” (Sibilia, 2016, p. 24).

O que parece estar em jogo é uma redefinição da esfera pública como um palco em que dramas privados são encenados, publicamente expostos e publicamente assistidos. A definição corrente de ‘interesse público’, promovida pela mídia e amplamente aceita por quase todos os setores, é o dever de encenar tais dramas em público e o direito do público de assistir à encenação (Bauman, 2001, p. 83).

O rompimento com a compreensão de privacidade fez com que surgisse em nossa sociedade uma vontade de publicitar o que antes era do âmbito privado: a alimentação, o vestuário, os afetos, o corpo e suas marcas. O espaço público foi desterritorializado pelo que antes era do privado, motivado, essencialmente, pelo crescente número de expectadores da vida alheia, que para além da passividade senil geram conexão, interesse e engajamento, ávidos por conhecer a vida alheia.

A exposição da esfera íntima na internet tem se tornado uma prática generalizada, provocando uma mudança no *locus* em que as subjetividades contemporâneas historicamente se forjaram e na própria interação entre os sujeitos. Essa transformação, por sua vez, exige a constante atualização das narrativas e dados pessoais que são partilhados online, de modo a corroborar na manutenção dos compartilhamentos e engajamentos entre os grupos sociais.

Na era da sociabilidade digital, somos instigados a mantermo-nos produtivos nas redes sociais, garantindo a visibilidade que impõe uma necessidade imperativa de difundir nossa imagem pessoal por meio dos intrincados canais que permeiam nossas interações sociais. Todos os aspectos de nossa vida cotidiana tornam-se suscetíveis e submissos à midiatização, na qual as experiências, rotinas e opiniões do sujeito são transformadas em múltiplos formatos que abrangem o espectro visual, sonoro, textual e audiovisual. Frequentemente, esses formatos

operam de maneira concomitante, com o objetivo primordial de retratar a existência humana em sua superfície natural, projetando-a em um domínio público que transcende as fronteiras da esfera privada.

A visibilidade e a conexão sem pausa constituem dois vetores fundamentais para os modos de ser e estar no mundo mais sintonizados com os ritmos, os prazeres e as exigências da atualidade, pautando as formas de nos relacionarmos conosco, com os outros e com o mundo. [...] Tanto as paredes como os pudores que costumavam proteger a intimidade em boa parte desses espaços – outrora considerados pessoais – sofreram a infiltração das ubíquas redes, que logo permitiriam a circulação de um fluxo crescente de presenças virtuais e olhares reais. (Sibilia, 2016, p. 21-23)

A totalidade da vida cotidiana se converte em objeto de midiaticização, compartilhamento e engajamento online. Entre as rotinas que se tornam espetáculos, destacam-se os denominados "desafios" ou "*challenges*¹⁴³", cuja singularidade reside no fato de que se enquadram em uma atmosfera lúdica ou a estrutura de um jogo, muitas vezes sem que os participantes estejam plenamente conscientes das potenciais consequências adversas que podem derivar da execução das tarefas preestabelecidas. Esses "desafios", inicialmente percebidos como brincadeiras, convertem-se em eventos a serem registrados e compartilhados, obtendo uma crescente popularidade em diversos países, gerando uma tendência preocupante que requer uma resposta adequada em termos de educação, prevenção e intervenção.

No Brasil, nos últimos anos, desde a promulgação da Lei Geral de Proteção de Dados, LGPD,¹⁴⁴ e, mais recentemente, em meio a ataques antidemocráticos¹⁴⁵, tem havido discussões sobre os marcos regulatórios da internet e, de forma mais específica, das redes sociais. Os tensionamentos concentram-se no acesso a dados sensíveis, questões de privacidade, uso desenfreado de algoritmos e inteligência artificial, bem como na circulação de informações potencialmente prejudiciais à saúde e à integridade dos indivíduos.

Um dos desafios que se popularizou e ganhou notoriedade foi o denominado "Baleia Azul", cuja autoria é atribuída a Filipp Budeykin, um cidadão russo que, supostamente, recrutava jovens para participar de grupos de suicídio. Esse jogo envolvia uma série de tarefas diárias, que eram enviadas antecipadamente ou de forma instantânea aos participantes,

¹⁴³ Desafios, tradução nossa.

¹⁴⁴ A Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais, Lei nº 13.709/2018, é a legislação brasileira que regula as atividades de tratamento de dados pessoais na internet.

¹⁴⁵ É importante fazer memória para que não seja esquecida a investida golpista dos últimos anos, como no ataque antidemocrático do dia 8 de janeiro: G1: <https://g1.globo.com/df/distritofederal/noticia/2023/01/08/o-dia-em-que-bolsonaristas-invadiram-o-congresso-o-planalto-e-o-stfcomo-isso-aconteceu-e-quais-as-consequencias.ghtml>

abrangendo desafios diversos como assistir a um filme de terror às 04h20, permanecer na borda de um telhado, praticar autolesão cortando a pele em formato de uma baleia até a tarefa final de cometer suicídio.

Na época de seu aparecimento, que ocorreu a partir de fevereiro de 2017, houve uma grande comoção¹⁴⁶ em torno do desafio e de seus riscos potenciais. De fato, relatos de crianças e adolescentes que perderam a vida como resultado de sua exposição e adesão ao jogo foram amplamente divulgados¹⁴⁷, sobretudo, quando páginas da internet alertaram para cento e trinta casos de suicídio na Rússia (Ramkumar; Sadath, 2019; Tucker, 2020). Contudo, a mobilização da sociedade em relação a esse tema tendeu a abordá-lo como um evento isolado, sem mergulhar profundamente na complexidade subjacente da prática da autolesão em nossa sociedade.

Como desdobramento do fenômeno "Jogo da Baleia Azul", o Senado Federal brasileiro instituiu a Comissão Parlamentar de Inquérito, CPI¹⁴⁸, dos Maus-Tratos. Esta CPI foi formalmente instaurada em 25 de abril de 2017, mediante requerimento apresentado pelo Senador Magno Malta, representante do estado do Espírito Santo pelo Partido Liberal¹⁵⁸). Sua conclusão ocorreu em 10 de dezembro de 2018, consolidando um período de investigações e análises pouco abrangentes.

Logo na primeira sessão da CPI, Malta apresentou imagens de crianças e adolescentes praticando autolesão, supostamente influenciadas pelo jogo da Baleia Azul. Essa abordagem operou como uma estratégia de sensibilização e mobilização para engajamento dos parlamentares nos trabalhos (Lowenkron, 2012). De acordo com Laura Lowenkron (2012), em sua pesquisa sobre comissão dos Maus Tratos, o tema do jogo da Baleia Azul não foi o foco central dos trabalhos, no entanto, foi o fato que contribuiu para a instauração da CPI. O psiquiatra André de Mattos Salles, durante a quinta reunião da comissão, ressaltou que o jogo da Baleia Azul trouxe à tona o problema da autolesão e do suicídio entre crianças e adolescentes, tornando-se um ponto de destaque no debate.

¹⁴⁶ G1 -Entenda-o-jogo-da-baleia-azul-e-os-riscos-envolvidos:<https://g1.globo.com/educacao/blog/andrea-ramal/post/entenda-o-jogo-da-baleia-azule-os-riscos-envolvidos.html>

¹⁴⁷ El País - Baleia Azul: o misterioso jogo que escancarou o tabu do suicídio juvenil:
https://brasil.elpais.com/brasil/2017/04/27/politica/1493305523_711865.html

¹⁴⁸ Comissão Parlamentar de Inquérito. É uma ferramenta utilizada pelos poderes legislativos, como o Congresso e o Senado Nacional do Brasil, para investigar questões relevantes que excluem a purificação de fatos específicos. Como as CPIs têm o poder de convocar testemunhas, exigem documentos e investigações mais aprofundadas sobre determinados temas.

Geralmente, uma CPI é criada por meio de um requisito que precisa ser aprovado pelo órgão legislativo correspondente. Uma vez estabelecida, a comissão tem um prazo determinado para conduzir suas investigações e apresentar um relatório conclusivo sobre os fatos apurados. ¹⁵⁸ O político é filiado ao Partido Liberal, PL, do Espírito Santo, ES.

Aqui, falando de rede social, falando do impacto disso na vida das pessoas, não tem como a gente não falar da Baleia Azul. Principalmente em março e abril foi um assunto que tomou uma proporção avassaladora na mídia. [...] Foi preciso a Baleia Azul aparecer para a gente poder falar sobre esse assunto que está aí já há muito tempo e que tomou uma proporção maior por conta dessas notícias específicas. [...] O jogo da Baleia Azul e outras questões de internet trazem para a gente a questão do efeito Werther. [...] Então, a partir daí, a gente começou a estudar e a ver esse efeito Werther, e eu acho que a gente pode fazer um paralelo bastante importante disso com o que aconteceu com a Baleia Azul [...]. (Ata da 5ª Reunião da CPI dos maus-tratos, 2017).

Passados alguns anos, há uma notável ausência de discussão sobre o desafio da Baleia Azul e da prática de autolesão, sobretudo, entre crianças e adolescentes no Brasil. Em contrapartida, no Reino Unido, em setembro de 2022, a Suprema Corte britânica considerou uma rede social responsável pelo suicídio da estudante Molly Russell, de 14 anos, que tirou a própria vida por meio de atos de automutilação enquanto enfrentava a depressão e sofria os efeitos negativos do conteúdo online¹⁴⁹. O inquérito policial sustentou que o conteúdo assistido por Russell, antes da sua morte, romantizava a autolesão e normalizava sua condição, fazendo com que ela se concentrasse em uma visão limitada do fenômeno.

Na última década, presenciamos o surgimento de “desafios” que foram popularizados a partir da internet. Jogos que convidam o público a realizar ações perigosas, como ingerir água fervente, inalar desodorante, prender a respiração por longos períodos, enforçar-se, capturar autorretratos (*selfies*) em situações de risco, ingerir substâncias prejudiciais, praticar a autolesão e, em casos extremos, até mesmo a própria morte.

Os diversos "challenges" apresentam como elemento comum um forte apelo a violência de si, estabelecendo, desse modo, uma intrincada conexão com as práticas autolesivas, na medida em que se constituem por práticas de investidas contra o corpo. Além disso, apresentam o papel central que é desempenhado pelas redes sociais na criação e divulgação dos desafios que se confrontam com as normas biopolíticas, evidenciando o poder do envolvimento e do alcance das plataformas digitais na divulgação destas práticas, que reúnem em torno de si um amplo número de expectadores, adeptos e seguidores.

O espaço das plataformas digitais desponta como uma rede que conecta pessoas que estão física e geograficamente distantes, mas, unidos por interesses e práticas em comum, como

¹⁴⁹ Veja: Inquérito conclui que britânica morreu por influência de redes sociais. Leia mais em: <https://veja.abril.com.br/mundo/inquerito-conclui-que-britanica-morreu-por-influencia-de-redessociais><https://veja.abril.com.br/mundo/inquerito-conclui-que-britanica-morreu-por-influencia-dere-des-sociais>

no caso dos desafios e da autolesão. O ambiente cibernético torna-se propício para a formação de uma certa coletividade entre indivíduos que compartilham vivências semelhantes.

Muitos indivíduos que outrora buscavam no isolamento a possibilidade narcísica de obtenção de prazer, com o advento da internet puderam desfrutar, ainda que anonimamente, da possibilidade de encontrar alguém semelhante em seu sintoma. Mesmo que narcisicamente, buscando o “igual”, eles obtiveram por meio deste grupo uma marca na sociedade. Uma vez no grupo, sua voz não repercutirá sem eco. Ainda que volte para ele mesmo, voltará com força, retornará como um grito de um grupo, de um clã, o qual possibilita a exposição do sintoma velado, bem como a livre associação e coesão de ideias (Dinamarco, 2011, p. 17).

Na busca pela interação e por um espaço de reconhecimento das suas práticas, pessoas que se cortam encontram nas redes sociais um modo de burlar o silenciamento biopolítico que impõem entraves a tratar do evento da morte e de tudo aquilo que, supostamente, se choca com a produtividade da vida, conforme descrevi anteriormente. É nos ciberbastidores da internet que os sujeitos praticantes ALNS encontram o espaço de acolhida e troca para narrar suas práticas, relatar suas vivências e compartilhar seus segredos, afinal, segundo Everton de Lima e Silva (2020), “eles irão contar sobre suas vivências com a automutilação a outras automutiladoras” (p. 56).

Os relatos disponíveis nas redes sociais apresentam-se em fotos, vídeos, textos, diálogos e todas as funcionalidades disponíveis nas plataformas. Para muitos indivíduos, o espaço virtual representa um ambiente seguro e propício à expressão de suas narrativas pessoais, viabilizando a disseminação de enunciados relacionados às suas práticas de autolesão e, conforme destacado por Suely Deslandes e Tiago Coutinho (2020), as plataformas digitais transcenderam seu papel meramente mediador na comunicação, transformando-se em contextos enunciativos dotados da habilidade de moldar comportamentos sociais.

O fenômeno da manifestação da ALNS na internet, de modo especialmente nas redes sociais, tem despertado o interesse e se tornado objeto de estudo de um contingente significativo de pesquisadores brasileiros. Dentre esses estudiosos, destaca-se a contribuição do já citado antropólogo Everton de Lima e Silva, cuja dissertação de mestrado (SILVA, 2013) se concentra na investigação da interação de adolescentes que cometem a autolesão na extinta rede social Orkut e também do sociólogo João Paulo Braga Cavalcante que, ao analisar imagens de práticas autolesivas no Tumblr, realizou sua tese de doutorado (Cavalcante, 2015), onde identifica uma subcultura juvenil contemporânea que trata a violência de si.

Para desenvolver minha pesquisa, recorri à plataforma X, o antigo *Twitter*, para analisar as enunciações sobre as práticas autolesivas presentes nesta rede social e, a partir dela, o *corpus*

empírico a ser examinado ao longo do meu percurso investigativo. O *Twitter* foi fundado em março de 2006 e em julho de 2023, no contexto das mudanças desenvolvidas pelo seu novo proprietário, Elon Musk¹⁵⁰, passou a se chamar apenas X. A alteração acarretou num novo logo, um X estilizado, mas manteve o site com o título antigo, no entanto, uma pesquisa¹⁵¹ desenvolvida nos Estados Unidos revelou que cerca de 70% dos usuários da plataforma rejeitaram a alteração do nome da rede social, o que também pode ser percebido no Brasil¹⁵². Diante do cenário que sugere uma relutância à alteração do nome e do fato de que minha pesquisa já se encontrava em estágio avançado de conclusão quando a denominação "X" foi implementada, optei por preservar a nomenclatura original ao longo do texto e continuar fazendo referência à plataforma de mídia social em questão como "*Twitter*".

Configurado como uma rede social na web, na qual os usuários podem criar perfis públicos, estabelecer e manter redes de contatos, bem como tornar visíveis essas conexões, o *Twitter* funciona como um microblog, caracterizado pela articulação de mensagens breves denominadas "tweets". Inicialmente, os tweets eram limitados a 140 caracteres por publicação, no entanto, a plataforma passou por uma reformulação em 2017, ampliando esse limite para 280 caracteres. O *tweet* é o componente central da interface e da comunicação na plataforma, é por meio dele que são divulgadas as informações e mensagens que se pretende comunicar. É nele que as ideias, as concepções e vivências ganham a forma da escrita e são comunicadas, verbalizadas, exteriorizadas. A publicação de um *tweet* pode incluir, além da própria escrita, o uso de imagens, vídeos, *emojis*¹⁵³ e *hashtags*, uma série de símbolos midiáticos que atentam para o engajamento e para uma metalinguagem que opera no campo do virtual como uma linguagem a parte que, paulatinamente, vai ocupando seu espaço no mundo, inclusive na norma culta.

Cada usuário oferece a plataforma diversas informações que gera uma sequência de metadados. A cada perfil é permitido personalizações diversas, como mudar o nome do próprio usuário, alterar a imagem de fundo, as cores e preencher dados, tornando o espaço de

¹⁵⁰ Elon Musk é um polêmico empresário sul-africano, naturalizado nos Estados Unidos que, em abril de 2022, depois de longas especulações, adquiriu a plataforma. Para saber mais: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61224399>

¹⁵¹ Disponível em: <https://adage.com/article/digital-marketing-ad-tech-news/twitter-users-dontwant-call-it-x-inside-platforms-marketing-challenge/2516031>

¹⁵² Disponível em: <https://gizmodo.uol.com.br/twitter-nao-e-x-pesquisa-mostra-que-usuarios-emarcas-rejeitam-troca-de-nome/>

¹⁵³ *Emojis* ou *Emoticon* são uma forma de comunicação paralinguística. A expressão origina-se junção dos termos em inglês *emotion* + *icon*, que se refere a uma sequência de caracteres tipográficos, que representam sentimentos, emoções, ações que talvez no texto escrito, não seriam facilmente identificáveis para o receptor. ¹⁶⁴ Nome do usuário no perfil público.

representação do “eu” semelhante a páginas pessoais. A interação entre usuário se dá por meio de conexões, direcionamento de mensagens pelo uso do sinal “@” diante do *nickname*¹⁶⁴ do destinatário, estabelecendo uma conexão direta de menção ao perfil e pelo uso das *hashtags*, representadas pelo sinal de cerquilha (#).

As *hashtags* desempenham um papel central nos processos de produção do conteúdo e de sentidos no *Twitter*, operando como um mecanismo de agregação dos assuntos e gerando engajamento. Na plataforma, as *hashtags* são utilizadas como mecanismos de busca, reunindo publicações com temáticas comuns a partir do seu emprego. Essas lógicas midiáticas estão relacionadas a agenciamentos complexos entre algoritmos, usuários e dados que constituem a anatomia da plataforma (Van Dijck; Poel; Waal, 2018).

As *hashtags* operam como elementos que agenciam fluxos de informações mediante ações de algoritmos e usuários que indicam, por meio da junção do sinal de cerquilha (#) e palavras, uma temática ou assunto, e, ao mesmo tempo, um modo de indexar os conteúdos em circulação no *Twitter*, com possibilidades de convertê-los em tendências, os chamados

“assuntos do momento”.

A inclusão de *hashtags* no *tweet* gera *hiperlinks*¹⁵⁴, que possibilitam acompanhar o desenvolvimento das conversas sobre os tópicos que elas aglutinam, operando como mecanismo para agrupar publicações e demarcar um tópico que os conecta. Além disso, seus mecanismos de marcação permitem a indexação que delinea a busca por tendências na plataforma, aferida a partir dos números de sua reprodução e ações de promoção de *tweets*. O destaque das *hashtags* no *Twitter*, que associam à indexação vinculada aos mecanismos de busca, gera, por critérios de popularidade e audiência, a definição dos assuntos definidos como *trends*¹⁵⁵.

O uso das *hashtags* não está desassociado dos interesses pessoais, dos institucionais da própria plataforma e dos coletivos neoliberais, afinal elas integram as agências de usuários e dos *bots*¹⁵⁶, articulando e potencializando redes de mediações diversas, tais como modos de automatização vinculados à lógica de *trends* e apropriação social pelas ações de usuários mediante o compartilhamento em dinâmicas inter e transmídia (Gambarato; Alzamora; Tárzia, 2020). A *hashtag* como um meio de indexar e coordenar as conversas no ambiente são exemplos

¹⁵⁴ Uma conexão direta a algum tema, vinculando todos que o utilizaram.

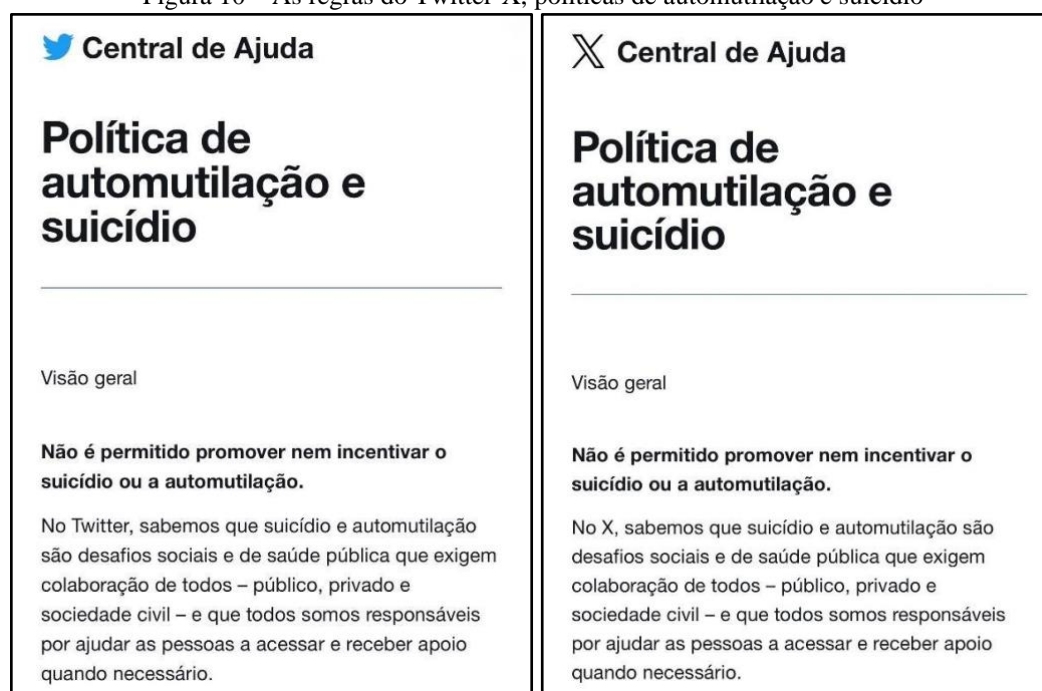
¹⁵⁵ Os *trending topics* do *twitter* são os temas do momento mais comentados em todo mundo. Conhecidos também como *TTs*, eles reúnem as palavras-chave que são divulgadas com mais frequência pela rede social, em diferentes horas do dia.

¹⁵⁶ Os *bots* ou robôs são contas de redes sociais automatizadas, na sua maioria utilizada para fins maliciosos e manipuladores, utilizados para ampliar artificialmente a popularidade de uma pessoa ou de um movimento, espalhar desinformação, manipular dados e o próprio mercado financeiro, impedir a liberdade de expressão e ainda sendo utilizados por diversos outros fins.

de funções de interface que não estavam presentes nos anos iniciais de funcionamento da plataforma e que, pela apropriação social e delineamento de seus usos, foram consolidadas em versões de *design* de interação posteriores, o que nos revela também a intervenção cada vez maior dos macros gerenciamento das redes sociais através dos *bots* e de outras ferramentas não humanas, como a inteligência artificial.

A escolha do *Twitter*, como rede social da qual recolhi meu material empírico, se fez também pelos variados recursos que a plataforma possui, como *hashtags*, compartilhamentos de vídeos, imagens e, sobretudo, pelas políticas de segurança da plataforma que, embora proíbam expressamente a divulgação de materiais sobre autolesão, conforme Figura 10, acaba por não ter uma efetiva ação coercitiva¹⁵⁷ que elimine as publicações que tratam sobre o tema^{158,159}.

Figura 10 – As regras do Twitter-X, políticas de automutilação e suicídio



Fonte: Extraído do site oficial.

Durante o desenvolvimento da minha pesquisa, busquei analisar os ditos e os não ditos sobre as práticas autolesivas, por isso, mergulhei no universo do *Twitter* perscrutando pelos

¹⁵⁷ No contexto dos ataques as escolas brasileiras despontou na sociedade e, sobretudo, a partir dos estudiosos de regulação das redes sociais, um amplo debate sobre segurança na internet. A colaboração e políticas de controle do Twitter tem sido amplamente colocadas em questionamento, como é possível ler em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-04/operacao-escolasegura-justica-pede-exclusao-de-270-contas-do-twitter-0>

¹⁵⁸ É importante destacar que, até o momento, não houve mudanças significativas neste campo após a aquisição do Twitter, em 2022, por Elon Musk.

¹⁵⁹ Disponível em: <https://help.twitter.com/pt/rules-and-policies/glorifying-self-harm>.

enunciados que circulam nesta rede social. Tinha algum conhecimento prévio de que, naquele espaço, informações sobre a ALNS circulavam de forma mais acessível do que em outras plataformas, no entanto, não poderia antecipar a intensidade e a predominância das manifestações explícitas que encontrei ao realizar minha investigação.

A quantidade incontáveis de publicações e de interações geradas a partir dos textos, imagens e vídeos publicados fez com que fosse necessário limitar o número dos perfis dos quais iria extrair o material empírico, por isso, acompanhei, de modo anônimo e sem interação ativa¹⁶⁰, no período de março a novembro de 2022, vinte perfis cujas publicações tratavam sobre ALNS, alguns deles, nesse ínterim, foram excluídos ou simplesmente deixaram de publicar.

As pessoas que praticam a automutilação via de regra escolhem segredar o ato de se cortar para a maior parte das outras, mas isso não quer dizer que eles não queiram falar sobre o assunto, querem, e as pessoas para as quais eles irão contar sobre suas vivências com a automutilação serão outras automutiladoras (Silva, 2020, p. 56).

A problemática da exclusão dos perfis ou mesmo das postagens foi, justamente, um dos primeiros desafios encontrados no processo de seleção do material empírico. Durante as visitas diárias ao *Twitter* foram necessários esforços ágeis para registrar os pontos de interesse, em função de que, era bastante comum que os usuários autolesivas excluíssem suas postagens após algumas poucas horas. Em outros casos, os próprios perfis eram deletados em semanas ou meses, de modo que, em novembro de 2022, eram apenas cinco os perfis acompanhados que ainda permaneciam ativos. Foram estes perfis que possibilitaram o recolhimento uma ampla gama de material para análise e, por isso, são mencionados neste texto.

Por questões éticas, opto por fazer menção aos perfis utilizando uma sequência numérica, de forma que os sujeitos são nomeados de @perfil01 a @perfil05, conforme dispomos no Quadro 4, evitando, desse modo, a identificação dos autores. As publicações retiradas destes perfis foram recolhidas nos meses indicados, por intermédio de *prints*¹⁶¹ de tela e armazenadas em pastas virtuais no computador. As imagens utilizadas ao longo do texto passaram por um tratamento, com o uso dos aplicativos *Canva* e *Snapseed*, para impedir a visualidade do seu usuário. No caso das imagens de perfil, quando necessário, foram mantidas por se tratar de animações e não de fotografias dos próprios usuários.

¹⁶⁰ Ao empregar a expressão “interação ativa” quero esclarecer que não adicionei nem usuário a minha de rede de conexões, não curti, nem comentei ou compartilhei nenhuma das publicações aqui utilizadas.

¹⁶¹ De *Print Screen* é uma tecla presente na maioria dos teclados e que serve para capturar a imagem do computador, como uma fotografia.

Quadro 4 – Sistematização dos perfis acompanhados

| Perfil | Data de criação |
|-----------|------------------|
| @perfil01 | Dezembro de 2021 |
| @perfil02 | Janeiro de 2022 |
| @perfil03 | Novembro de 2017 |
| @perfil04 | Novembro de 2021 |
| @perfil05 | Janeiro de 2021 |

Fonte: elaborado pelo autor, a partir dos dados da pesquisa, 2022

Embora o material empírico tenha sido obtido a partir de uma ampla variedade de perfis, destaca-se que os últimos cinco perfis ativos se destacaram devido à sua contribuição substancial em termos de quantidade de dados para análise, ao período de atividade prolongada ou à quantidade de conteúdo gerado. Com a sua robusta contribuição ao corpus empírico, os materiais indicam para alguns dos pontos que me conduziram pelas reflexões e análises realizadas e, neste sentido, emerge como um ponto de destaque a observação de que, neste grupo dos perfis sob análise, apenas o @perfil03 não tenha sido criado no contexto da pandemia. Essa particularidade suscita reflexões em torno da complexidade inerente à dinâmica da realidade pandêmica causada pela propagação da covid-19.

Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi alertada sobre vários casos de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Tratava-se de uma nova cepa de coronavírus que não havia sido identificada antes em seres humanos. Uma semana depois, em 7 de janeiro de 2020, as autoridades chinesas confirmaram que haviam identificado um novo tipo de coronavírus e, a partir de 30 de janeiro de 2020, a OMS declarou que o surto do novo coronavírus constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional, ESPII – o mais alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional.

No intuito de aprimorar a coordenação, a cooperação e a solidariedade global para interromper a propagação do vírus, foi decretado a ESPII que, anteriormente, só havia sido adotada em cinco outras ocasiões: em 25 de abril de 2009 na pandemia de H1N1, na disseminação internacional de poliovírus, em 2014 e, no mesmo ano, no surto da Ébola na África Ocidental. Dois anos mais tarde, em 2016, no caso do zika vírus e na ocasião do aumento de casos de microcefalia e outras malformações congênitas e, por fim, em 18 maio de 2018, quando do surto de ebola na República Democrática do Congo.

Em 11 de março de 2020, a OMS designou formalmente a covid-19 como uma pandemia, num reconhecimento da propagação da doença em vários países e regiões do mundo naquele momento. A mudança de status da pandemia ocorreu apenas em maio de 2023, quando foi anunciado o término da situação de emergência sanitária, indicando que, à medida em que o número de infectados reduzia, se iniciava um processo de transição do modo de emergência para o processo de manejo contínuo da covid-19, em conjunto com outras doenças infecciosas.

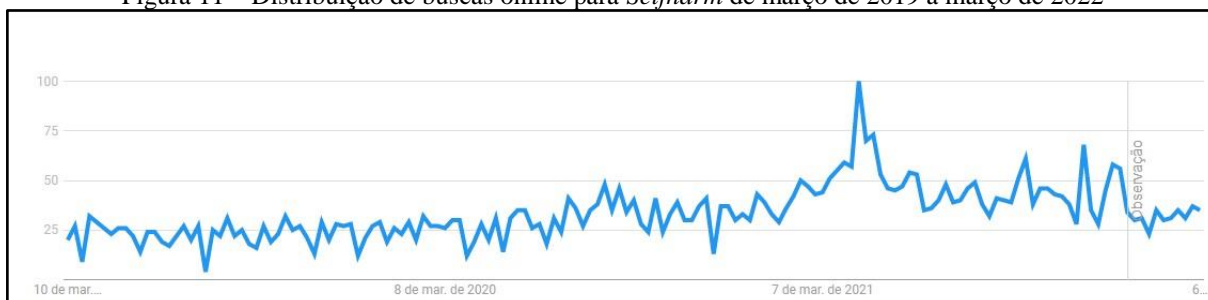
Na busca por conter a propagação do vírus, uma das medidas centrais adotadas foi o isolamento social, que envolveu a restrição de contatos sociais e a imposição de medidas de distanciamento físico. Embora fundamental para reduzir as taxas de transmissão, o isolamento social trouxe consigo diversos fatores estressores, de modo que Zwielewski *et al.* (2020) destacam nele foram vivenciados experiências muito desagradáveis e dolorosas, prejudicando a saúde mental, pois: “[...] Há separação e, ao mesmo tempo, confinamento de famílias, rituais de luto são suspensos, há sentimento de perda da liberdade, solidão, tédio, incertezas quanto ao futuro, suicídios, assim como ataques de pânico e raiva” (Zwielewski, *et al.*, 2020, p. 3)¹⁶².

Para além do isolamento social e dos seus possíveis fatores estressores, é importante analisarmos a influência das mídias digitais neste contexto, afinal, segundo Suely Deslandes e Tiago Coutinho (2020), o aumento quantitativo das práticas autolesivas durante a pandemia revelou-nos uma consequência direta do aumento substancial na utilização das redes sociais, sobretudo, considerando elementos associados à esfera da sociabilidade digital, notadamente caracterizados pela espetacularização do eu (Sibilia, 2008) e pela progressiva dissolução das fronteiras que demarcam o público e o privado (Bauman 2011)

O interesse pela ALNS se relaciona à disseminação e visibilidade do tema nas redes sociais, representando um fenômeno a ser analisado no contexto atual da cibercultura, afinal, “no contexto dessa sociabilidade digital em situação excepcional de isolamento social, com uso intensivo da internet, pode aumentar a vulnerabilidade de crianças e adolescentes às violências autoinflingidas” (Deslandes; Coutinho, 2020, p. 2482). Uma pesquisa realizada no *Google Trends*¹⁶³ permitiu a observação de uma tendência global de crescimento nas buscas pelo termo “automutilação” em inglês, designado como “*selfharm*” conforme revela o gráfico apresentado na Figura 11.

¹⁶² ZWIELEWSKI, G. et al. Protocolos para tratamento psicológico em pandemias: as demandas em saúde mental produzidas pela covid-19. Revista Debates em Psiquiatria. São Paulo, v. 47, n. 77. Maio 2020, p. 2-9. Disponível: . Acesso em 22 Set. 2020.

¹⁶³ *Google Trends* é uma ferramenta do Google que mostra os mais populares termos buscados em um passado recente. A ferramenta apresenta gráficos com a frequência em que um termo particular é procurado em várias regiões do mundo, e em vários idiomas.

Figura 11 – Distribuição de buscas online para *Selfharm* de março de 2019 a março de 2022

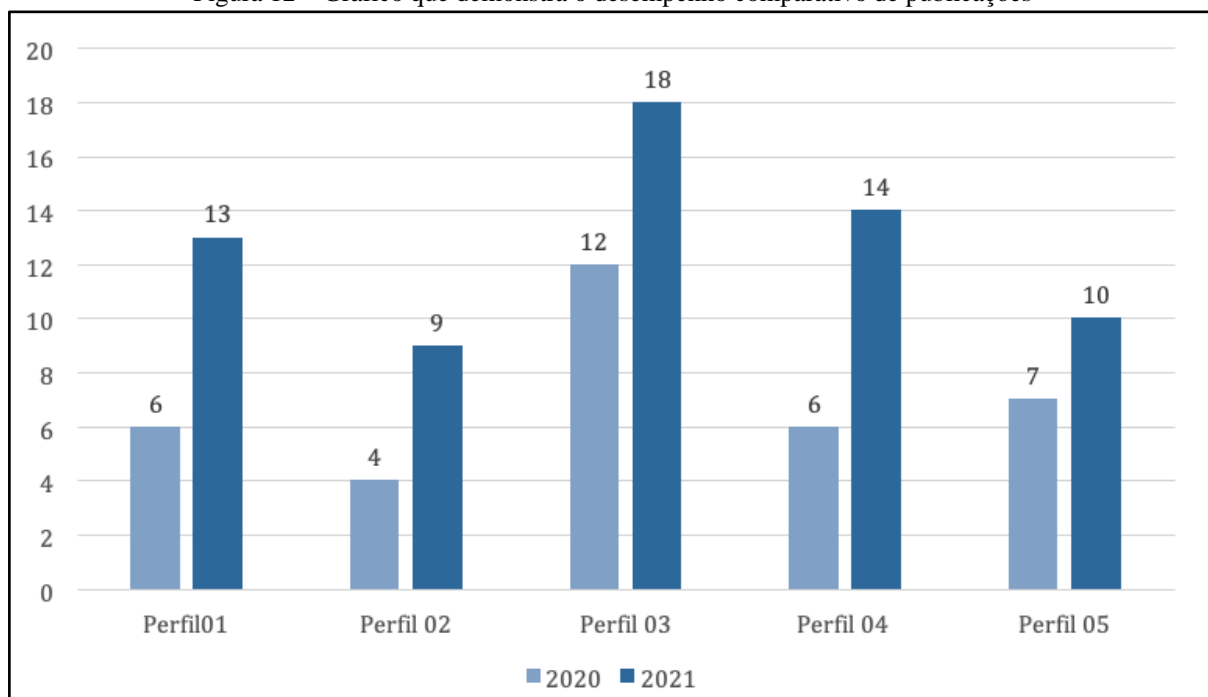
Fonte: Google Trends (2022).

O crescimento vertiginoso das buscas evidencia não apenas um interesse ascendente pela temática, mas também aponta para a relevância da compreensão do fenômeno da autolesão não suicida em um ambiente cada vez mais digitalmente conectado e permeado por enunciações diversas, além disso, ao analisar os dados no período compreendido entre março de 2019 e março de 2022, observa-se um aumento contínuo, de acordo com as informações disponibilizadas pelo mecanismo de busca do Google, com destaque para o ápice registrado em março de 2021, coincidindo com a declaração do status de pandemia para a disseminação da covid-19.

O impacto da pandemia sobre os indivíduos, juntamente com o crescente interesse em relação a ALNS desempenhou um papel fundamental na determinação dos recortes metodológicos adotados para a condução da minha pesquisa. A adoção de determinada publicação para compor o *corpus* de análise foi baseada em alguns critérios, como a delimitação temporal, que restringiu a escolha somente a *tweets* publicados no período de março de 2020 a março de 2022 são apresentados na Figura 12. Esta delimitação temporal se justifica pelo desejo de abranger um ano antecipadamente ao início da pandemia e exatamente um ano subsequente à declaração de seu status, a fim de fornecer um contexto abrangente que pudesse, inclusive, mensurar os impactados da emergência sanitária.

Percebe-se o aumento na produção dos perfis durante o período corresponde ao da pandemia. Em todos os casos houve um aumento na produção da média de publicações mensais, indicando uma incidência ainda maior da exposição as telas e, ao mesmo tempo, da divulgação de conteúdos autolesivo no *Twitter* por parte deles.

Figura 12 – Gráfico que demonstra o desempenho comparativo de publicações



Fonte: elaborado pelo autor, a partir dos dados da pesquisa, 2022.

Ainda, na Figura 12, o gráfico evidencia um aumento significativo na atividade dos perfis durante o período correspondente à pandemia. Em todos os cenários analisados, no período de março a dezembro de 2020 e março a dezembro de 2021, observou-se um incremento na média de publicações mensais, sugerindo uma intensificação tanto da exposição às telas quanto da divulgação de conteúdo autolesivo no *Twitter* por parte dos cinco usuários acompanhados, que foram localizados, justamente, por fazerem uso de indexadores de pesquisa.

Os perfis acompanhados foram encontrados a partir de uma busca realizada a partir das hashtags “*cutting*”¹⁶⁴, “automutilação”, “autolesão” e seu equivalente em inglês, “*self-harm*”. As palavras que foram adotadas como um filtro na rede social me levaram aos perfis, que haviam utilizado este indexador como forma, justamente, de serem encontrados. A partir deste encontro, os perfis foram selecionados pela sua capacidade produtiva, todos eles apresentavam um amplo número de publicações que incluíam imagens e vídeos de suas práticas autolesivas.

Os perfis que foram acompanhados puderam ser identificados por meio de uma pesquisa efetuada a partir do uso de hashtags específicas, nomeadamente “*cutting*”, “*automutilação*”, “*autolesão*” e suas variantes em inglês, “*self-harm*”. Essas palavras-chave foram selecionadas como filtros na rede social, direcionando-me, assim, aos perfis que deliberadamente as haviam incorporado como indexadores com o propósito de aumentar sua visibilidade na plataforma.

¹⁶⁴ Corte, em inglês, tradução nossa.

Após essa etapa de identificação, a escolha dos perfis para acompanhamento se baseou em critérios de produtividade, todos os perfis selecionados apresentavam um considerável volume de publicações, incluindo imagens e vídeos que documentavam suas práticas autolesivas.

A observação minuciosa, a cuidadosa seleção e a análise metódica que empreendi sobre todo o material coletado são guiadas pela lente conceitual proporcionada pelo arcabouço teórico da perspectiva pós-estruturalista. Especificamente, fundamentando-me nos Estudos Culturais e nos conceitos desenvolvidos nos Estudos Foucaultianos, é a partir dessa base teórica que me coloco como pesquisador e direciono a interpretação dos dados. A escolha consciente desse referencial teórico não apenas fornece uma estrutura sólida para a análise, mas também molda minha abordagem, permitindo uma compreensão mais profunda das complexidades inerentes ao tema em questão.

O interesse pelo tema de pesquisa, como relatei anteriormente, surge da minha vivência como profissional da educação básica. Originado no contexto escolar, esse interesse está intrinsecamente vinculado ao campo teórico da Educação, ao mesmo tempo em que se entrelaça com minha formação em Filosofia. Este vínculo entre a prática educacional e a base filosófica proporciona um terreno fértil para a exploração do tema, permitindo uma abordagem que contempla tanto as nuances educacionais quanto questões filosóficas. No entanto, vale ressaltar que, predomina nos saberes advindos do campo da saúde uma significativa quantidade de produções sobre o tema. Esse entrelaçamento de influências e experiências é motivo de satisfação para mim, pois encontrei nos Estudos Culturais o espaço propício para articular saberes de forma transdisciplinar, tecendo uma narrativa que abraça diversas perspectivas que permeiam e atravessam o tema da ALNS.

Esta pesquisa posiciona-se em uma zona de interseção de múltiplos saberes e experiências, provenientes das áreas da Educação, Filosofia, Saúde, Antropologia, Sociologia e Comunicação, afinal, como salientado por Camila Mallmann e Cristianne Famer Rocha, os Estudos Culturais “são interdisciplinares, engajados com um movimento político-teórico, que não tem como ideia indicar uma teoria ou metodologia definida, verdadeira, reunindo uma série de temáticas que possam ser convenientes para os EC” (Mallmann; Rocha, 2017, p.55). Este enfoque diversificado e interdisciplinar enriquece a pesquisa, proporcionando uma abordagem mais abrangente e reflexiva sobre o tema em análise.

Elaborar e delinear os caminhos teóricos e metodológicos de uma pesquisa apresenta-se como um desafio intrincado, especialmente ao adotar as lentes do pensamento pós-crítico. Considerando que os EC não possuem uma metodologia única (Mallmann; Rocha, 2017, p.55)

ao contemplar o *corpus* da pesquisa, fundamentando-me na perspectiva foucaultiana, minha atenção volta-se para as práticas tanto discursivas quanto não discursivas.

Nesse contexto, analisar os enunciados implica uma conscientização de que "o enunciado é, ao mesmo tempo, não visível e não oculto" (Foucault, 2002, p.124). O desafio que se desvela reside na capacidade de ir além do pragmático, do discursivo, do imagético e do semântico. O sentido não se apresenta solto no mundo, aguardando ser descoberto; pelo contrário, emerge a partir de sua enunciação, integrando-se a um ou mais discursos.

Cabe ressaltar que meu papel consiste em analisar e descrever os resultados do objeto investigado sem atribuir-lhes sentidos, crenças, experiências, ou realizar especulações. O intuito é analisar, descrever, escrever e explicitar os resultados que emergem no acontecimento enunciativo da ordem discursiva em análise. O foco está em examinar as diversas camadas da linguagem dentro de seu território semiótico, com o propósito de trazer à luz unicamente o objeto encontrado.

Sobre esse tema, em "*Arqueologia do Saber*", Foucault (2008) esclarece que:

A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente. Trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência; de fixar seus limites da forma mais justa; de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado; de mostrar que outras formas de enunciação excluem. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semissilenciosa de um outro discurso. Deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (Foucault, 2008, p. 31)

Analisar o discurso seria dar conta exatamente das relações históricas e "de práticas muito concretas que estão 'vivas' nos discursos" (Fischer, 2012, p. 74), que não são apenas o conjunto de signos culturalmente elaborados, mas são as práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam e que instauram regimes de verdade. Paul Veyne (1930-2022) argumenta que:

A cada época, os contemporâneos estão, portanto, tão encerrados em discursos como em aquários falsamente transparentes, e ignoram que aquários são esses e até mesmo o fato de que há um. As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros (Veyne, 2011, p. 25).

Para Foucault (2000), a cortina que encobre o que está além e o solo que sustenta nossos passos não escondem um substrato oculto, nada há por trás das cortinas, nem sob o chão que pisamos. Há sim enunciados e relações que emergem do próprio discurso, portanto, analisar o

discurso seria dar conta exatamente disso: de relações históricas, de práticas muito concretas, que estão vivas nos discursos.

Ao contrário da busca por uma única "verdade", Foucault propõe a compreensão de "regimes de verdade" (2000), ou seja, discursos que operam como verdadeiros em determinados contextos. Neste sentido, minha análise se volta para as enunciações sobre ALNS, tratando-as como sintomas e superfícies que revelam os meandros de discursos. Dessa forma, perscruto por

Estratégias de descrição e análise que nos possibilitem trabalhar com o próprio discurso para mostrar os enunciados e as relações que o discurso coloca em funcionamento. Perseguiamos e mostramos suas tramas e suas relações históricas. Analisamos as relações de poder que impulsionaram a produção do discurso que estamos investigando e, mostramos com quais outros discursos ele se articula e com quais ele polemiza e entre em conflito (Meyer, Paraíso, 2012, p.28).

Esta pesquisa não visa a esgotar ou a encerrar a discussão sobre a ALNS e seus enunciados em nosso tempo; ao contrário, tem como propósito suscitar reflexões que conduzam a novas interpretações, que propiciem novas possibilidades de leitura, que articule conceitos, aproximando-os e os distanciando entre si, para subsidiar e nutrir diferentes e novas compreensões sobre a inscrição corporal. Trata-se de uma possibilidade de leitura sobre um tema tão complexo e hermético, porém, “se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer” (Foucault, 1995, p. 256).

Ao imergir no *Twitter* em busca de enunciados que constituíssem o *corpus* empírico da pesquisa, optei por limitar a coleta às publicações de perfis de acesso público, que garantissem assim um acesso irrestrito ao seu conteúdo. Essa abordagem foi adotada para assegurar transparência e ética na coleta de dados, uma vez que a análise se baseia em informações disponíveis publicamente, respeitando a privacidade dos usuários. Essa delimitação intencional busca promover a integridade metodológica e garantir uma abordagem ética na investigação das enunciações sobre a ALNS no ambiente digital.

A seleção das postagens não se baseou exclusivamente no nível de engajamento, que engloba comentários, curtidas e compartilhamentos, devido à complexidade inerente ao tema e à complexidade associada à interação pública com o conteúdo. Algumas publicações, como pode ser percebido na Figuras 13 e 14, registraram um número limitado de curtidas, mas foram visualizadas por milhares de usuários, o que sugere um interesse significativo em consumir informações relacionadas à autolesão, enquanto, simultaneamente, evitam envolver-se publicamente com o tema.

Figura 13 – Visualizações vs. Likes



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Ao analisarmos o fenômeno da ALNS, não podemos desconsiderar meramente os indicadores tradicionais de engajamento em plataformas de mídia social, como o número de seguidores, curtidas ou comentários. Em vez disso, um indicador mais significativo de relevância e alcance efetivo reside no número de visualizações. No perfil examinado na Figura 14, cujo contingente de seguidores era modesto, aproximando-se de 200, uma postagem que apresenta cortes na parte dorsal do braço, atingiu uma audiência de mais de 35 mil visualizações em poucas horas. Este fenômeno destaca uma dicotomia, na qual nem todos os espectadores interagem ativamente, muitas vezes por receio de serem identificados, mas, não obstante, evidencia um interesse substancial no tema da autolesão, especialmente no ato de testemunhar sua execução e as marcas resultantes.

Figura 14 – Visualizações Vs Likes



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

A questão do anonimato não se manifesta apenas no perfil dos espectadores, mas também no daqueles que são os autores. Ao examinar os perfis daqueles que compartilham relatos de suas práticas autolesivas, torna-se evidente a existência de uma incongruência entre as informações pessoais divulgadas e a realidade. Nos casos analisados, é recorrente observar que informações como fotografia de perfil, nome de usuário e idade frequentemente são alterados. É comum observar que a foto do perfil cede espaço à representação de um personagem fictício, que o nome adotado se assemelha a uma celebridade ou reflete algum aspecto do contexto que deseja apresentar, enquanto a faixa etária, em grande parte dos casos, é omitida. A Figura 15 ilustra o exemplo de um esforço consciente em direção à invisibilidade ativa.

Figura 15 – Relato de pessoas que se cortam: como é o seu perfil?



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

O usuário @perfil05, assemelhando-se aos demais perfis detalhados, optou por não disponibilizar quaisquer informações pessoais em seu perfil. Os únicos detalhes que podem ser extraídas desse perfil são aquelas mencionadas no Quadro 5 juntamente com a presença de uma imagem de um personagem de anime e a data da sua criação. A decisão de manter o anonimato e restringir a exposição de dados pessoais sugere um padrão proeminente de proteção da identidade por parte dos indivíduos analisados.

No contexto do *Twitter*, como percebemos, aqueles que optam por compartilhar informações sobre suas práticas podem fazê-lo de maneira anônima, por meio da utilização de perfis que não revelam suas informações e dados pessoais. A visibilidade dos cortes é permitida em segredo, como numa vitrine construída na confiança de ser compreendida e jamais exposta. Erving Goffman (1980), ao ponderar sobre a construção da identidade e a exposição de si, desenvolve o que chama de "encobrimento", descrevendo-o como a habilidade do indivíduo de

ocultar ou preservar a privacidade de determinados aspectos de sua vida, publicizando o que convém, ao mesmo tempo em que opera estratégias e dispositivos de poder para gerenciar as informações sobre si e influenciar a interpretação que os outros terão sobre o que é acessível a eles.

Ao empregar o encobrimento, que são táticas de invisibilidade, os sujeitos que se autolesionam buscam resguardar-se, protegendo dos olhares, das análises e das avaliações morais que os outros farão sobre seu corpo e suas marcas. Trata-se de um processo racional e consciente de autopreservação contra as investidas de controle e domínio dos seus corpos, que resistem as normas do bipoder.

A invisibilidade ativa, parte do sujeito que se autolesiona e busca esconder os cortes na pele, optando por revelar suas feridas e marcas apenas aqueles que, por algum motivo, possui alguma intimidade ou afinidade. Segundo Silva (2020), “a invisibilidade é programada no sentido de que os traços daquela prática somente sejam visíveis para um público privilegiado” (p. 85). Refletindo sobre o local dos cortes e o campo de visão, Le Breton (2010) diz que:

A profundidade de entalhe e o local de sua execução jamais são aleatórios. Os cortes são realizados sob a égide da visão, da mesma forma que não são feitos na face ou órgãos sexuais – salvo raras exceções, as cujo prognóstico é mais pesado – eles não são feitos em qualquer lugar ou desacompanhados de um controle. A visão tem um efeito de controle sobre o ato. Mas, principalmente, ela ajuda a materializar o sofrimento sob a forma da incisão e do sangue. O choque do olhar multiplica o choque das sensações, e adiciona eficácia ao alívio experimentado (Le Breton, 2010, p. 29).

As táticas da invisibilidade englobam uma ampla postura diante da autolesão ou, em última análise, revelam os ditos e os não ditos sobre essa prática. Nesse sentido, a escolha pelo local que receberá os entalhes na pele é um dos elementos centrais. As práticas podem ser realizadas em diversos pontos do corpo humano, sendo comumente encontradas na parte dorsal do antebraço e na parte frontal das coxas. Os instrumentos utilizados na escrita de si são diversos, conforme abordaremos em nosso texto, sendo os mais comuns a lâmina, o estilete ou a agulha, com os quais se realizam cortes ou aberturas na superfície da pele.

Os locais são escolhidos justamente pela facilidade de serem ocultados. Para escapar do juízo moral e das investidas sanitaristas, os praticantes adotam o uso de casacos, de mangas longas, de pulseiras, de calças, de maquiagem, conforme o relato da Figura 16. É interessante notar que, em muitos relatos, quando descobertos e confrontados, praticantes da ALNS alegam

desconhecimento e buscam encontrar outras formas para justificar suas marcas, inclusive, dizem ter sido acidental ou culpam o gato¹⁶⁵.

Figura 16 – Relatos de pessoas que se cortam: “esconder esses dias com maquiagem”



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

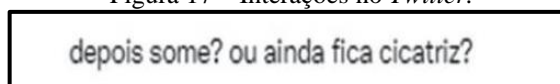
Os relatos que mencionam a utilização de maquiagem, vestuário ou acessórios como meios para preservar a descrição das escoriações despertam uma atenção particular. Isso suscita questionamentos sobre a eficácia dessas estratégias, bem como sobre as utilidades específicas usadas. Nesse contexto, surgem não apenas interrogações sobre a efetividade dessas técnicas, mas também a busca por dicas e sugestões práticas sobre como ocultar os cortes dos olhares indiscretos e curiosos. A discussão se estende às reflexões sobre a importância da privacidade em situações sensíveis, estimulando discussões sobre o equilíbrio entre a expressão pessoal e a preservação da intimidação.

A relação entre a invisibilidade ativa e a visibilidade das práticas autolesivas é complexa, pois de modo geral quem pratica a autolesão, ao mesmo tempo em que escolhe manter em segredo suas marcações cutâneas explora de maneira específica o próprio corpo, mantendo padrões que são cuidadosamente definidos e compartilhados nas redes sociais, por isso, na sequência, compartilho algumas cenas e relatos de pessoas que praticam autolesão e compartilham suas vivências no *Twitter*.

¹⁶⁵ A figura do animal aparece em diversos relatos: “foi o gato que me cortou”, dizem alguns praticantes.

4.2 “DEPOIS SOME? OU AINDA FICA CICATRIZ?” RELATOS DE PESSOAS QUE SE CORTAM COMO PEDAGOGIAS CULTURAIS

Figura 17 – Interações no *Twitter*.



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

A indagação "*depois some? Ou ainda fica cicatriz?*" emerge como uma interrogação profundamente interessada e perspicaz, dirigida a @perfil03 logo após este compartilhar uma série de cortes recentemente realizados. Nesta interação, destaca-se a preocupação inerente à possibilidade de cicatrização, revelando uma faceta delicada e, ao mesmo tempo, compassiva da comunicação virtual. A resposta subsequente não apenas responde à pergunta, mas também proporciona uma explanação detalhada sobre cuidados essenciais para tratar adequadamente dos cortes na pele. Este intercâmbio revela um aspecto peculiar da dinâmica virtual, onde a partilha de experiências pessoais, por vezes um tabu em nossa sociedade, desdobra-se em conselhos práticos e apoio mútuo.

A consideração da ALNS como um tema tabu em nossas comunicações cotidianas ressalta sua natureza sensível e muitas vezes estigmatizada. Contudo, observa-se que, no espaço virtual, esse tópico circula de maneira notável, como se adentrasse um universo paralelo onde a liberdade de expressão e a fluidez na discussão predominam, revelando elementos culturais que contribuem para a construção de significados em torno da ALNS no cenário virtual contemporâneo.

As transformações decorrentes das novas tecnologias e das modalidades emergentes de interação social, particularmente aquelas promovidas pelas redes sociais, têm desencadeado alterações substanciais na vida, cultura e estrutura das mais diversas sociedades. Alguns deslocamentos aconteceram de forma orgânica, envolvendo, para além de aspectos ligados diretamente à tecnologia, a criação de novas ferramentas, serviços, produtos, empresas, que geraram diferentes modos de se relacionar, além de novos modos de gerir processos educativos, políticos, de saúde.

A revolução tecnológica permeia todos os aspectos da vida, envolvendo elementos diversos que se constituem numa trama que perpassa toda a sociedade. As inovações impactam, dentre outros elementos, a maneira como a informação e o conhecimento são transmitidos, outrora concentrados nos meios de comunicação massivos e tradicionais, especialmente no telejornalismo. As novas concepções, aliadas ao uso de outras tecnologias e ferramentas de

comunicação, proporcionaram uma ampliação significativa da liberdade de expressão em nossa sociedade, criando um espaço no qual os indivíduos têm a capacidade de produzir, transmitir e compartilhar informações.

A mediação digital remodela certas atividades cognitivas fundamentais que envolvem a linguagem, a sensibilidade, o conhecimento e a imaginação inventiva. A escrita, a leitura, a escuta, o jogo e a composição musical, a visão e a elaboração das imagens, a concepção, a perícia, o ensino e o aprendizado, reestruturados por dispositivos técnicos inéditos, estão ingressando em novas configurações sociais. (Lévy, 1998, p.17).

Partimos de um modelo centralizado, conservador e, até certo modo, elitista, para uma nova configuração comunicativa. Já está posto, aceito e ratificado em nossa sociedade um deslocamento na produção, compartilhamento e emissão de informações, que não perpetua mais aquele modelo hierarquizado, em que um polo envia informação para uma multidão de receptores, mas permite e articula a comunicabilidade de forma rizomática¹⁶⁶, no qual todos podem participar desse processo, “a circulação de informações não obedece à hierarquia das árvores (um-todos), e, sim, à multiplicidade do rizoma (todos-todos)” (Lemos, 2010, p. 68).

Na modernidade líquida, marcada pela era da informação e impulsionada pela cibercultura, observa-se uma transformação fundamental na dinâmica de transmissão de conhecimento. Nesse contexto, a tradicional dicotomia entre emissor e receptor, caracterizada por um modelo passivo de comunicação, torna-se obsoleta, não há mais um polo emissor e outro receptor. Em vez disso, reconhecemos que todos os participantes exercem influência mútua ao produzir notícias, narrar acontecimentos, compartilhar vídeos e imagens, expressar sentimentos, conduzir investigações, disseminar informações e assim por diante, seguindo uma linha inexplorável de possibilidades praticamente infinitas.

Considerar a perspectiva em que todos os indivíduos podem desempenhar o papel de agentes na transmissão do conhecimento implica reconhecer uma potencialidade pedagógica intrínseca que permeia as enunciações e discursos. Nessa dinâmica, cada sujeito se revela como um participante ativo no processo, capaz não apenas de assimilar informações, mas também de contribuir para a construção e disseminação do saber. Tal concepção desloca a tradicional visão de um modelo pedagógico centrado no emissor para uma abordagem mais participativa e coletiva, na qual a troca de conhecimentos ocorre de forma bidirecional e dinâmica.

¹⁶⁶ A perspectiva rizomática no pensamento de Deleuze e Guattari (1995) consiste numa ruptura de escala de análise da realidade, na qual deixamos de percebê-la como pura unidade, seja no sujeito ou no objeto. O conhecimento é transmitido como na metáfora de uma árvore, como uma raiz que origina múltiplos ramos, sem respeitar uma subordinação hierárquica.

Ao abraçar a ideia de que todos podem ser agentes na transmissão do conhecimento, ampliam-se as possibilidades pedagógicas, proporcionando uma multiplicidade de perspectivas, experiências e vozes. Uma transformação que altera também o conteúdo e o dispositivos pedagógicos. Larrosa (1994) considera como dispositivo pedagógico “qualquer lugar no qual se constitui ou se transforma a experiência de si. Qualquer lugar no qual se aprendem ou se modificam as relações que o sujeito estabelece consigo mesmo.” (Larrosa, 1994, p. 20).

Nas palavras de Jorge Larrosa (1994):

[...] a pedagogia, por seu caráter constitutivo, tem sido uma das tecnologias mais produtivas na regulação de sujeitos. Entendida como uma prática cultural cujos objetivos voltam-se para a modificação dos modos de ser sujeito, não pode ser considerada como um espaço neutro ou de simples mediação. Ela é um espaço de construção e atua produzindo formas de experiência de si nas quais os indivíduos podem se tornar sujeitos de um modo particular (Larrosa, 1994, p. 57).

A variedade de artefatos culturais possui a capacidade intrínseca de atuar como dispositivos pedagógicos. Rosa Bueno Fischer (2002) avança em sua argumentação, enfatizando a mídia como componente integral de um processo pedagógico. Este processo opera por meio de signos, que corroboram na “constituição de sujeitos e subjetividades, na medida em que produz imagens, significações, enfim, saberes que de alguma forma se dirigem à ‘educação’ das pessoas, ensinando-lhes modos de ser e estar na cultura em que vivem” (Fischer, 2002, p. 153).

A análise proposta por Fischer (2002) destaca a mídia não apenas como um veículo de informação, mas como um agente ativo no processo de formação de identidades e na construção de perspectivas individuais. Ao reconhecer a capacidade dos signos midiáticos de influenciar a compreensão e a interpretação, Fischer (2002) destaca a importância crítica de examinar como a mídia contribui para a moldagem de subjetividades dentro do panorama cultural.

Dessa forma, a compreensão da mídia como parte integrante de um processo pedagógico mais amplo ressalta não apenas a transmissão de informações, mas também os efeitos sutis, porém impactantes, na construção de conhecimento e na formação de identidades individuais e coletivas. Essa perspectiva propicia uma análise mais abrangente e crítica das interações entre as mídias e a formação de sujeitos na contemporaneidade.

Reconhecer e considerar a função pedagógica inerente à cultura implica em analisar os diversos artefatos culturais como sendo "pedagogias culturais". O nascimento do conceito de pedagogias culturais se deu na década de 1990, representando um esforço para articular os domínios da Educação e dos Estudos Culturais (Andrade; Costa, 2017), fundamentado nas

contribuições de teóricos renomados como Henry Giroux, Shirley Steinberg, Joe Kincheloe e Elisabeth Ellsworth. Estes autores, formularam uma série de estudos fundamentando as pedagogias culturais, advogando pela necessidade de analisar as práticas pedagógicas em diversos contextos sociais e culturais, transcendendo os limites tradicionais dos ambientes escolares (Andrade; Costa, 2017).

Ao delinear a genealogia do conceito de pedagogias culturais, não busco fixar um período, de forma solipsta¹⁶⁷, pelo contrário, busco situar seu surgimento em um contexto vasto e processual, intrinsecamente vinculado aos Estudos Culturais, aceitando a cultura como dinâmica e em constante transformação, moldada por práticas sociais, discursos e relações de poder.

A visão de Stuart Hall (1997) sobre cultura é particularmente esclarecedora neste contexto, uma vez que ele argumenta que "a cultura não é um conjunto de coisas, mas um processo, uma produção – a articulação simbólica da experiência e da significação" (Hall, 1997, p. 15). Essa definição essencial destaca a natureza em constante evolução da cultura, evidenciando como ela é formada por interações simbólicas que conferem significado às experiências humanas ao longo do tempo.

À medida que o conceito de pedagogia cultural se dissemina, seu emprego tem orientado pesquisas com objetivos voltados para a construção de identidades e a representação de sujeitos e conceitos. Segundo Paula Deporte de Andrade e Marisa Vorraber Costa (2015), as pedagogias culturais emergem como ferramentas valiosas para pesquisadoras e pesquisadores compreenderem as mais diversas realidades sociais, na sua imbricada relação com os artefatos culturais.

Viviane Camozzato (2014) observa que o conceito de pedagogias culturais tem sido amplamente utilizado para investigar temas relevantes na sociedade contemporânea. A pesquisadora argumenta no sentido de indicar que as pedagogias culturais como algo que não é estático, mas está intrinsecamente ligada ao momento presente, respondendo à cultura vigente. Nesse contexto, a pedagogia assume o papel de produtora de sujeitos que estão em sintonia com

¹⁶⁷ O solipsismo é uma posição filosófica que sustenta que apenas a própria mente do indivíduo é certa para existir. Em outras palavras, um solipsista acredita que a única realidade que pode ser conhecida com certeza é a própria existência e as experiências mentais associadas a ela. Tudo o mais, incluindo o mundo externo e a existência de outras mentes, é considerado incerto, questionável ou até mesmo ilusório. Essa perspectiva filosófica pode ser vista como uma forma extrema de ceticismo em relação à realidade externa. O termo "solipsismo" deriva do latim "solus" (sozinho) e "ipse" (si mesmo), refletindo a ideia de que a única certeza indubitável é a da própria mente do indivíduo. Neste sentido, utilizo a expressão para me referir a um pensamento solitário, uma posição que não propicia abertura a outros modos de compreensão e análise.

essa cultura, ao mesmo tempo em que introduz práticas discursivas que influenciam a conformidade dos sujeitos a determinados discursos.

O conceito de "cultura" desempenha um papel fundamental, aproximando e conectando a Educação a outras esferas culturais, cada uma delas possuindo sua própria pedagogia. Nesse contexto, o sistema de significados inerente à cultura acaba por moldar as identidades e subjetividades dos sujeitos envolvidos.

Ao ampliar nossa visão além dos limites escolares tradicionais, torna-se evidente que não apenas a Educação formal, mas também diversas instâncias culturais desempenham um papel pedagógico significativo. Cada uma dessas esferas, seja a mídia, as práticas sociais ou outros agentes culturais, atua como um sistema de aprendizagem que influencia ativamente a formação das identidades individuais e coletivas.

Esses processos extraescolares, ao serem reconhecidos como sistemas culturais e de aprendizagem, demonstram a interconexão profunda entre a educação e as diversas manifestações culturais. A cultura, então, não é apenas um pano de fundo, mas um elemento ativo na transmissão de conhecimentos, valores e normas. Este entendimento mais amplo destaca a importância de considerar a multiplicidade de influências culturais que contribuem para a formação dos sujeitos, enriquecendo e diversificando os processos educativos.

Essa perspectiva ressalta o papel dinâmico da pedagogia cultural na contemporaneidade, destacando sua capacidade não apenas de refletir sobre os processos educativos, mas também de moldá-los ativamente por meio da produção de identidades e da circulação de práticas discursivas. O entendimento da pedagogia cultural como uma força ativa na configuração de sujeitos e na resposta aos desafios da cultura contemporânea enfatiza sua relevância na análise crítica dos processos educacionais e sociais.

Camilo Darsie e Luís Henrique Sacchi dos Santos (2012) ressaltam que as discussões relacionadas às pedagogias culturais abrangem diversas temáticas e artefatos que têm o potencial, de acordo com as necessidades dos pesquisadores envolvidos, de problematizar produções cinematográficas, campanhas publicitárias, iniciativas de saúde, entre outras expressões midiáticas. Esse enfoque se dá por meio da articulação entre distintas áreas do conhecimento, demonstrando a natureza interdisciplinar dessas discussões.

Ao considerar a diversidade de temáticas e artefatos que podem ser explorados sob a ótica das pedagogias culturais, os autores (Darsie; Santos, 2012) enfatizam a amplitude e a aplicabilidade desse conceito em contextos variados. A interseção entre diferentes áreas do conhecimento destaca a necessidade de uma abordagem colaborativa e interdisciplinar para

compreender e analisar os processos pedagógicos presentes em manifestações culturais diversas. Esse diálogo entre disciplinas enriquece a compreensão das dinâmicas culturais e reforça a ideia de que as pedagogias culturais transcendem fronteiras acadêmicas tradicionais, incorporando uma abordagem holística e aberta a diversas perspectivas.

Indo além, Camozzato (2014) argumenta que o termo "pedagogia" não necessita, em sua essência, do adjetivo "cultural". A autora defende a posição de que toda e qualquer pedagogia é, por natureza, moldada por uma cultura específica. Entretanto, ela reconhece a pertinência do termo "cultural" para diferenciar a pedagogia que ocorre no âmbito escolar. Camozzato (2014) destaca a profusão de usos do conceito de pedagogias, observando que "trata-se de pedagogias disso, daquilo e daquele outro. De fato, o uso desse conceito vem sendo cada vez mais empregado para mostrar a operacionalidade de discursos específicos em artefatos que se dispõem a educar e produzir determinados sujeitos" (p. 574).

A autora percebe como crucial a fragmentação do termo "pedagogia". Isso permite que o conceito seja aplicado em diversas análises culturais, atuando como uma ponte conectiva entre práticas culturais e educativas. Essa abordagem é especialmente relevante porque reconhece que a cultura é uma força produtiva e ativa na vida dos sujeitos, constantemente exercendo processos pedagógicos sobre eles. Assim, o termo "Pedagogias do Presente" torna-se uma ferramenta conceitual dinâmica, capaz de capturar a multiplicidade de formas pelas quais a cultura influencia e molda as práticas educativas na contemporaneidade.

Ao explorar as inúmeras e multifacetadas possibilidades de empregar as pedagogias do presente, quero atentar para o corpo como um objeto suscetível de ser pedagogizado. Nesse contexto, o corpo não é apenas um recipiente físico, mas emerge como um currículo, passível das investidas para a constituição do sujeito. A compreensão do corpo como currículo destaca sua centralidade nas práticas pedagógicas contemporâneas. Assim como os ambientes educacionais tradicionais transmitem conhecimentos e valores, as pedagogias do presente, ao focarem no corpo, utilizam-no como um espaço de ensino e aprendizado. O corpo, portanto, não é apenas um recipiente passivo, mas um veículo ativo para a construção de significados e identidades, enunciados e discursos.

Ao considerar o corpo como passível de investidas para a constituição do sujeito, reconhecemos que as práticas pedagógicas não se limitam apenas ao domínio intelectual. Elas se estendem ao físico, ao emocional e ao social, moldando a experiência humana de maneira abrangente. A pedagogia do corpo, nesse contexto, não se restringe apenas à instrução formal,

mas incorpora os diversos modos pelos quais a cultura, a sociedade e as interações, inclusive, nas redes sociais, atuam na formação do sujeito através do corpo.

Nesse contexto, ao direcionar o olhar para o corpo enquanto um espaço pedagogicamente estruturado, as Pedagogias do Presente abrem perspectivas para as Pedagogias do Corpo. Este enfoque concebe o corpo como um ente passível de transformação pela cultura, e, dessa maneira, postula que nós, enquanto sujeitos, também somos moldados por esse processo. O corpo, sujeito a constantes interpelações por normas e padrões, sofre diversas investidas e, simultaneamente, influencia a subjetividade de diversos grupos culturais.

Wilton Garcia (2005) observa que o corpo na contemporaneidade se caracteriza pela multiplicidade, pois está sujeito a contínuas transformações, suscitando tanto curiosidade quanto mal-estar. Segundo esse autor, a abordagem dos estudos do corpo não deve se restringir à avaliação crítica dos corpos contemporâneos, mas sim compreendê-los como práticas discursivas e objetos intrínsecos à linguagem.

Um corpo, sobretudo, quando é publicizado, não apenas se submete à influência da cultura em sua modelagem, mas também desempenha um papel significativo na formação do sujeito, na medida em que educa outros corpos, por meio das marcas que ostenta. Desse modo, as publicações que circulam no *Twitter*, revelando corpos marcados pela ALNS se constituem numa dinâmica pedagógica, pois as imagens, os vídeos e os relatos são enunciações, são possibilidades de pedagogias culturais.

Marcio Caetano (2014) afirma que devemos considerar o corpo como lócus central e inicial de produção e expressão da cultura, pois é nele que as identidades são elaboradas e significadas. Além disso, são diversos os discursos proliferados (Foucault, 2011) que produzem significações, proibições, incitações que demarcam incessantemente o nosso corpo, permeado por relações de poder. Thomaz Thadeu da Silva (2005) argumenta que: “A cultura é um campo de produção de significados nos quais os diferentes grupos sociais, situados em posições diferenciadas de poder, lutam pela impossibilidade de seus significados à sociedade mais ampla” (Silva, 2005, p. 133).

É desse modo que as enunciações, os ditos e os não ditos, sobre a ALNS na sociedade contemporânea operam como pedagogias do presente (Camozzato, 2014). Desse modo, tratamos os processos pedagógicos como movimentações que extrapolam os espaços institucionais, numa relação em que os objetos do conhecimento são produtos da cultura, a educação um processo contínuo e a pedagogia um modalizador de modos de interesse e de endereçamentos. A cultura digital, portanto, opera como um grande espaço de comunicação

pedagógica, em que todos influenciam todos e podem ocupar um espaço na construção de uma inteligência coletiva (Levy, 1998). A possibilidade de transmissão do conhecimento, influência e posicionamento faz com que a internet desponte como uma *ágora* da modernidade líquida, local central da *pólis* contemporânea, em que nos constituímos como sujeito-político.

Na Figura 18, elaborada a partir de uma série de comentários em resposta a uma foto que exibiu cortes, evidenciam-se diversos enunciados que convergem para a sua compreensão como pedagogias culturais. De um lado, destacam-se comentários elogiosos, tais como "*que lindo*" e "*que mágica você fez*". Esses elogios dirigidos aos cortes, inclusive à presença do sangue, podem parecer desconcertantes para aqueles que não estão familiarizados com o universo da autolesão. Este fenômeno indica que a prática vai além do contexto de sofrimento psíquico, assumindo um caráter de promoção de marcas esteticamente atraentes e socialmente aceitas no espectro daqueles que se autolesionam. São cortes realizados para serem vistos, admirados e desejados.

Figura 18 – Relatos de pessoas que se cortam: quantas vezes você passa a lâmina?"



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

A presença de enunciações que exaltam a beleza dos cortes sugere a existência de uma estética da autolesão. Contrariando a lógica tradicional do biopoder, essa estética se insere na fragilidade e na dor física. Longe de serem meramente resultado de um controle sobre os corpos,

os cortes estrategicamente ocultos revelam-se como expressões cuidadosamente planejadas, destinadas a serem não apenas percebidas, mas também admiradas e desejadas.

Por outro lado, quase passando despercebido, um usuário formula uma pergunta intrigante: "*Quantas vezes você passo a lâmina no mesmo lugar para abrir beans com lâmina de apontador*" Essa indagação genuína recebe uma resposta direta: "*Algumas boas vezes*". Nesse contexto, nota-se um interesse intrínseco e a resposta operando como uma prática pedagógica, fornecendo informações sobre como alcançar o corte desejado e esteticamente apreciado. Tais enunciados não apenas refletem uma dinâmica de compartilhamento de conhecimento, mas também operam como práticas pedagógicas que perpetuam e difundem técnicas específicas dentro desse universo particular.

Dessa forma, a análise da Figura 32 revela como os comentários interativos podem ser interpretados não apenas como expressões individuais, mas como agentes ativos na construção e disseminação de uma cultura peculiar associada à autolesão. Esses enunciados não apenas descrevem, mas também moldam as normas e percepções dentro dessa comunidade virtual específica, delineando assim a complexidade das pedagogias culturais no contexto da ALNS.

As representações de si caracterizam-se pela interseção entre as potencialidades das tecnologias digitais e pelos regimes de visibilidade, que orientam a experiência contemporânea dos corpos por meio do registro imagético. As enunciações pessoais imagéticas geradas nas plataformas de redes sociais online oferecem aos indivíduos uma ampla gama de recursos para a elaboração de versões específicas de sua identidade e de seus corpos, revelando, inclusive, a representação de experiências complexas e sensíveis, como a da ALNS.

O investimento no próprio corpo, na tentativa de torná-lo singular por meio de suas marcas, torna-se uma preocupação proeminente para os indivíduos contemporâneos. Nesse contexto, a prática da autolesão surge como uma via pela qual o sujeito, por meio de suas marcas, busca expressar sua singularidade. Complementando essa centralidade atribuída ao corpo, as tecnologias digitais de comunicação, facilitadas pelo amplo acesso aos smartphones e a proliferação das redes sociais, introduzem novas dinâmicas na organização e interação social (Sibila, 2016). Nesse contexto, as tecnologias digitais têm provocado uma profunda transformação nas modalidades de produção de imagens, especialmente aquelas que têm o corpo como seu objeto primordial. Especificamente, destaca-se a influência dessas tecnologias na criação e disseminação de imagens dos corpos e de suas marcas, notavelmente aquelas veiculadas em plataformas de redes sociais online, como no caso deste estudo o *Twitter*.

A representação do corpo não apenas transcende sua materialidade carnal, mas, incontestavelmente, integra o conjunto de representações inerentes aos corpos contemporâneos. A imagem de um corpo emerge como uma extensão essencial de sua materialidade; a posse de um corpo, por assim dizer, assume pouco significado se não pode ser exposto e reconhecido pelo olhar do outro em toda sua singularidade. A autopreservação revela-se limitada se o corpo não pode ser contemplado e apreciado por diversos olhares, cada um dotado de curiosidade e julgamento.

Da mesma forma que é crucial zelar pelo corpo, é igualmente essencial cultivar sua singularidade, marcando-o com suas distintas características e suas marcas. Ser igual, mas ao mesmo tempo diferente, representa um paradoxo intrigante e, ao mesmo tempo, um desafio palpável para os indivíduos contemporâneos. No cenário atual, onde a estética permeia diversas esferas da vida, inclusive nossos próprios corpos, tornar-se singular surge como uma necessidade premente. É necessário revelar, por meio de quem somos, do que fazemos e dos objetos que possuímos, a totalidade de nossas emoções, preferências, desejos, sonhos e experiências individuais. É através da expressão destas singularidades que nos diferenciamos, destacando aquilo que nos torna verdadeiramente únicos e distintos.

Santos (2002) argumenta que, ao nascermos, não possuímos um corpo definido, mas sim um organismo que, ao interagir com o mundo ao nosso redor, gradualmente se configura e se constitui como corpo. Esse processo dinâmico de construção corpórea é evidenciado pelo exemplo de indivíduos que, devido à convivência com lobos, experimentam uma interrupção em seu processo de humanização, manifestando comportamentos não condizentes com aqueles esperados para a natureza humana.

Nesse contexto, é plausível afirmar que nossos corpos adquirem significado de forma socialmente construída. Ao longo de toda a existência, estamos continuamente produzindo nossas identidades, em contínuo processo de subjetivação, onde as características biológicas desempenham papel tão crucial quanto as influências das marcas culturais.

As marcas culturais são elaboradas e percebidas em diversos contextos temporais, espaciais e nas vivências dos grupos sociais dos quais fazemos parte. Elas desempenham um papel fundamental nos marcadores identitários, ajustando-nos às normas dos grupos aos quais pertencemos. Nas palavras de Veiga-Neto (2001), os marcadores identitários representam símbolos culturais que se inscrevem nos corpos, servindo para distingui-los, agrupá-los, classificá-los e ordená-los nos diversos estratos sociais aos quais estamos vinculados. Silvana Gollner (2003) argumenta que:

Um corpo, não é apenas um corpo. É também o seu entorno. Mais do que um conjunto de músculos, ossos vísceras, reflexos e sensações, o corpo é também a roupa e os acessórios que o adornam, as intervenções que nele se operam, a imagem que se produz, as máquinas que nele se acoplam, os sentidos que nele se incorporam, os silêncios que por ele falam, os vestígios que nele se exibem, a educação de seus gestos [...] enfim, é um sem limite de possibilidades sempre reinventadas e a serem descobertas (Gollner, 2003, p. 29).

Nossos corpos são passíveis de mudança: com novos hábitos, com intervenções estéticas, clínicas e com a promoção de marcas corpóreas. Nossos corpos são mutáveis, provisórios, suscetíveis a inúmeras intervenções (Gollner, 2003). Nesse contínuo processo de construção do eu, caracterizado pela sua natureza fluida e instável, observa-se uma transformação significativa nos valores atribuídos à interioridade, ao autoconhecimento e à reflexão voltada para o eu centrado e introspectivo, marcado pela aura do mistério. Em meio à popularização da internet como meio de comunicação, somos persuadidos a acreditar que tudo e todos precisam ser visíveis, refletindo o imperativo do "totalitarismo fotogênico" (Sant'Anna, 2005, p. 107). Esse fenômeno ressalta a crescente pressão para a visibilidade e a exteriorização constante, às vezes à custa da reflexão interiorizada e do mistério pessoal, marcando uma significativa mudança nas dinâmicas tradicionais de construção da identidade.

Na parte subsequente, após uma exploração do conceito de pedagogias culturais e de seu funcionamento nas redes sociais, aprofundando a discussão ao apresentar alguns resultados de pesquisa que fortalecem a análise desenvolvida até o momento. Esses achados destacam o papel pedagógico das enunciações que são divulgadas na rede, revelando a influência significativa dessas mensagens na construção de entendimentos e atitudes relacionadas à ALNS.

Ao evidenciar o material empírico, busco oferecer exemplos concretos sobre como as enunciações, compartilhadas nas redes sociais, desempenham um papel ativo na formação de conhecimento, percepções e comportamentos em relação à ALNS. A análise desses achados visa ilustrar como determinadas enunciações podem atuar como agentes pedagógicos, moldando a compreensão coletiva do fenômeno.

A discussão ampliada nesta seção permite a contextualização dos resultados no quadro teórico previamente previsto, contribuindo para uma compreensão mais abrangente da interseção entre pedagogias culturais, redes sociais e o tema sensível da ALNS. A conexão entre teoria e evidências empíricas enriquece a análise e fornece uma visão mais detalhada das dinâmicas culturais que permeiam a discussão online sobre o tema pesquisado. Assim, esta subseção é como uma ponte entre a teoria e a prática, consolidando a compreensão dos efeitos

pedagógicos que as enunciações circulantes nas redes sociais parecem assumir na contemporaneidade, marcada pela intensa presença humana nas redes sociais.

4.3 LÂMINAS SÃO MELHORES QUE GARFOS: A PROMOÇÃO DAS MARCAS NA PELE

A pele, como instância visível do corpo e, em última análise, da própria existência, é o local da epifania do ser. É na pele e por meio dela que nos damos a conhecer e obtemos o nosso recurso mais imediato para alterar nossa relação com o mundo. A autolesão não suicida é significada como uma forma de escrita no próprio corpo, na própria subjetividade, em que as experiências podem ser – em um ato de rebeldia – comunicadas, exteriorizadas e vistas.

Onde as palavras falham, o corpo fala, não para se perder, mas para encontrar marcas, restaurar uma fronteira coerente e propícia em relação ao mundo exterior. As palavras são, por vezes, muito impotentes frente à força dos significados ligados aos eventos, e a passagem pelo corpo se torna, então, a única opção (Le Breton, 2010, p. 27).

Para muitos dos que se autolesionam, a busca pela experiência da dor não se traduz como uma tentativa de agravar o sofrimento intrínseco à própria existência, mas, antes, como uma estratégia ativa para confrontá-lo e combatê-lo. “O sofrimento é justamente aquilo que se opõe ao corpo. Trata-se de jogar a dor contra o sofrimento” (Le Breton, 2010, p. 34). Nesse contexto, a prática da autolesão não deve ser simplificada como uma manifestação direta de autotortura, mas sim como uma resposta complexa a angústias emocionais profundas.

A procura pela dor pode ser entendida como um mecanismo de enfrentamento, um esforço consciente para confrontar as complexidades existenciais que podem parecer insuperáveis. Em vez de representar um desejo masoquista inerente, a autolesão muitas vezes emerge como uma tentativa de recuperar algum senso de controle sobre as próprias emoções, oferecendo uma saída momentânea para a pressão psicológica avassaladora.

É necessário reconhecer que a autolesão, embora possa parecer contraditória, muitas vezes é uma manifestação de dor emocional profunda, uma busca desesperada por alívio ou uma tentativa de traduzir emoções complexas em algo tangível e controlável. A compreensão dessas nuances é essencial para abordar o fenômeno com empatia e discernimento, afastando-se de estigmatizações simplistas e promovendo uma abordagem mais holística da saúde mental.

A ferida autoinfligida é oposição ao sofrimento, ela é um compromisso, uma tentativa de restauração do sentido. A conspiração íntima é menos existência contra a existência de que a seu favor, ela tenta traçar uma tentativa para finalmente permitir ser quem é (Le Breton, 2010, p. 28)

Nas enunciações que acompanham as imagens e vídeos relacionados às práticas de ALNS, assim como nos comentários dos usuários do *Twitter*, evidencia-se uma série de enunciados que contribuem para uma compreensão mais ampla das inscrições cutâneas, ultrapassando a perspectiva meramente patológica. Emergem relatos de pessoas que se engajam nesse comportamento não apenas por questões de saúde mental, mas também por hábito, frustração ou em busca de uma expressão estética singular.

O @perfil04, conforme ilustrado na Figura 11, oferece uma certa perspectiva ao revelar que utiliza cortes na pele como meio de expressar sua autoimagem, como evidenciado por uma comparação realizada com outra usuária da rede social. Este exemplo ressalta que a prática da ALNS pode assumir contornos multifacetados, não se limitando a uma narrativa puramente patológica. Para alguns, os cortes podem representar um canal de comunicação não verbal, uma forma de articulação visual de emoções, autopercepção e até mesmo busca por identidade.

Ao abordar essas experiências, é crucial adotar uma abordagem sensível e ampla, reconhecendo a diversidade de motivações por trás desses comportamentos. Isso inclui a compreensão de que a autolesão pode servir como um meio de lidar com frustrações, um modo de expressar a própria estética, ou até mesmo tornar-se um hábito que transcende a lógica tradicionalmente associada à patologia. Essa abordagem mais abrangente é fundamental para promover diálogos informados, destituídos de estigmas, e fomentar um entendimento mais completo da complexidade envolvida nas práticas de ALNS.

Figura 19 – Relatos de pessoas que se cortam: eu sou horrível



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Em outro cenário, o @perfil01 relata ter se envolvido em práticas de autolesão durante uma pausa nos estudos e indica uma experiência de frustração associada ao seu processo de aprendizagem. Este testemunho destaca a complexidade e a variabilidade das motivações por trás da ALNS, ressaltando que as causas podem transcender o âmbito estritamente emocional.

Figura 20 – Relatos de pessoas que se cortam: “como sou burra”



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Ao escolher se cortar como resposta à frustração no processo de aprendizagem, o @perfil01 ilustra como a autolesão pode ser influenciada por fatores externos, como o estresse acadêmico, corroborando no sentido de indicar como as questões corriqueiras podem atravessar essa prática, apontando para a necessidade de compreender a ALNS não apenas como uma expressão de sofrimento psicológico, mas também como uma resposta multifacetada a diferentes desafios e pressões enfrentados na vida cotidiana.

Quando o @perfil02 declara "*só não fiz mais pq tá calor por aqui e é difícil esconder de short*", conforme evidenciado na Figura 21, fica perceptível uma prática de invisibilidade ativa, na qual a escolha da vestimenta desempenha um papel crucial ao ocultar as marcas na pele. A necessidade de esconder as marcas não apenas ressalta a natureza íntima e muitas vezes estigmatizada da ALNS, mas também indica a consciência dos usuários em relação às normas sociais e às expectativas quanto à exposição de tais comportamentos.

Figura 21 – Relatos de pessoas que se cortam: “é difícil esconder de short”



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

A menção da sigla "TW \ Sh" destaca a existência de uma linguagem particular no *Twitter*, que me exigiu um esforço adicional para compreender os códigos e as expressões utilizadas. Para contextualizar adequadamente esses termos, foi necessário realizar pesquisas ao longo das primeiras visitas à plataforma, buscando informações em postagens e comentários dos próprios usuários.

A compilação dos principais termos utilizados nos relatos, sistematizados no Quadro 5, reflete uma abordagem metodológica sensível à linguagem específica adotada pelos participantes. Essa compilação não apenas facilita a compreensão dos enunciados postos em circulação, mas também respeita a autenticidade e a singularidade das expressões utilizadas na comunidade virtual. Essa atenção aos detalhes é crucial para uma análise abrangente das práticas e enunciações relacionadas à ALNS.

Quadro 5 – Principais expressões adotadas no Twitter dos que se autolesionam

(continua)

| Signo | Uso principal |
|--------------|---|
| Sh | <i>Self-harm</i> : É a abreviatura da palavra <i>self-harm</i> , automutilação, como já referimos. É comumente utilizada no início das postagens para indicar o teor do que ali segue. |
| TW | <i>Trigger warning</i> . Utilizado para postagens que podem servir de “gatilho emocional” a alguém. Comumente acompanham relatos de autolesão, ideação ou prática suicida, estupro, assédio, violência. |
| <i>Beans</i> | Feijões: São pequenos cortes realizados com a pulsão da lâmina, o sangue que surge do corte não costuma jorrar, mas aparece como numa pequena poça que, dizem os usuários, lembra um feijão. |

Fonte: elaborado a partir do material empírico de pesquisa (2022).

Quadro 6 – Principais expressões adotadas no Twitter dos que se autolesionam

(conclusão)

| Signo | Uso principal |
|----------------|--|
| <i>Babycut</i> | Cortes pequenos: Expressão utilizada para se referir aos pequenos cortes que, em alguns casos, se assemelham a um arranhão. |
| <i>Styro</i> | São os cortes ou marcas deixadas pela lâmina. |
| <i>Gore</i> | Cortes profundos: São cortes profundos que causam grande presença de sangue. |
| <i>Shtwt</i> | <i>Self-harm – Twitter</i> : É a forma com alguns usuários denominam e se localizam no próprio Twitter, para o compartilhamento dos seus cortes ou em outros espaços na chamada <i>deep web</i> ¹⁶⁸ . |
| <i>Edtwt</i> | É a plataforma semelhante ao <i>Twitter</i> na <i>deep web</i> . Segundo os usuários nela é possível encontrar enunciações de práticas autolesivas, automutilação e discursos de preconceito e violência. |

Fonte: elaborado a partir do material empírico de pesquisa (2022).

Os signos indicados no Quadro 5 são utilizados de forma recorrente entre os usuários do *Twitter*, sobretudo pelo interesse na indexação e no engajamento. É por meio deles que se gera o encontro entre os semelhantes, além do número de visualizações em suas imagens e vídeo. A Figura 15, além do próprio corte, chama atenção para a legenda da imagem compartilhada: “*self-harm #shtwt #shtwitter*”. Os termos adotados na mensagem indicam o uso das chamadas *hashtags* e dos termos comuns no vocabulário dos que se cortam e relatam suas práticas na internet, conforme mencionado no Quadro 5.

Os signos destacados no Quadro 5 são elementos frequentemente utilizados pelos usuários do *Twitter*, desempenhando um papel crucial na indexação e no engajamento dentro dessa comunidade virtual. São por meio desses signos que ocorre o encontro entre indivíduos que compartilham experiências semelhantes, impulsionando não apenas a conexão emocional, mas também o alcance e a visibilidade de suas imagens e vídeos. Na Figura 22 chamo a atenção para a legenda associada à imagem compartilhada: “*self-harm #shtwt #shtwitter*”.

¹⁶⁸ A *deep web*, também chamada de *deepnet* ou *undernet*, é uma parte da internet que não é indexada pelos mecanismos de busca e fica oculta ao grande público. Trago a informação coletada ao longo da pesquisa, mas não ousei realizar acessos e identificar os enunciados presente neste ciberespaço.

Figura 22 – Relatos de pessoas que se cortam: “#Shtwitter”



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Os termos mencionados indicam o uso estratégico das chamadas *hashtags*, que são elementos-chave na categorização e na busca de conteúdo na plataforma. Além disso, os termos comuns no vocabulário específico dos indivíduos que se autolesionam, conforme detalhado no Quadro 5, destacam-se como uma forma de expressão unificada dentro dessa comunidade virtual.

Nesse sentido, é importante destacar que, as redes sociais de comunicação remontam aos primórdios das interações online, delineada pelas formas iniciais de comunicação virtual, como fóruns e salas de bate-papo. Nas últimas décadas, as redes sociais evoluíram notavelmente, com plataformas proeminentes, como MySpace¹⁶⁹, Orkut¹⁷⁰, Facebook¹⁷¹, *Twitter*, *Instagram*¹⁷² e *TikTok*¹⁷³, que exerceram influência significativa na configuração da paisagem das mídias digitais que, por sua vez, têm se revelado meios catalisadores para a promoção de distintas modalidades de conexão e comunicação.

As redes sociais emergiram como *locus* essencial para a socialização contemporânea, fornecendo uma plataforma robusta para a interconexão de indivíduos, o compartilhamento de experiências e a formação de comunidades virtuais. Esta transformação substancial na natureza

¹⁶⁹ Myspace é uma rede social americana que oferece uma rede interativa de amigos, perfis pessoais, blogs, grupos, fotos, músicas e vídeos enviados por usuários. Foi criada em 2003.

¹⁷⁰ Orkut foi uma rede social filiada ao Google, criada em 24 de janeiro de 2004 e desativada em 30 de setembro de 2014.

¹⁷¹ Facebook é uma rede social criada por Mark Zuckerberg, em 2003 e que deu origem à empresa Meta.

¹⁷² O *Instagram* é uma rede social online de compartilhamento de fotos e vídeos entre seus usuários, que permite aplicar filtros digitais e compartilhá-los em uma variedade de serviços de redes sociais, como Facebook, Twitter, Tumblr e Flickr. Foi fundada em 2010.

¹⁷³ O *TikTok* é uma rede social de origem chinesa, fundada em 2016, destinada ao compartilhamento de vídeos. É a única da lista que não possui origem norte-americana.

das interações sociais transcendeu barreiras geográficas, aproximando pessoas em escala global e redefinindo as fronteiras da comunicação interpessoal.

A identidade digital passou a ser uma extensão significativa da identidade pessoal, exercendo uma influência profunda na percepção de si mesmo e na percepção que outros têm do indivíduo. Este fenômeno adquire relevância crítica, introduzindo desafios inerentes à vida cotidiana e à saúde psicossocial. Assim, a interseção entre redes sociais e identidade digital configura um campo de estudo multifacetado, cuja compreensão aprofundada é crucial para elucidar as complexas dinâmicas contemporâneas.

A fragilidade dos laços humanos na contemporaneidade é abordada pelo Bauman (2001), que destaca a crescente necessidade humana de busca por aceitação e pertencimento. Esse anseio deu origem à formação de vínculos frágeis, marcados por uma misteriosa fragilidade nas relações humanas que revelam uma dualidade presente na sociedade contemporânea, há uma aspiração por estreitar os laços interpessoais, buscando uma segurança emocional e conexão mais profunda. Por outro lado, paradoxalmente, existe uma tendência a manter esses laços frouxos, refletindo a inerente inconstância do ambiente social contemporâneo.

A análise de Bauman (2001) oferece uma visão penetrante sobre a natureza fluida e transitória das relações humanas na contemporaneidade, convidando à reflexão sobre os desafios e complexidades inerentes à construção e manutenção de laços duradouros em um mundo caracterizado pela liquidez, afinal, “vivemos em tempos líquidos nada é feito para durar” (Bauman, 2001, p.48).

As tecnologias digitais vêm permitindo a existência de outros modos de sociabilidade, atuando como catalisadores para distintas formas de interação, afinal, “as tecnologias tornam-se vetores de novas formas de agregação social” (Lemos, 2010, p. 15), emergindo a possibilidade de uma cibercultura, o que, para Lemos (2010) pode ser entendida como:

O conjunto tecnocultural emergente no final do século XX impulsionado pela sociabilidade pós-moderna em sinergia com a microinformática e o surgimento das redes telemáticas mundiais; uma forma sociocultural que modifica hábitos sociais, práticas de consumo cultural, ritmos de produção e distribuição da informação, criando relações no trabalho e no lazer, novas formas de sociabilidade e de comunicação social (Lemos, 2010, p. 21-22).

São diversas as transformações que marcaram as últimas gerações, estabelecendo uma nova configuração na relação entre sujeitos e mídias de informação e comunicação, produzidas na ruptura do analógico, das noções espaciais e no modelo de difusão informacional. Trata-se de um novo contexto, em que a *Internet*, como campo hegemônico de comunicação, surge como

pano de fundo e as tecnologias digitais aparecem como meios responsáveis por uma nova tessitura social (Gabriel, 2013).

Desde a última década do século XX, testemunhamos um fenômeno intrincado que, apesar de ter sido objeto de inúmeras análises, reflexões e produções acadêmicas, devido à sua natureza líquida e em constante transformação, tende a escapar de definições ou rótulos precisos. O sociólogo espanhol Manuel Castells antecipou, já na década de 1990, o período contemporâneo como a "Era da Informação", caracterizada pela vivência em uma "sociedade em rede", fortemente influenciada pelo capitalismo informacional (Castells, 1999).

O termo "sociedade da informação" ressalta a importância central da informação na sociedade contemporânea, conforme delineado por Castells (1999). Ele destaca a informação como um valor econômico, alinhado à perspectiva do liberalismo. Simultaneamente, o autor aponta para a emergência de uma cultura da virtualidade real e o advento das redes interativas, que ainda estavam por se desenvolver completamente. O caráter multimídia das novas tecnologias, por sua vez, remodela as experiências humanas de percepção e criação simbólica.

Nossos meios de comunicação são nossas metáforas. Nossas metáforas criam o conteúdo da nossa cultura". Como a cultura é mediada e determinada pela comunicação, as próprias culturas, isto é, nossos sistemas de crenças e códigos historicamente produzidos são transformados de maneira fundamental pelo novo sistema tecnológico e o serão ainda mais com o passar do tempo (Castells, 1999, p. 414).

As significativas e profundas mudanças tecnológicas, sociais e culturais que foram efetivadas nas primeiras décadas do século XXI foram, em certa medida, antecipadas pelo francês Pierre Lévy, um pesquisador no campo da ciência da informação. Ao dedicar-se ao fenômeno da sociedade em rede, Lévy cunhou o termo "cibercultura" (Lévy, 1999), descrevendo um cenário onde os indivíduos experimentam novos padrões nas concepções de espaço-tempo, impulsionados pelas redes de conexão.

O ciberespaço é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura e interface material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. Quanto ao neologismo cibercultura, "especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço. (Lévy, 1999, p.17).

A ascensão da internet - do estabelecimento de uma sociedade em rede, de uma cibercultura - provocou uma transformação profunda nas interações sociais, inaugurando assim novas modalidades de sociabilização. Dentro desse cenário, os algoritmos assumem uma posição central, exercendo influência decisiva na configuração da experiência virtual dos usuários. Os algoritmos computacionais “são a espinha dorsal da revolução digital, moldando a forma como interagimos com o mundo virtual” (Barabási, 2015, p. 221). Essas sequências de instruções desempenham um papel fundamental nas redes sociais, onde a coleta maciça de dados, conforme destacado por Castells (2013), é a base para análises de padrões de comportamento que alimentam esses algoritmos, influenciando diretamente a maneira como as pessoas interagem na sociedade em rede, alterando as dinâmicas sociais.

É necessário analisar o papel que os algoritmos desempenham nas redes sociais, afinal, a partir deles são determinando os conteúdos que os usuários veem, com quem interagem e como suas experiências são moldadas. No contexto das redes sociais, Sergio Amadeu (2008) destaca a personalização como uma característica essencial dos algoritmos, que examinam minuciosamente os dados do usuário, incluindo preferências e comportamentos, com o propósito de oferecer uma experiência ajustada às necessidades individuais.

O ponto inicial da operação dos algoritmos se inicia com uma meticulosa coleta de dados, que abrange informações diversas provenientes de cliques, curtidas e histórico de navegação. Em outras palavras, todos os dados gerados pelas ações online são cuidadosamente reunidos, e cada interação nas redes é minuciosamente analisada. Essa abordagem, conforme ressaltado por Bruno (2013), fornece a matéria-prima essencial para a personalização algorítmica, esculpindo assim a experiência do usuário de maneira personalizada e precisa.

A etapa subsequente, o processamento, assume uma importância crucial. Nesse estágio, são empregadas técnicas avançadas, incluindo o denominado aprendizado de máquina. Como destacado por Amadeu (2008), é nessa fase que os algoritmos discernem padrões e correlações nos dados coletados, habilmente construindo um perfil detalhado para cada usuário. Este processo é essencial para a compreensão aprofundada das preferências, comportamentos e interesses individuais.

Essa junção de coleta e processamento de dados destaca a sofisticação dos algoritmos, que vão além da simples observação de interações online. Em vez disso, eles se envolvem em uma análise refinada e dinâmica, capacitando-se a adaptar-se às nuances das preferências individuais, de forma a criar experiências personalizadas que transcendem a abordagem convencional.

É mediante o perfil individual do usuário que os algoritmos de recomendação se ativam, propiciando sugestões de conteúdos que, estatisticamente, apresentam maior propensão a cativar o interesse do usuário. Nesse contexto, Morozov (2011) destaca que a notável intensidade desse processo de personalização pode dar origem ao fenômeno conhecido como "bolha da internet", caracterizado pela restrita exposição do usuário a informações consoantes às suas preferências, potencialmente incitando um impacto adverso de perspectivas e de estímulos a restritos conteúdos que podem distorcer a realidade ou até mesmo potencializar certas práticas, como a da ALNS.

A resposta aos conteúdos apresentados, conforme destacado por Sunstein (2017), revela-se crucial para o desenvolvimento dos algoritmos, proporcionando a base para ajustes contínuos e refinamentos nas sugestões subsequentes. É a capacidade intrínseca de adaptação desses algoritmos que fundamenta sua eficácia, conforme argumentado por Barabási (2015.), demonstrando a dinâmica e aperfeiçoamento constantes que resultam da interação com o *feedback* do usuário, ou seja, com a resposta do indivíduo aos estímulos da máquina.

A rápida e eficaz atuação dos algoritmos tem contribuído para que os interessados no ALNS tenham acesso a uma ampla gama de conteúdos relacionados, resultando em um constante bombardeio de informações. Esse acesso facilitado pode criar um ambiente onde os usuários se sentem cada vez mais imersos e, em alguns casos, incentivados a se envolverem na prática.

A precisão dos algoritmos em identificar e direcionar conteúdos específicos pode intensificar a exposição dos usuários a materiais relacionados à ALNS. Essa constante inundação de informações pode criar um ciclo em que os indivíduos se sintam cada vez mais envolvidos no tema, seja por curiosidade, identificação, seja por influência social. A combinação de algoritmos eficientes e o interesse intrínseco dos usuários podem, inadvertidamente, contribuir para a normalização ou até mesmo a promoção da prática.

Promover marcas no corpo exige uma série de rituais, inclusive, na escolha dos melhores instrumentos. “A navalha, o estilete, a faca, o pedaço de vidro, que são usados ritualmente, são percebidos como objetos de salvaguarda que fornecem apaziguamento” (Le Breton, 2010, p. 34). Cortar a pele não é um desafio grandioso ou uma raridade, acredito que qualquer pessoa já tenha feito: ao manusear um pedaço de papel, ao cortar um legume, ao se chocar contra algum ponto, mas rasgar a pele de forma intencional e deliberada é um desafio bastante complexo. Promover inscrições cutâneas exige, na minha compreensão, uma certa dose de coragem para

com seu corpo, um pouco de ousadia para romper com todo ideário estético que envolve a pele humana, muita destreza nas mãos e algum instrumento que possibilite tal empreitada.

Os instrumentos adotados para se cortar podem ser diversos. No *Twitter*, há relatos que pessoas que utilizaram de uma faca, lâmina de barbear, tesoura, estilete, um pedaço de vidro, com a lâmina retirada de um apontador de lápis ou qualquer outro objeto cortante. Certa vez deparei-me com uma postagem na rede social, apresentando uma garota que segurava nas mãos vários apontadores e acima, na imagem, havia uma descrição: “*lembra de quando serviam só para apontar lápis?*”

Os instrumentos adotados para a prática da autolesão podem variar consideravelmente, conforme evidenciado por relatos no *Twitter*. Indivíduos compartilham experiências de utilização de diferentes instrumentos, como facas, lâminas de barbear, tesouras, estiletos, pedaços de vidro, e até mesmo a lâmina retirada de apontadores de lápis ou qualquer outro objeto cortante disponível. Certa vez deparei-me com uma postagem na rede social, apresentando uma garota que segurava nas mãos vários apontadores e acima, na imagem, havia uma descrição: “*lembra de quando serviam só para apontar lápis?*”

Esses relatos e imagens revelam não apenas a multiplicidade de ferramentas adotadas, mas também evidenciam como a escolha dos instrumentos pode estar conectada a uma expressão simbólica, transformando objetos comuns em meios de comunicação visual e emocional. A compreensão desses aspectos é fundamental para abordar a complexidade subjacente à ALNS, reconhecendo não apenas os métodos físicos, mas também os elementos emocionais e simbólicos envolvidos nesse comportamento.

O @perfil04 realizou uma sistematização dos principais instrumentos encontrados a disposição para promoção das inscrições cutâneas. De forma sistêmica, quase didática, o usuário apresenta os melhores e piores apetrechos, dando notas e dicas para cada utensílio. Após a publicação, que funciona claramente com objetivos pedagógicos, surgiram diversos interessados em conhecer mais ou compartilhar suas experiências. Nas Figuras 23 a 27, apresento alguns dos instrumentos indicados.

Figura 23 – Relatos de pessoas que se cortam: *garfo ou gilete?*

Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Figura 24 – Relatos de pessoas que se cortam: *pinça ou faca?*

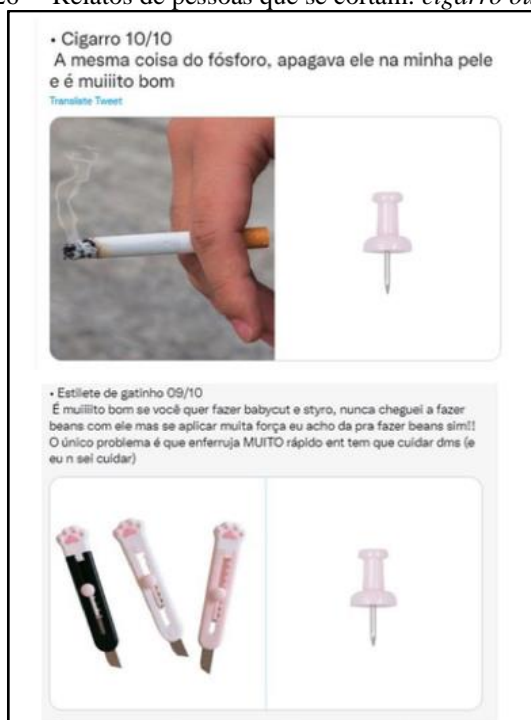
Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Figura 25 – Relatos de pessoas que se cortam: *martelo ou agulha?*



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Figura 26 – Relatos de pessoas que se cortam: *cigarro ou estilete?*



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Figura 27 – Relatos de pessoas que se cortam: *material escolar que fere*



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

Na amostragem do material empírico pude perceber que o instrumento mais utilizado, ou ao menos o que mais aparece nas representações, é a lâmina de barbear que, para o @perfil04, se constitui no melhor e mais preciso utensílio para quem deseja se cortar. A lâmina de barbear surge quase como um símbolo totêmico cujo poder vai além do próprio objeto e cuja significação extrapola sua função original.

Figura 28 – Relatos de pessoas que se cortam: lâmina, “eu amo dms”¹⁷⁴



Fonte: material empírico de pesquisa (2022).

A lâmina de barbear é descaracterizada em seu objetivo primeiro, ela não serve mais para raspar os pelos da pele, mas para perfurá-la. A lâmina ganha o peso do simbolismo, vira fonte de representação, faz parte das vivências daqueles que se cortam, promovendo a intermediação entre o sujeito e sua pele. A lâmina que rasga, que corta, que faz o sangue jorrar é também expectadora e partícipe das práticas de ALNS.

¹⁷⁴ O usuário ao escrever “eu amo dms” parecer querer dizer “eu amo demais”, de forma abreviada.

Amigas ou inimigas, afiadas ou não, as lâminas estão presentes no estojo que a automutiladora leva para a escola, ou no bolso de uma calça, na gaveta do guarda-roupa, nas imagens e vídeos que muitas automutiladoras editam e enviam pelas redes sociais. A lâmina representa muito mais que um objeto que corta, resume histórias, frustrações, dor, mas também há pessoas que associam o fato de se cortar a uma sensação de prazer. De uma ou de outra forma, as lâminas são confidentes que testemunham de um ritual impregnado de significados. Como algumas adolescentes em algumas situações deixam entender, ao se cortarem elas estão escrevendo na pele. Neste caso, a lâmina é a caneta com a qual elas registram suas mensagens em seu tecido vivo (Silva, 2020, p. 79).

Ao longo da análise do material empírico, percebi que o vínculo que alguns adeptos da ALSN demonstram ter com a lâmina reflete muito mais do que a conexão com um simples objeto cortante. A capacidade intrínseca da lâmina de servir como mediadora dos cortes na carne confere a ela uma posição de ressignificação profunda na própria existência do indivíduo, funcionando não apenas como uma ferramenta física, mas como um elemento simbólico de grande poder.

A lâmina, ao se tornar a executora dos cortes, adquire uma significância que vai além de sua natureza física. Ela se torna um meio de afugentar o sofrimento, um instrumento de subversão ou até mesmo uma forma de criar, atribuir e inventar um novo sentido à própria experiência. Nesse contexto, a lâmina não é simplesmente um objeto inerte, mas sim um componente ativo na construção e expressão de emoções e experiências internas. A capacidade que a lâmina tem de ser a mediadora dos cortes na carne faz com que ela ocupe um lugar de ressignificação na própria existência do ser, que afugenta o sofrimento ou promove a subversão e recebe um sentido criado, atribuído, inventado.

Quando um símbolo é usado de modo não convencional, como na formação de uma metáfora ou um tropo de alguma outra ordem, um novo referente é introduzido simultaneamente com a nova simbolização. Uma vez que nem significante nem significado pertencem à ordem estabelecida das coisas, o ato de simbolização só pode ser referido a um evento: o ato de invenção no qual forma e inspiração passam a figurar uma à outra (Wagner, 2010, p. 85).

A lâmina ocupa um simbolismo próprio, carregando consigo o peso de congregar em torno de si os praticantes da autolesão. Seu uso e seu papel, para além dos cortes físicos, são transmitidos de geração em geração por meio de modos diversos, na efetivação das pedagogias culturais que hoje se manifestam também nas redes sociais.

Nas publicações no *Twitter*, os usuários não apenas compartilham suas experiências, mas também desempenham um papel pedagógico, ensinando os melhores modos de utilizar a lâmina para alcançar um corte considerado belo, dentro do padrão estético associado à

autolesão. Esses ensinamentos tornam-se parte de um legado cultural, transmitindo não de forma técnica, mas também das normas e valores relacionados à prática.

O simbolismo intrínseco à lâmina se estende além de sua função prática, atuando como um elemento cultural que une uma comunidade de maneiras complexas. A transmissão desses conhecimentos sobre o uso da lâmina destaca a presença ativa de pedagogias culturais na dinâmica da autolesão, influenciando a percepção e a prática dessa experiência compartilhada.

Mais do que simplesmente um espaço de retroalimentação para a prática da ALNS, as plataformas digitais se configuram como uma complexa rede informacional de compartilhamentos que possibilita a conexão e a troca não apenas entre aqueles que já se autolesionam, mas também entre aqueles que expressam o desejo de se inserir no universo da autolesão. Quando alguém divulga uma foto ou vídeo exibindo suas feridas, é comum que seja questionado sobre qual instrumento foi utilizado, a intensidade da prática e até mesmo sugestões para aprimorar a eficácia do corte, em alguns casos, buscando um padrão considerado esteticamente atraente.

Essa dinâmica revela a presença de uma rede interativa na qual a partilha de experiências não apenas fortalece a comunidade já engajada na prática da ALNS, mas também serve como um ponto de entrada para aqueles que buscam informações e orientações para iniciar ou aprimorar sua própria participação nesse contexto. A troca de perguntas e respostas sobre instrumentos, intensidade e técnicas sugere um ambiente de aprendizado mútuo, onde o conhecimento é transmitido e adquirido de maneira colaborativa.

A interação nas plataformas digitais transcende a simples exibição de práticas individuais, transformando-se em uma comunidade virtual na qual os participantes reúnem não apenas suas experiências, mas também conhecimentos específicos e suas práticas autolesivas. Nessa sequência, abordo um elemento central na manifestação da ALNS o sangue.

Destaco como a comunidade virtual se configura como um espaço de troca intensa, onde os participantes não apenas expressam suas vivências, mas também contêm informações incluídas sobre as práticas autolesivas, incluindo o papel significativo que o sangue desempenha nesse contexto e no engajamento das publicações. Ao explorar essa dinâmica, busco compreender de que maneira a presença do sangue é simbolicamente relacionada e como ela contribui para a construção de significados em torno da ALNS.

Analiso como o sangue, enquanto elemento material e simbólico, se torna um componente essencial nas enunciações compartilhadas na comunidade virtual. Esta análise não

se limita à observação superficial das imagens ou relatos, mas busca mergulhar nas camadas simbólicas e culturais que permeiam a presença do sangue nas práticas autolesivas.

Ao explorar essa dimensão específica da ALNS, pretendo enriquecer a compreensão da complexidade desse contexto digital, destacando como a interação online vai além da simples comunicação de comportamentos individuais, envolvendo uma construção coletiva de ações e práticas em torno da autolesão.

4.4 “O SEU SANGUE NO CHÃO PARECE ATÉ VINHO, QUE LINDO!”: CENAS E RELATOS

Figura 29 – Relatos de pessoas que se cortam: “o seu sangue (...) que lindo”



Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

Desde os primórdios da história da humanidade, o sangue tem sido associado a vida, integrando-se ao inconsciente coletivo, como evidenciado pela notável diversidade de mitos e de símbolos presentes em variadas civilizações. O uso do sangue em rituais de sacrifício humano remonta a épocas antigas e desempenhou um papel significativo em diversas culturas ao redor do mundo. Rituais de sacrifício humano e animal eram práticas comuns em diversas sociedades antigas, rituais que não eram meramente atos de violência, mas eram permeados por uma complexa teia de significados culturais e religiosos.

Em muitas culturas antigas, como entre os mesopotâmios, gregos, maias e incas, o sangue era visto como um meio de comunicação direta com as divindades. Acredita-se que o ato de oferecer sangue estabelecia uma ligação entre a comunidade e os deuses, "o sangue era considerado um veículo de energia vital que, quando oferecido aos deuses, fortalecia a conexão entre as esferas divina e humana" (Eliade, 1969, p. 12)

Rituais de sacrifício eram frequentemente realizados em períodos cruciais, como durante épocas de colheita ou em momentos de crises. As sociedades antigas acreditavam que o derramamento de sangue humano propiciaria bênçãos divinas para a colheita e garantiria a fertilidade da terra. Citações de textos religiosos e inscrições em monumentos revelam a importância atribuída a esses rituais como meios de assegurar a prosperidade da comunidade.

Na Bíblia Hebraica, embora não fosse permitido o sacrifício de humanos, como se vê nos trechos bíblicos do quase sacrifício de Isaac¹⁷⁵ e no do sacrifício da filha de Jefté¹⁷⁶, são relatados diversos rituais que envolvem a utilização de sangue, desde os primórdios com os sacrifícios de animais no período patriarcal, conforme narrado no livro do Gênesis, até os rituais realizados nos quarenta anos no deserto, culminando nos dois majestosos templos de Jerusalém. O derramamento de sangue tornou-se um elo sagrado de adoração a Deus, uma celebração do pacto estabelecido entre Ele e o povo de Israel. Além disso, o sangue representava um meio de penitência e redenção diante de pecados e transgressões, consolidando-se como um componente necessário na manutenção da identidade coletiva.

A coesão das tribos de Israel encontrava sua unidade em torno do santuário, das três festas de peregrinação e dos atos sacrificais. Na lei talmúdica¹⁷⁷, o sangue, símbolo compartilhado pela descendência dos Patriarcas, ganhava uma dimensão ampliada ao unir aqueles que se dedicavam à adoração do Deus único por meio dos sacrifícios. O ato de sacrificar, frequentemente vinculado ao derramamento de sangue, não apenas expressava gratidão pelas colheitas, mas também buscava a remissão de pecados e desvios éticos e é nesse contexto, que o sangue do animal oferecido em sacrifício desempenhava o papel vital de purificação, restauração e manutenção do Pacto divino.

Além do simbolismo proeminente associado ao sangue nos rituais descritos, outros aspectos enriquecem essa representação. A ação de oferecer sacrifícios e o derramamento de sangue transcendiam a mera expressão de gratidão ou arrependimento. Eles encapsulavam uma conexão profunda entre a comunidade e o divino, um elo espiritual que ia além das fronteiras físicas e temporais. Dessa forma, a complexidade e riqueza do simbolismo do sangue na Bíblia Hebraica refletem não apenas práticas rituais, mas também a profundidade da busca espiritual e identidade religiosa do povo de Israel ao longo dos tempos.

Segundo a narrativa bíblica apresentada no Livro do Levítico¹⁷⁸, ao longo de um ciclo de sete dias, a mulher difunde impureza em tudo o que toca e por onde percorre. Posteriormente a esse período, a Igreja propicia à mulher a oportunidade de purificação.

¹⁷⁵ Conforme descrito no livro de Gênesis, capítulo 22

¹⁷⁶ Conforme descrito no livro de Juízes, capítulo 11

¹⁷⁷ O Talmud é o manancial bibliográfico do judaísmo rabínico criado durante a era helenística da história judaica. É uma coletânea de livros sagrados dos judeus, um registro das discussões rabínicas que pertencem à lei judaica e ética judaica, e costumes e história do judaísmo.

¹⁷⁸ No capítulo 15

Mas, quando a mulher tiver fluxo de sangue, e seu fluxo estiver em seu corpo, estará afastada por sete dias, e qualquer um que a tocar será imundo até a noite. E tudo aquilo sobre o que ela se deitar enquanto estiver menstruada será imundo; e também tudo aquilo sobre o que se assentar será imundo. [...] 24 E se qualquer homem se deitar com ela, e sua menstruação estiver sobre ele, imundo será por sete dias; e também toda a cama sobre que ele se deitar será imunda. Porém, quando sarar de seu fluxo, contará sete dias, e depois será limpa. No oitavo dia, tomará consigo duas rolas, ou dois pombinhos, e os trará ao sacerdote, à porta do Tabernáculo de reunião; e o sacerdote oferecerá um para oferta pelo pecado, e outro para holocausto; e a purificará o sacerdote diante do Senhor do fluxo de sua impureza (Bíblia Sagrada, 1969, p. 143).

O número sete detém uma relevância específica no contexto judaico, ele representa o que é perfeito. É perceptível a autoridade atribuída a expressões que condensam o ciclo menstrual em uma duração predeterminada, desprovida de um entendimento biológico adequado do corpo feminino. Este aspecto sugere mais um exemplo em que a religião estabelece normas sem base fundamentada. Todas as mulheres são agrupadas em uma categoria homogênea, e suas peculiaridades são desconsideradas ao impor, de forma generalizada, a conformidade a padrões religiosos ideais.

O simbolismo do sangue é levado também para o cristianismo, o qual abarca diversas dimensões e, até certo ponto, é ampliado, sendo particularmente enfatizados o sangue de Jesus Cristo e o sangue dos mártires. Ao longo dos séculos, a Cristandade tem atribuído primordial importância ao sangue e à martiriologia como fundamentos centrais da fé. Na liturgia da missa, o vinho é consagrado como sendo o verdadeiro o sangue de Cristo.

Os mártires, após seus sacrifícios, foram reconhecidos como santos, elevando-se a uma esfera de sacralidade. A identidade cristã, assim, se entrelaça de modo inextricável com o simbolismo do sangue, tanto o de Cristo quanto o dos mártires. Esta interligação evidencia, de maneira abrangente, a relevância do simbolismo sanguíneo nas duas crenças.

De nada, porém, vos serve, por mais requintes que lhe apliqueis, essa vossa crueldade. Pelo contrário, é mais um atrativo à seita. Porque, ainda assim, cada vez que nos ceifais, mais numerosos nos tornamos. É uma semente, o sangue dos cristãos (Tertuliano, 2002, p. 579).

O sangue, no contexto cristão, é empregado de maneira ubíqua, atuando como um veículo para aproximar o fiel de Deus, promover a purificação espiritual e assegurar a continuidade do pacto divino, caracterizando-se como um elemento de consolidação da confissão de fé não apenas do mártir, mas de toda uma comunidade de crentes. Além disso, o sacrifício simbolizado pelo sangue de Jesus Cristo, derramado durante a crucificação e nos eventos de flagelação que precederam sua morte, desempenha um papel fundamental na

redenção da humanidade. Através do ritual da eucaristia, busca-se reviver, de maneira incruenta, a entrega do corpo e do sangue do Senhor aos fiéis.

É intrigante ponderar que a principal celebração diária do catolicismo seja, a partir da substanciação, tornar presente o corpo e o sangue de Jesus Cristo que é compartilhamento entre os crentes, durante a Missa, implicando, de certa forma, na ingestão simbólica de uma porção do corpo e uma fração do sangue de um homem. Considerando tal prática, emerge uma reflexão sobre a complexidade simbólica envolvida nesse ato litúrgico, no qual os participantes, ao comungarem, simbolicamente se tornam receptáculos da presença divina, por meio da incorporação simbólica do corpo e do sangue de Cristo. Essa profundidade simbólica, por vezes, pode ser interpretada como intrínseca à natureza sacramental da eucaristia, representando a busca espiritual pela comunhão com o sagrado no seio da tradição católica e nos chama atenção pela centralidade que o sangue ocupa também no cristianismo.

Para além do contexto religioso, o sangue tem sido um elemento vital ao longo dos séculos, desempenhando um papel crucial na vida humana. No âmbito específico da saúde, é importante dirigirmos nossa atenção para o intrincado e crucial processo da transfusão sanguínea. Em 1492, no ano de sua morte, o Papa Inocêncio VIII foi submetido a primeira transfusão de sangue da qual se tem registro. O pontífice, nascido em 1432, governava a Igreja desde 1484 e padecia de graves problemas renais, que o levaram ao óbito, depois de ter recebido, de forma oral, o sangue de três jovens romanos. Segundo Paul Schmidt (1994), os doadores eram, na verdade, crianças de 10 anos que morreram após a doação de sangue. A elas, foi prometida a entrada certa nos céus, e aos progenitores, certa quantia em dinheiro.

A documentação da primeira transfusão sanguínea, que envolveu o sangue de três jovens, evidencia um conjunto de credices, internalizadas até mesmo no seio da Igreja Católica, que perpetuavam o mito de que o sangue juvenil podia conter uma vitalidade distintiva. Essa concepção, enraizada em diversas tradições religiosas, mitológicas e folclóricas, associam o sangue a um elemento vital e sagrado, conferindo ao ato de beber o líquido vermelho uma significância transcendental. O mito ganhou notoriedade histórica, sendo amplamente reconhecida através do personagem fictício do Conde Drácula, que popularizou a ideia do sangue como nutriente essencial para a vitalidade.

O personagem de Drácula, um dos mais icônicos na literatura de horror, foi criado por Bram Stoker, em 1897. O romance é considerado um marco no gênero de vampiros e tem influenciado significativamente a cultura e o imaginário popular. Drácula é apresentado como um vampiro aristocrático do leste europeu, especificamente da Transilvânia. Stoker incorpora

diversas características folclóricas e lendas sobre vampiros na construção desse personagem que, embora seja uma figura ficcional que transcende a mera representação histórica, pode ter sido inspirado em Vlad III¹⁷⁹, conhecido como Vlad, o Empalador, que governou a Valáquia¹⁹² no século XV.

O romance de Stoker é escrito na forma de um diário, cartas e entradas de jornais, oferecendo uma narrativa multifacetada que segue a trajetória de diferentes personagens enquanto tentam enfrentar o vampiro. O Conde Drácula é retratado como um ser imortal com poderes sobrenaturais, incluindo a capacidade de se transformar em animais, como morcegos e lobos, além de controlar a mente de suas vítimas. Além de suas características sobrenaturais, Drácula é notável por personificar o medo do desconhecido, a sedução e a transgressão dos limites sociais. Sua figura é associada à sexualidade reprimida e à quebra das normas morais da época vitoriana.

Ao longo das décadas, o personagem inspirou inúmeras adaptações em diferentes formas de mídia, incluindo filmes, séries de TV, peças teatrais e outras obras literárias. O impacto duradouro de Drácula na cultura popular reflete a habilidade de Stoker em criar um arquétipo poderoso que transcende seu contexto original, continuando a fascinar e a aterrorizar audiências ao redor do mundo e, para além disso, é responsável por adicionar mais uma camada no complexo contexto do imaginário que cerca o sangue humano.

A imortalidade atribuída ao Conde Drácula é fundamentada na representação simbólica do ato de beber do sangue humano. Esta prática alimentar revela uma concepção metafórica da vitalidade do sangue, simbolizando a fonte essencial da pulsão da vida. Ao consumir o sangue de suas vítimas, o vampiro assegura para si a absorção da energia vital necessária para prolongar sua existência ao longo de extensos períodos, visando, em última instância, alcançar a imortalidade.

A associação entre a imortalidade vampírica e o ato de se alimentar do sangue humano suscita reflexões sobre as dinâmicas de poder e controle presentes na narrativa. O vampiro, ao extrair a vitalidade de suas vítimas, torna-se não apenas um receptor de força vital, mas também um agente de subjugação, desafiando as fronteiras éticas. Esta dualidade no papel do vampiro

¹⁷⁹ Vlad III, conhecido como Vlad, o Empalador, foi um príncipe da Valáquia no século XV. Ele governou em diferentes períodos, com destaque para os anos 1448, 1456-1462 e 1476. Vlad ganhou notoriedade por sua governança rigorosa e cruel, especialmente pela prática de empalar seus inimigos em estacas. Sua resistência contra os otomanos e métodos brutais lhe renderam a alcunha de "o Empalador". Dracul significa o Filho do Dragão. ¹⁹² Atual Romênia.

como predador e símbolo de sedução adiciona complexidade à representação literária, destacando aspectos de poder.

Em algumas culturas, o sacrifício humano, especificamente de indivíduos considerados excepcionais ou escolhidos, estava ligado à busca pela imortalidade. A ideia de que o sangue de certos indivíduos podia conferir uma forma de transcendência era intrínseca a essas práticas. Campbell (1969) observa que "o ato de sacrificar os melhores entre a comunidade era uma tentativa de alcançar um estado superior de existência e prolongar a vida".

Desta forma, a imortalidade do Conde Drácula, enraizada na mitologia vampírica, transcende meramente a perpetuação física e adentra um reino simbólico que evoca questões mais amplas sobre a natureza da vida, poder e eticidade. A interconexão entre a lenda fictícia e elementos históricos confere à obra de Stoker uma profundidade que transcende as fronteiras do gênero literário, explorando as complexidades da existência humana e as tensões entre a busca pela imortalidade e as suas consequências éticas.

Retomando a exploração acerca do processo de expansão do uso do sangue em prol da saúde, a partir de sua manipulação pelos saberes clínicos, conforme descrito por Pedro Clovis Junqueira (1979), a descoberta da circulação sanguínea por William Harvey em 1616 despertou um interesse crescente entre os pesquisadores sobre o potencial de transfusões sanguíneas entre animais. As técnicas de transfusão foram inicialmente fundamentadas nas descobertas de Harvey, embora ainda permanecessem, em grande parte, baseadas em observações não empíricas, com abordagens limitadas. Um dos primeiros avanços no campo foi apresentado por Richard Lower, que em 17 de dezembro de 1666 publicou um artigo intitulado "Transações Filosóficas" apresentando os resultados de suas experiências com a transfusão de sangue entre seres não humanos.

Por volta de 1667, Jean Baptiste Denis, que atuava como médico de Luiz XIV¹⁸⁰, alegou que já havia realizado com sucesso a transfusão de sangue animal para pacientes humanos. Contudo, em 1668, surgiu uma controvérsia após a viúva de um paciente que veio a falecer logo após uma transfusão realizada por Denis movimentar um processo legal. A polêmica levou a questão das transfusões sanguíneas a não ser mais trazida à tona, pelo menos temporariamente, devido a essas divergências e à falta de consenso no meio acadêmico da época.

Foi apenas em 22 de dezembro de 1818, que James Blundell em Londres, realizou a primeira transfusão de sangue de um humano para outro. Mais tarde, em 1900, o pesquisador

¹⁸⁰ Luís XVI foi Rei da França e Navarra de 1774 até ser deposto em 1792 durante a Revolução Francesa, sendo executado no ano seguinte.

Karl Lansteiner observando as hemácias constatou que o sangue de algumas pessoas tinha algumas particularidades quanto a sua parte vermelha. No primeiro estudo, ele identificou pessoas que tinham determinada substância, que determinou de "A", por ser a primeira letra do alfabeto latino. Em um outro grupo de pessoas, havia nos glóbulos vermelhos uma segunda substância diferente, a qual foi chamada de "B". E, ainda em um terceiro grupo onde se encontrava maior número de pessoas, não havia nenhuma dessas características e foi denominado de "C", mais conhecido hoje como grupo "O". E em 1902 Sturli e Von Decastello identifica o tipo de sangue "AB", levando os grupos sanguíneos a serem classificados em: "A", "B", "AB" e "O".

A identificação dos grupos sanguíneos representou um avanço significativo no entendimento da variabilidade sanguínea. Entretanto, essa revelação não solucionou integralmente os riscos do procedimento, considerando que 15% daqueles que se beneficiavam da transfusão eram vítimas óbitos sem causa aparente (Junqueiro, 1979). Passados quase cinquenta anos, em 1942, Karl Landsteiner identificou o chamado "Fator Rh", que pode ser positivo em algumas pessoas e inexistente em outras, sendo designado como negativo.

De acordo com Junqueira (1979), a descoberta dos grupos sanguíneos ABO por Karl Landsteiner, Sturli e Von Decastello, juntamente com a identificação dos antígenos e anticorpos associados, estabeleceu as bases para compreender a compatibilidade e incompatibilidade entre os sangues dos indivíduos da espécie humana. Esse marco científico inaugurou uma fase crucial para a utilização do sangue como agente terapêutico, consolidando a categorização científica do sangue humano, utilizada internacionalmente até os dias atuais.

A descoberta pelos tipos sanguíneos não eliminou, no entanto, a falsa ideia de que existam determinados tipos de sangue superiores ao demais, no sentido da origem e da linhagem sanguínea. A noção de sangues puros, no entanto, revela muito mais que uma simples ação de leitura dos glóbulos, mas revela a noção de separação e diferenciação presentes em diversas sociedades e relatadas em diversos canais, como na em Harry Potter.

A identificação dos tipos sanguíneos, embora represente um avanço significativo, não obliterou a persistência da concepção equivocada de que certos tipos de sangue são inerentemente superiores, tanto em termos de origem quanto de linhagem sanguínea. A persistência da noção de "sangues puros" transcende a simples análise dos grupos sanguíneos e reflete uma percepção mais ampla de segregação e diferenciação que permeia diversas sociedades, revelando a presença de conceitos arraigados de separação e estratificação social.

A problemática da separação social encontra eco em narrativas ficcionais, como é o caso de "Harry Potter, uma série literária"¹⁸¹ de fantasia escrita pela autora britânica J.K. Rowling. A saga narra a vida e as experiências do protagonista, Harry James Potter, um jovem bruxo órfão que, ao completar onze anos, descobre sua herança mágica e é admitido na Escola de Magia e Bruxaria de Hogwarts.

A narrativa inicia-se com "Harry Potter e a Pedra Filosofal", publicado em 1997, no qual Harry descobre sua verdadeira identidade como bruxo e adentra o mundo mágico, juntamente com seus amigos Ronald Weasley e Hermione Granger. Ao longo da série, os personagens enfrentam desafios, desvendam mistérios e confrontam o antagonista recorrente, Lord Voldemort, um bruxo das trevas em busca de poder supremo.

A progressão da série reflete o crescimento e amadurecimento dos personagens, abordando temas como amizade, coragem, lealdade e a luta entre o bem e o mal. As relações interpessoais são fundamentais para o desenvolvimento da trama, enquanto as nuances do universo mágico, com suas criaturas e feitiços, contribuem para a riqueza do enredo. Durante o período de 2001 a 2011, o sucesso mundial da série Harry Potter culminou na sua adaptação cinematográfica, ampliando significativamente a influência cultural e o alcance da narrativa originalmente concebida por J.K. Rowling.

No universo mágico de Harry Potter os bruxos são concebidos como indivíduos distintos da maioria dos seres comuns, que, por carecerem de habilidades mágicas, são denominados "trouxas". Esta demarcação constitui, portanto, um elemento basilar que estabelece uma clara divisão entre aqueles que dominam as artes mágicas - os bruxos - e os demais seres humanos. A categorização dos bruxos, entretanto, não é homogênea, existindo três grandes categorias de distinção racial na sociedade mágica. A primeira categoria refere-se aos denominados "puros-sangues", ou seja, bruxos nascidos de pais que também são bruxos. Em outras palavras, esta categoria abrange aqueles cuja linhagem familiar é exclusivamente mágica por nascimento. A segunda categoria compreende os bruxos designados como "mestiços", os quais têm origens mistas, nascendo de um pai bruxo e de uma mãe trouxa, ou vice-versa. Por fim, a terceira categoria abarca aqueles que, mesmo nascendo de pais puros-sangues, não manifestam habilidades mágicas, sendo pejorativamente chamados de "abortos".

¹⁸¹ A obra é composta por sete livros: "Harry Potter e a Pedra Filosofal" (1997), "Harry Potter e a Câmara Secreta" (1998), "Harry Potter e o Prisioneiro de Azkaban" (1999), "Harry Potter e o Cálice de Fogo" (2000), "Harry Potter e a Ordem da Fênix" (2003), "Harry Potter e o Enigma do Príncipe" (2005) e "Harry Potter e as Relíquias da Morte" (2007).

Essa complexa estrutura de categorização racial dentro do universo de Harry Potter não apenas delinea as relações entre os bruxos e os trouxas, mas também ressalta a existência de hierarquias internas, suscitando questões sobre preconceito e discriminação com base em ascendência mágica. Estas categorias, embora fictícias, servem como elementos reflexivos, abordando questões sociais e étnicas presentes na sociedade real.

O que quero chamar atenção é para o emprego da expressão “puro sangue” para designar os bruxos nascidos de progenitores com poderes mágicos. A denominação, mesmo dentro da obra, é considerada pejorativa e somente é adotada por bruxos adeptos da arte das trevas. A autora, certamente busca fazer referência aos processos de conversão das populações judaicas ao cristianismo no fim da Idade Média e ao surgimento dos estatutos de pureza de sangue no mundo ibérico que, mais tarde, ganharam lugar nas políticas antissemitas levadas a cabo na Alemanha nazista.

Quero atentar para a utilização da expressão "puro-sangue" para denominar os bruxos nascidos de progenitores dotados de habilidades mágicas. Cabe destacar que, mesmo no contexto da obra, essa designação é percebida como pejorativa, sendo adotada exclusivamente por bruxos alinhados com as práticas das artes das trevas. A autora, sem dúvida, busca estabelecer uma conexão com os processos históricos de conversão do povo judeu ao cristianismo no final da Idade Média, bem como com o surgimento dos estatutos de pureza de sangue no mundo ibérico, que posteriormente encontraram eco nas políticas antissemitas implementadas durante o regime nazista na Alemanha.

Na gênese do conceito de pureza de sangue, identificamos predominantemente o denominado orgulho de ser fidalgo. “A aristocracia se valeu constantemente desse conceito que lhe fortalecia a posição de grupo de status privilegiado enquanto casta” (Carneiro, 2005, p. 46). A sua origem pode ser rastreada na Península Ibérica, imediatamente após as migrações germânicas, quando os descendentes dos godos começaram a se autoproclamar qualitativamente superiores em termos raciais: identificar-se como godo equivalia a ostentar uma posição nobre.

Na Península Ibérica do século XVI "a discriminação atingiu níveis tão severos que incluíam a exclusão de indivíduos casados com cristãos-novos" (Carneiro, 2005, p. 62), aqueles recém-convertidos do Judaísmo. Os estatutos de pureza de sangue podem ser interpretados como a manifestação legal do racismo perpetrado pelo estado e pela Igreja em Portugal e Espanha e, por extensão, na América Portuguesa e Espanhola.

O movimento nazista promoveu uma reinterpretação da noção de pureza sanguínea à luz das teorias racistas do século XIX, categorizando as populações judaicas como portadoras de

sangue impuro e, conseqüentemente, sujeitas a processos de exterminação. No contexto da obra Harry Potter, é inevitável estabelecer uma correlação entre os desígnios políticos do antagonista da saga, Lord Voldemort, e as formulações delineadas por Adolf Hitler durante a primeira metade do século XX. Os propósitos de Voldemort não surgem como uma inovação completa no universo bruxo; ao contrário, seu projeto se alinha harmoniosamente com perspectivas anteriormente expressas, notavelmente as de Salazar Sonserina, fundador da Casa de Sonserina e um dos fundadores da Escola de Magia e Bruxaria de Hogwarts¹⁸².

Hogwarts foi erguida por quatro notáveis bruxos em um passado remoto. Seus fundadores trabalharam em harmonia, até que Sonserina se distanciou dos demais ao apresentar propostas divergentes. Em sua visão, apenas estudantes de linhagem sanguínea pura deveriam ser admitidos em Hogwarts, pois, segundo ele, os bruxos de ascendência mestiça eram considerados inferiores e indignos de receberem os ensinamentos mágicos. Embora suas propostas não tenham sido efetivadas, suas intenções foram responsáveis por instilar uma perspectiva discriminatória no meio bruxo. Nesse contexto, membros da Casa de Sonserina passaram a pejorativamente designar bruxos de ascendência mestiça como "sangue-ruim".

É praticamente a coisa mais ofensiva que ele podia dizer – ofegou Rony, voltando – Sangue ruim é o pior nome para alguém que nasceu trouxa, sabe, que não tem pais bruxos. Existem uns bruxos, como os da família Malfoy, que se acham melhores do que todo mundo porque têm o que as pessoas chamam de sangue puro. (Rowling, 2000, p. 71).

Hogwarts foi fundada por quatro grandes bruxos em um passado remoto, quando, cada um deles trabalhou com empenho e afinidade. Passado algum tempo, contudo, Salazar Sonserina distanciou-se dos demais bruxos após apresentar uma proposta que desagradou a todos. Para Sonserina, apenas os alunos que fossem sangue-puro deveriam ser admitidos em Hogwarts, tendo em vista que, na sua concepção, os mestiços eram inferiores e indignos de receberem os ensinamentos mágicos. Apesar de não terem se concretizado, as intenções de Sonserina foram responsáveis por engendrar uma visão preconceituosa no mundo bruxo. Nesta lógica, muitos membros da casa de Sonserina passaram a chamar os mestiços de “sangue ruim”.

Lord Voldemort, ao advogar pela purificação da raça bruxa mediante a eliminação dos bruxos mestiços, apropriou-se de uma lógica racial já preexistente nesse universo, conferindo-

¹⁸² A Escola de Magia e Bruxaria de Hogwarts, comumente conhecida como Hogwarts, é uma instituição fictícia no universo de Harry Potter, criado por J.K. Rowling. Segundo a história apresentada nos livros, a escola foi fundada há mais de mil anos por quatro bruxos poderosos: Godric Gryffindor, Helga Hufflepuff, Rowena Ravenclaw e Salazar Slytherin.

lhe novas dimensões. Da mesma forma, o projeto político nazista, ao propor a purificação da raça ariana através da eliminação daqueles considerados indesejados, com ênfase nos judeus, articulou-se com concepções e práticas historicamente estabelecidas no ocidente, desenvolvidas ao longo de processos de longa duração. Além disso, tal qual o movimento liderado por Voldemort, o Nazismo inseriu-se em um contexto profundamente marcado por divisões e hierarquias raciais, fortemente delineadas no século XIX, contribuindo, em última instância, para a reconfiguração do antissemitismo e a perpetuação da ideologia do puro sangue.

Certamente, diante da diversidade de interpretações, análises e influências às quais está sujeito, é inegável que o sangue desempenha um papel central em nossa cultura e sociedade. Acostumamo-nos a conviver nessa dualidade que ora repudia, ora exalta a presença e a manifestação do sangue. Seja desviando o olhar seja celebrando, encontramos-nos imersos no simbolismo do sangue e nas diversas crenças e rituais que o circundam. Na manifestação das inscrições cutâneas, nada é mais simbólico que a presença do sangue: seu aparecimento, seu derramamento, sua centralidade. O sangue é associado à pureza e ao sacrifício, à cura e à fragilidade, à vida e à morte.

Os poderes simbólicos do sangue para as medicinas tradicionais, no que concerne à cura, são altamente comprovados. Substância de vida interna e ao mesmo tempo da substância da morte, quando se derrama para fora, ele é sempre revestido de um poder simbólico, sobretudo se aquele que o faz jorrar é o controlador daquilo que aflige (Le Breton, 2010, p. 30).

Ao longo dos tempos, o simbolismo do sangue humano transcende as fronteiras temporais, enraizando-se profundamente na trama da cultura em suas mais multifacetadas nuances. Desde tempos imemoriais, a presença do sangue tem servido como um elo que conecta os fios da narrativa humana, carregando consigo significados que vão além de sua natureza física. É um elemento carregado de simbolismo, frequentemente figurando como o veículo de vida, já que nascemos envoltos nele, e signo da morte, considerando que, em muitos casos, o homicídio é acompanhado do derramamento de sangue. Denota bravura, coragem, herança e, por vezes, até mesmo sacrifício.

No tecido cultural, encontramos a dualidade inerente ao sangue, que tanto repudiamos quanto reverenciamos. Em algumas instâncias, desviamos o olhar diante de sua manifestação, como se evitássemos confrontar a vulnerabilidade inerente à nossa própria condição humana. Por outro lado, celebramos o sangue em rituais ancestrais, reconhecendo-o como uma essência vital que liga as gerações passadas, presentes e futuras.

Assim, o simbolismo do sangue não é apenas uma representação física, mas uma poderosa metáfora que transcende barreiras culturais. Cada gota de sangue derramada é, de alguma forma, um testemunho da complexidade da experiência humana, uma narrativa inscrita nas páginas da história e da tradição, que continua a ecoar através do tempo, enraizando-se profundamente em nossa compreensão coletiva da existência.

Nas práticas autolesivas que envolvem a perfuração da pele o sangue recebe um simbolismo próprio. O sangue é a erupção da vontade daqueles que se cortam, emergindo como companheiro das solitárias práticas autolesivas e torna concreto o desejo de promoção das marcas corporais.

A presença do sangue valida a coragem, a prática, o feito de quem se corta. Conferindo, nesse contexto, uma legitimidade simbólica à ação deliberada daqueles que se submetem ao ato de se cortar. Este fenômeno, delineado pela incorporação do sangue na narrativa da autolesão, assume um papel central na validação e na exteriorização do desejo de inscrever, de forma visível e tangível, as marcas no corpo.

O sangue transcende sua mera condição de fluido corporal para adquirir um significado profundamente simbólico e relacional, como explicitado pela concepção proposta pela Figura 30. Nessa perspectiva, o sangue assume a posição de um confidente íntimo, um amigo singular que emerge da ousadia de transpassar a barreira cutânea, revelando-se como um aliado no contexto das práticas autolesivas. À medida que escorre, ainda impregnado de calor, o sangue não apenas simboliza a materialização de uma ação intrépida, mas também representa a conquista de um triunfo pessoal.

Figura 30 – Relatos de pessoas que se cortam: *O BFF é o sangue?*



Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

A relação estabelecida com o sangue transcende os limites físicos, adentrando o domínio do simbolismo psicológico, onde a própria essência do fluido vital se torna um testemunho silencioso da coragem e da autodeterminação do indivíduo. Esse ato de perfurar a pele, embora inicialmente possa ser interpretado como uma expressão dolorosa, revela-se, paradoxalmente, como um meio pelo qual o sujeito se conecta consigo mesmo, delineando uma jornada interna de autodescoberta e autorreflexão.

Portanto, a valorização do sangue como um amigo e confidente transcende a visão convencional do ato de perfuração da pele, convergindo para uma compreensão mais abrangente de sua relevância no contexto de experiências subjetivas e desafios pessoais. Nesse contexto, o sangue não é apenas um símbolo físico, mas um mediador simbólico que articula, de maneira singular, a interseção entre a vulnerabilidade, a coragem e a busca pela autenticidade pessoal.

O sangue que escorre da ferida recém-aberta é ansiado, desejado, buscado e quisto, comparável à chegada de um amigo íntimo. Na representação da Figura 31, destaca-se o *emoticon* que complementa a palavra "sangue". A naturalidade com quem o sangue é fotografado, divulgado, descrito indica, não apenas a aceitação, mas também evidencia a familiaridade com a qual os indivíduos que se submetem a práticas autolesivas coexistem com as marcas cutâneas e a manifestação do sangue.

Figura 31 – Relatos de pessoas que se cortam: *sangue!*



Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

A presença do *emoticon* na Figura 31 sugere uma interação visual que transcende a mera representação gráfica, incorporando uma dimensão emotiva ao conceito de sangue. Este

simbolismo, embora digital, capta a complexidade da relação entre o indivíduo e o ato de se ferir, destacando a normalização da experiência. A divulgação e descrição abertas e descomplicadas enfatizam uma aceitação intrínseca e destituída de estigma, indicando uma convivência desinibida com as marcas físicas e o desencadeamento do sangue.

Essa naturalidade não apenas desafia estigmas sociais associados à autolesão, mas também sugere uma compreensão mais profunda da experiência desses indivíduos. Ao reconhecer e compartilhar suas vivências de maneira destemida, a Figura 31 e outros que adotam abordagens semelhantes buscam romper com a marginalização, promovendo diálogo e compreensão em torno de uma realidade muitas vezes mal compreendida.

A manifestação do sangue representa um marco culminante, sinalizando o êxito da empreitada, despontando como validação, conquista, vitória e, de maneira metafórica, indica que “tudo está consumado” (Jo 19, 30)¹⁸³. Ao se tornar visível, o sangue assume uma conotação simbólica que transcende os limites físicos, adentrando o âmbito da significação metafísica e existencial.

A alusão ao versículo joanino denota uma profunda ressonância teológica, sugerindo que o derramamento de sangue está intrinsecamente ligado a um evento de transcendência, onde a consumação representa não apenas um encerramento linear, mas sim a realização de um propósito mais amplo e profundo. Essa perspectiva transcende a mera representação física do sangue, ensejando uma interpretação simbólica que remete à ideia de sacrifício, redenção e cumprimento de um desígnio.

A presença do sangue como indicativo de conclusão bem-sucedida não apenas reflete o resultado tangível do corte na pele, mas também ressoa com uma riqueza simbólica que remonta a narrativas mais amplas. O derramamento de sangue, nesse contexto, se revela como um evento simbólico carregado de significado transcendental, evocando reflexões sobre a natureza do sacrifício e a realização de um desígnio maior, que vai além da própria pele humana e é perpassado por tantos atravessamentos e enunciados.

Para além do tom sacrificial, o sangue torna-se mercadoria na sociedade do espetáculo (Debord, 1997). Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2015) conduziram uma investigação provocativa acerca da reconfiguração do mercado, a partir dos domínios de produção, distribuição e consumo, moldados pelos imperativos estéticos e individuais. Segundo os autores:

¹⁸³ Segundo a narrativa bíblica “tudo está consumado” é, justamente, a última frase de Jesus, antes da morte na cruz.

[...] estamos no momento em que os sistemas de produção, de distribuição e de consumo são impregnados, penetrados, remodelados por operações de natureza fundamentalmente estética. O estilo, a beleza, a mobilização dos gostos e das sensibilidades se impõem cada dia mais como imperativos estratégicos das marcas: é um modo de produção estético que define o capitalismo de hiperconsumo (Lipovetsky; Serroy, 2015, p. 13).

Estamos imersos em um período no qual as forças capitalistas exploram de maneira intensiva o potencial criativo dos indivíduos e os mobilizam para disseminar valores estéticos, produzindo cultura. Não menos vorazes do que no contexto do capitalismo industrial, as forças do capitalismo neoliberal buscam lucro por meio de estratégias que se utilizam dos gostos e das emoções pessoais de cada sujeito. Nesse contexto, Lipovetsky e Serroy (2015) apontam para um fenômeno de interconexão mais complexa entre a produção capitalista e a esfera produtiva, evidenciando uma sinergia na qual as dimensões econômicas e estéticas se entrelaçam de maneira mais intrínseca.

No contexto da estetização do mercado e da vida, observa-se uma proliferação incessante de espetáculos, tendências, modas, espaços artísticos e estilos individuais, incentivando a produção de subjetividades que levam os indivíduos a investirem em si mesmos por meio de seus gostos e preferências (Lipovetsky; Serroy, 2015). Essa nova dinâmica social, fundamentada em valores estéticos, não apenas desperta o interesse por moda, música, espetáculos, turismo e fotografia, mas também incita uma marcante inclinação entre os indivíduos: a estilização da vida, incluindo o próprio corpo, a própria carne.

O material empírico leva a perceber que as fissuras provocadas na pele humana não apenas refletem uma expressão individual de dor, mas também reproduzem um padrão estético distintivo e desejado pelos sujeitos que se autolesionam. Entre os usuários do *Twitter* que praticam a ALNS é frequente encontrar relatos de pessoas que buscam realizar cortes precisos, que formem padrões aceitáveis dentro do rigoroso estilo daqueles que promovem essa prática.

O corte possui, por si só, um poder e um simbolismo que extrapola a própria ferida e alcança a perenidade na cicatrização. Na continuidade da marca, as pessoas que se autolesionam possuem uma história, um invólucro que reflete a necessidade de mudança. “Mudamos nossos corpos diante da falta de poder mudar um ambiente nefasto, amortecemos em nós um ataque do exterior ou do interior, ameaçador para o sentimento identitário. A incisão é antes de tudo uma cirurgia de significados” (Le Breton, 2019, p. 35). Na continuidade da marca, as pessoas que se autolesionam carregam consigo uma narrativa, um vestígio que reflete a necessidade de

mudança. A cicatriz, além de representar a superação física da lesão, torna-se uma narrativa corporal que testemunha a jornada da existência.

Essa busca por cortes precisos e esteticamente aceitáveis não apenas revela a influência de normas culturais dentro da comunidade dos que se lesionam, mas também destaca a complexidade do significado atribuído a essas práticas. As marcas resultantes não são simples feridas, mas vestígios tangíveis que refletem a busca por expressão, controle ou transformação da própria narrativa pessoal. A compreensão desse aspecto é fundamental para abordar a autolesão com sensibilidade, reconhecendo não apenas a dimensão física, mas também a emocional e simbólica presente nesse fenômeno.

Embora a manifestação das práticas autolesivas seja diversa, como abordado anteriormente, o corte na pele emerge como o mais comum e eloquente. A amostragem dos dados revela uma certa familiaridade com os tipos de cortes mais desejados, destacando-se categorias como "*beans*", "*gore*" e "*babycuts*".



Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

A referência a termos específicos sugere a presença de uma linguagem própria dentro da comunidade de autolesão, na qual esses termos não apenas descrevem diferentes estilos ou profundidades de cortes, mas também comunicam uma estética particular associada a essas práticas. A inclusão de uma nomenclatura própria reforça a ideia de que existem padrões específicos de autolesão que são desejados ou aspirados dentro dessa comunidade.

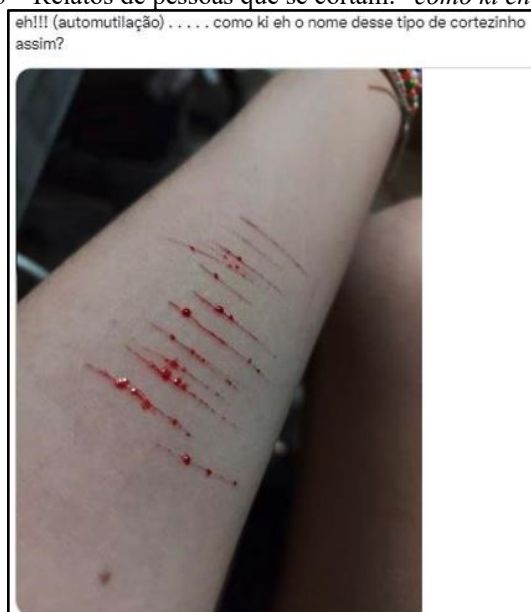
Essa identificação e preferência por certos tipos de cortes refletem não apenas as práticas físicas, mas também a construção de uma linguagem compartilhada e uma estética dentro da comunidade de autolesão. Esses termos funcionam como elementos de conexão e compreensão mútua entre os membros dessa comunidade, destacando a complexidade das dinâmicas sociais

e culturais que permeiam esse fenômeno. É essencial considerar essa linguagem específica ao explorar a diversidade de experiências e motivações por trás da autolesão.

O estilo conhecido como "*gore*", como exemplificado na Figura 32, refere-se a cortes profundos na pele, indicando uma prática autolesiva mais intensa e que envolve uma maior profundidade nas feridas. Esse tipo de corte tende a ser mais evidente e expressivo, muitas vezes resultando em marcas mais pronunciadas e cicatrizes mais perceptíveis. O corte denominado "*beans*", por sua vez, é realizado através de uma pequena pulsão da lâmina rente à pele, provocando gotas de sangue que, quando combinadas, lembram, em certa medida, um grão de feijão.

Os "*babycuts*", exemplificados na Figura 33, contrastam por serem cortes mais superficiais, realizados com a ponta da lâmina. Esses cortes são mais leves e pequenos, gerando marcas que podem ser comparadas a cortes "bebês". Esse estilo reflete uma prática autolesiva menos intensa em comparação com os cortes "*gore*", sugerindo uma variação na profundidade e na expressão física desses comportamentos.

Figura 33 – Relatos de pessoas que se cortam: “*como ki eh o nome?*”



Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

Os cortes tornam-se objetos de desejo e admiração, conforme revelado pelos enunciados circulando no universo ALNS no *Twitter*. Essas interações evidenciam não apenas um movimento de validação e retroalimentação, mas também destacam o já mencionado fator pedagógico inerente a essas práticas. Na Figura 34, observa-se um diálogo entre o @perfil02 e

outro usuário, que não apenas questiona sobre o nome específico do corte, mas também elogia as marcações cutâneas, referindo-se a elas como "*muito fofas!*".

Figura 34 – Relatos de pessoas que se cortam: *babycut*



Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

Essa dinâmica de interação ilustra como as práticas autolesivas podem transcender a esfera do sofrimento individual, surgindo como expressões que são desejadas, admiradas e até mesmo elogiadas por outros membros da comunidade. O elogio específico, expressando que os cortes são "*muito fofos,*" sugere uma apreciação estética e apoia um ciclo de incentivo e reforço dentro da rede social.

Para além dos cortes simétricos, retos e lineares, encontramos representações distintas, como exemplificado nas Figuras 35 e 36, em que os cortes adotam a forma de corações. Essa expressão visual reforça a ideia de uma estética marginal associada às marcas na pele. Estes símbolos carregam consigo uma carga significativa de simbolismo, representatividade e dedicação na busca pela perfeição, revelando um anseio por destacar-se dentro da comunidade da autolesão.

Figura 35 – Relatos de pessoas que se cortam: S2



Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

Figura 36 – Relatos de pessoas que se cortam: “*isso eh fofo, tao fofo*”

Fonte: material empírico de pesquisa (2022)

A representação em formato de coração vai além da habilidade manual e da criatividade, transcende para o âmbito do afeto, carinho e amor. O coração, enquanto símbolo eloquente, torna-se uma expressão impactante diante do corpo marcado por suas próprias ações. Este elemento adicional sugere não apenas uma narrativa visual, mas também uma profunda exploração emocional que se manifesta através da escolha de formas que carregam consigo uma carga emotiva particular.

Essa singularidade na escolha das formas de autoexpressão destaca a complexidade subjacente aos comportamentos autolesivos, que vão além de meros atos impulsivos, revelando uma busca por significado, identidade e, paradoxalmente, por uma forma de cuidado pessoal, ainda que expressa de maneiras desafiadoras e múltiplas.

Ao final desta pesquisa, pode-se afirmar que ALNS se configura como uma prática contemporânea de inscrição corporal, caracterizada por uma expressão íntima e visceral da própria existência e da própria intimidade, que transcende o simples ato físico, constituindo-se como uma manifestação simbólica da experiência humana moderna que se atualizada por meio das redes sociais.

Esta forma de autoexpressão, embora muitas vezes relegada ao silêncio público, demonstra uma notável ascensão na escala global, particularmente em nosso país. A prevalência crescente da ALNS destaca-se como um complexo social, exigindo uma abordagem analítica que vá além dos limites dos saberes clínicos. Ao explorarmos os enunciados da ALNS, postos em circulação no *Twitter*, torna-se evidente que esta influência não se restringe a questões puramente médicas e sanitárias, mas permeia o tecido social em suas diversas nuances, por isso, a autolesão emerge como uma temática de extrema importância e relevância para o campo da educação contemporânea.

Nossas instituições educacionais, desde escolas até universidades, bem como espaços não formais de aprendizagem, são permeadas por práticas autolesivas. No entanto, paradoxalmente, carecemos de discussões abrangentes sobre esse tema em nosso campo de estudo e trabalho. Urge uma investigação aprofundada desse cenário com o qual nos confrontamos silenciosamente a cada dia, como se não estivesse acontecido diante de nós.

O silêncio social é rompido por vozes que clamam por resistência, visibilidade e liberdade através das redes sociais, notadamente no *Twitter*. Esta plataforma atua como um espaço de sociabilização para aqueles que se autolesionam, transformando as práticas compartilhadas em verdadeiras pedagogias culturais. As publicações transcenderam o mero compartilhamento, desempenhando um papel de ensino na perpetuação da autolesão.

Cada *tweet* assume a função de uma pedagogia cultural ao instruir sobre os locais mais propícios do corpo para autolesão, os instrumentos mais eficazes e os diferentes tipos de práticas, incluindo a nomenclatura associada a cada corte. Essas publicações também funcionam como pedagogias culturais ao estimular comportamentos que se retroalimentam.

Comentários, curtidas e respostas não apenas endossam as práticas, mas também estimulam, gerando manifestações de cuidado, carinho e afeto. Essas ações se inserem em uma

lógica mais ampla, derivada das *big techs*, voltadas para a exibição do eu, transformando cada indivíduo em senhor do próprio corpo e protagonista da vida cotidiana, tornando-se um produtor de conteúdo nas redes sociais.

As redes sociais, que nasceram com a internet, também desenvolveram a confusão dos papéis desempenhados pelos internautas, que são, de fato, ao mesmo tempo produtores e consumidores, usuários e encenadores, autores e público dos conteúdos que intercambiam on-line. Nas plataformas virtuais, cada qual é consumidor dos dados fornecidos pelos outros, ao mesmo tempo que produtor do seu “perfil”. Com o ciberespaço se leva a cabo uma hibridização dos papéis entre oferta e procura, entre produção, consumo e distribuição de dados (Lipovetsky, 2015, p. 224).

É crucial reconhecer que a disseminação da ALNS no *Twitter* não pode ser dissociada da perigosa lógica dos algoritmos, que operam para configurar e fornecer conteúdos adequados às necessidades e interesses de cada usuário. No caso específico dos indivíduos que se autolesaram, a exposição a práticas autolesivas gera interesse, manifestando-se na busca por conteúdos que exibam sangue, dada a sua capacidade de gerar maior engajamento.

O sangue assume o papel de símbolo de consumação, representando quase um ato final que não apenas completa o próprio sacrifício, mas também fornece uma prova pública da coragem de ferir a si mesmo. Consequentemente, o engajamento associado a tais conteúdos é amplificado.

Todos os instrumentos compartilhados no *Twitter*, como informações sobre o uso da lâmina, e todos os enunciados postos em circulação operam como meios para alcançar a perfeição do ato autolesivo, seja na categoria de “*beans*” ou “*gore*”, por exemplo. Os *tweets* funcionam, assim, como pedagogias culturais para aqueles que se cortam e têm a intenção de iniciar-se.

5 ESTAR NA PELE DO OUTRO: DILEMAS E DESAFIOS ÉTICOS PARA PESQUISA SOBRE AUTOLESÃO NAS REDES SOCIAIS

[*alerta de gatilho*]

Em diversas publicações nas redes sociais e na produção de filmes e séries, tornou-se comum, na última década, a adoção da *tag*¹⁸⁴ “alerta de gatilho”¹⁸⁵. Os gatilhos são uma notificação antecipada ou um aviso fornecido para alertar os destinatários sobre o conteúdo de uma obra, discussão ou outra forma de mídia que pode desencadear reações emocionais adversárias em algumas pessoas. Esses alertas são geralmente utilizados para abordar temas sensíveis, que causem desconforto ou remeta a um evento traumático, como estupro, assassinatos, suicídios, preconceito ou práticas autolesivas.

A intenção por trás dos alertas de gatilho é permitir que os indivíduos tenham a oportunidade de tomar decisões informadas sobre o seu envolvimento com o conteúdo em questão. Esses alertas confirmam a diversidade de experiências e sensibilidades das pessoas, confirmando que certos temas podem evocar respostas emocionais intensas em alguns indivíduos devido a experiências passadas ou situações pessoais.

É importante notar que a utilização de alertas de gatilho gera discussões e opiniões divergentes. Alguns argumentam que esses avisos são essenciais para proteger a saúde mental e o bem-estar emocional, enquanto outros argumentam que podem restringir a liberdade de expressão ou criar uma cultura moderada cautelosa. Portanto, a implementação e as facilidades de alertas de gatilho podem variar em diferentes contextos e comunidades.

A adoção dos alertas de gatilho revela a complexidade narrativa das tramas e, ao mesmo tempo, elucida a postura adotada por parte da nossa sociedade, que tende a alocar determinados temas no campo da moral, do patológico ou à margem da sociedade. Ao considerar a necessidade de alertar sobre conteúdos que podem desencadear reações adversárias, os alertas de gatilho destacam a responsabilidade dos criadores de conteúdo e comunicadores em considerar o impacto psicológico de suas mensagens. Essa abordagem sensível às nuances das experiências individuais sugere uma conscientização crescente sobre a diversidade de histórias pessoais e a variedade de perspectivas que moldam as respostas emocionais. No entanto, a

¹⁸⁴ *Tag*, expressão de origem inglesa, que significa etiqueta. A *tag* funciona como uma etiqueta de identificação que serve para a organização de conteúdo na web e na produção midiática.

¹⁸⁵ Provinda da expressão *trigger warning*.

implementação de alertas de gatilhos sugere que alguns temas são reconhecidos como perturbadores ou solicitações potencialmente prejudiciais, muitas vezes revelando as fronteiras culturais e as normas vigentes.

Pesquisar sobre a manifestação do fenômeno autolesivo na sociedade contemporânea é analisar uma temática permeada por noções de moralidade que atravessam o corpo, portando noções de culpabilidade. É percorrer um campo que tenciona e, ao mesmo tempo, é alocado no campo do patológico, sendo, por isso mesmo, repellido. As práticas de violências de si tornaram-se objetivo de censura, silenciamento e interdição. A sociedade da normalização, que opera por meio de suas ferramentas de regulamentação, técnicas disciplinares e dispositivos de segurança, desloca a conduta daqueles que praticam escrita de si exclusivamente para o espectro dos desviantes.

A autolesão encontra-se num espaço isolado de silenciamento e cerceamento, daquilo que não pode ser pensado, nem dito, nem visto, nem debatido e menos ainda publicado. A força que se impõe é quem estabelece a complexidade de pesquisar um tema que escapa o controle, sendo marcado pela culpa e pela vergonha, rastejando sobre o moralismo solipsista.

O maquinário simbólico que atravessa o campo de pesquisa coloca-nos diante da complexidade de um tema tão hermético. Exige-se uma grande parcela de responsabilidade e delicadeza do pesquisador, que abrange também o cuidado para analisar os ditos e os não ditos sobre o tema. O estudo atende às determinações presentes na Resolução 510, de 7 de abril de 2016, do Conselho Nacional de Saúde, que dispõe sobre as normas éticas para a pesquisa com seres humanos no campo das Ciências Humanas e Sociais. A partir dessa legislação, prevê-se que não serão registradas nem avaliadas por qualquer Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) vinculado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) a pesquisa que “que utilize informações de acesso público, nos termos da Lei no 12.527, de 18 de novembro de 2011”¹⁸⁶, (Brasil, 2016) inciso II do parágrafo único e, conforme o inciso III, a “pesquisa que utilize informações de domínio público” (Brasil, 2016). Deste modo, considerando que o material empírico da pesquisa se constituiu a partir de artefatos culturais midiáticos, sobretudo das publicações realizadas, de modo deliberado e público, na rede social *Twitter*, não submeteremos nossa pesquisa à análise do Comitê.

¹⁸⁶ A lei regula o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do art. 5º, no inciso II do § 3º do art. 37 e no § 2º do art. 216 da Constituição Federal; altera a Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990; revoga a Lei nº 11.111, de 5 de maio de 2005, e dispositivos da Lei nº 8.159, de 8 de janeiro de 1991; e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20112014/2011/lei/112527.htm

A ausência da submissão ao CEP, ou à CONEP, não me exime de dilemas éticos e da responsabilidade social para com o tema pesquisado e para com aqueles que, de certo modo, foram envolvidos como atores do estudo. A não avaliação por parte do CEP/CONEP exige uma vigilância ética ainda mais rigorosa, uma vez que a pesquisa deve ser conduzida com o mais alto grau de respeito pelos direitos e bem-estar dos participantes.

Assumir a responsabilidade ética e social neste contexto requer um compromisso contínuo com a reflexão ética, a transparência nas práticas de pesquisa e uma abordagem cuidadosa para mitigar potenciais impactos adversos, por isso, o primeiro ponto de atenção ética concentra-se na preservação do anonimato dos perfis que originaram as publicações evidenciadas, alinhando-se às diretrizes da Resolução 466 do Conselho Nacional de Saúde (Brasil, 2012). Este procedimento ético é reforçado pela observância da Carta Circular nº 1/2021 - CONEP/SECNS/MS (Brasil, 2021), a qual oferece orientações específicas para a condução de pesquisas em ambientes virtuais. O sigilo das informações e do anonimato dos internautas é crucial, por isso, adoto a substituição de seus nomes no texto da pesquisa, embora haja a possibilidade de que eles próprios mantenham perfis com informações falsas.

Numa escrita pautada pelo respeito à privacidade e pela consideração ética das narrativas apresentadas, considerando a natureza intrincada do tema em discussão, reconheço as fragilidades da linguagem em lidar de forma plena com as nuances envolvidas. A preservação do anonimato não apenas atende aos padrões éticos e legais, mas também contribui para a construção de um ambiente de pesquisa que respeite à integridade de suas experiências, seus enunciados, suas narrativas, da sua própria história.

Diante da compreensão de que a temática em foco é sensível e hermética, a abordagem adotada na pesquisa deve ser pautada pelo respeito à privacidade e pela consideração ética das enunciações apresentadas. A metodologia adotada nesta pesquisa envolveu a aplicação de análise documental, que se refere à coleta de dados e ao subsequente tratamento interpretativo de materiais recolhidos no espaço virtual de uma rede social online, especificamente o *Twitter*.

A escolha do *Twitter* como plataforma de pesquisa destaca-se pela sua natureza pública, permitindo um acesso relativamente amplo a uma variedade de vozes e de perspectivas. A análise documental, nesse contexto, oferece uma janela única para compreender as dinâmicas sociais e discursivas presentes no espaço digital, contribuindo para a construção de conhecimento significativo sobre o tema estudado.

As publicações que compõem o corpus empírico foram recolhidas de perfis cujas publicações estavam visíveis, de forma pública, nos murais dos seus proprietários. A escolha

por obter uma *conta pública* – de acesso universal – ou *privada* – de acesso apenas as próprias conexões – é do próprio usuário que se inscreve na plataforma. A coleta de dados será realizada apenas nas publicações de perfis públicos, que me permitam o acesso irrestrito a seu conteúdo e, desse modo, aos riscos aos quais os participantes estarão sujeitos são mínimos. Além disso, considero dispensável a utilização do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, TCLE, do Termo de Assentimento Livre e Esclarecido, TALE, e de qualquer tipo de indenização e ressarcimento aos envolvidos na pesquisa.

A análise do corpus empírico permitiu uma investigação aprofundada das publicações existentes, utilizando-se de uma abordagem não invasiva, onde o material coletado já se encontra disponível publicamente. Este método é particularmente relevante para explorar tendências que se manifestam nas plataformas de mídia social, oferecendo a vantagem de capturar discursos e interações em seu contexto original, preservando sua influência e espontaneidade.

Nesta pesquisa, opto por permanecer em anonimato, sem estabelecer vínculo ou conexão, apenas analisando de forma externa aquilo que é postado, curtido, comentado, compartilhado. Não realizo necessariamente uma observação interativa em tempo real, tão pouco exerço qualquer influência sobre as postagens, ao contrário, realiza uma seleção criteriosa e o registro de informações produzidas em um momento que, inclusive, pode ser anterior ao meu ingresso nesse campo de pesquisa.

Como pesquisador, minha função será a de curador, selecionando e registrando informações pertinentes ao objeto de estudo. Isso implica uma abordagem analítica, na qual os dados selecionados serão interpretados com base nos objetivos e nas questões de pesquisa, buscando analisar os enunciados, os ditos e os não ditos sobre a ALNS.

Como cidadão, depois de recolhidos os materiais e seguindo a provocação da banca, quando da minha qualificação, promovi uma denúncia a rede social dos perfis que ainda mantinham-se ativos e propagando métodos e formas de se cortar, para além disso, sinto que cumpro aquilo que prevê o artigo 122 da PNPAS que diz “Induzir ou instigar alguém a suicidar-se ou a praticar automutilação” (Brasil, 2019, p. 2)

Após a coleta de materiais e respondendo ao estímulo da banca durante a minha qualificação, tomei a iniciativa, na qualidade de cidadão, de realizar uma denúncia na rede social contra perfis que persistiam ativos e divulgando métodos e práticas de autolesão. Ao promover esta denúncia, estou em conformidade com o disposto no artigo 122 da Política Nacional de Prevenção à Automutilação e do Suicídio (Brasil, 2019), que veda a indução ou instigação de

alguém ao suicídio ou a prática da autolesão. Esta medida não visa apenas proteger a integridade dos potenciais afetados, mas também se alinha com um compromisso mais amplo de promoção da saúde e do desenvolvimento integral das pessoas.

Neste contexto, ao relatar atividades que violam diretrizes e normas de segurança e bem-estar, busco contribuir para a segurança e proteção dos usuários do *Twitter* e além disso, cumprir meu papel de cidadão consciente e responsável. A denúncia não é apenas uma ação individual, mas uma expressão de responsabilidade social e um passo em direção à promoção de ambientes *online* mais seguros e saudáveis.

6 CONSIDERAÇÕES TRANSITÓRIAS E PROVISÓRIAS

*Dos rios que deságua em mim
Nascente primária
Os riscos que corre essa gente, morena
O horror de um progresso vazio*

...
*Enchendo meu canto de raiva e de pena!*¹⁸⁷

Chego ao fim deste mergulho¹⁸⁸ como chego ao fim do último dia de férias, próximo ao mar: com o corpo ainda um pouco molhado, com a sensação de ter sido submerso pelas águas e levado pelas ondas do mar. Sento na areia ainda quente, no final da tarde de um dia ensolarado, e contemplo a imensidão das águas que estão diante de mim. Eu, faz poucos minutos, estive ali, mas fui apenas na beira-mar. Embora eu ainda tenha a sensação de que flutuei pelas ondas do mar, toquei apenas numa parcela muito pequena, numa fração daquela imensidão.

Mas ali sentado, contemplando aquelas águas que vão além do que meus olhos alcançam, eu agradeço por ter podido estar no mar, mesmo que na beira. Eu reconheço que há muito mais para conhecer, admirar, descobrir, espantar, vislumbrar, viver, mas sou grato por ter estado aqui e ter podido estar na beira-mar: sentindo as ondas que foram, em alguns momentos leves e refrescantes, e em outros agitadas, a ponto de me puxarem para longe de onde eu estava. As ondas que agora contemplo indo e vindo foram as mesmas que me levaram, o mar é assim: não se deixa conduzir, é ele quem conduz.

Quando decidi sair da beira-mar e voltar para a margem, percebi que eu saí mais longe do que estava quando entrei. Não sei como cheguei aqui, mas foi ele – o mar - quem me trouxe, e foram elas - as ondas – que me carregaram. Quando dou os primeiros passos rumo à areia, sinto as águas voltando ao mar e eu o deixando para trás.

Saio com uma sensação de frescor, de renovação e de gratidão, mas saio com a certeza de que há muito mais nessa imensidão. Chego à areia, sento e contemplo: a imensidão do mar e, enquanto observo e agradeço pelos dias que eu vivi aqui, eu me pergunto se vou vê-lo novamente.

¹⁸⁷ Trecho da canção “*Purificar o Subaé*” de autoria de Caetano Veloso.

¹⁸⁸ Retomo a mesma metáfora do mergulho no mar para me referir ao tema de pesquisa e, desta vez, a própria pesquisa realizada. Tudo isso foi mais profundo do que percebemos, mais extenso do que imaginamos, mais perigoso do que se supõe, mais escorregadio do que gostaríamos!

Se um dia eu voltar – e espero voltar em breve – eu sei que aquele mar, como ensinou Heráclito de Éfeso¹⁸⁹, não será o mesmo, mas tudo bem, eu sei que eu também não serei mais o mesmo. *Panta rhei*¹⁹⁰: tudo muda. O sol já se pôs, a noite está caindo, é hora de partir. Começo a recolher minhas coisas, miro a imensidão do mar uma última vez e agradeço, até a próxima!

Decido ir para casa e penso no café que vou moer, na água a ser aquecida, no café a ser passado. Encho a xícara e no primeiro gole me dou conta de que acabou, penso que os dias aqui chegaram ao fim. No segundo gole penso no que pode vir, o que haverá no futuro, o que está por vir. No terceiro gole decido que, talvez na próxima oportunidade de ver o mar, eu deva ir um pouco além da beira-mar. Decido que, quando houver outra oportunidade, o mergulho será mais profundo e para além da beira-mar!

Sirvo minha segunda xícara de café e começo a planejar a próxima visita à imensidão do mar: o que virá depois? O que virá depois, ao menos por hora, está no mundo dos sonhos, que almejam a continuação e o aprofundamento desta pesquisa.

Para o futuro, há muitos elementos a serem tensionados e perscrutados. Afinal, quais sentimentos envolvem, efetivamente, os sujeitos que se cortam? Quais enunciados, além das publicações no *Twitter*, circulam e operam como pedagogias culturais neste "universo" dos que se autolesionam? Quais interesses de ordem econômica operam para que as enunciações sobre a ALNS permaneçam florescendo e escapando das políticas de segurança das redes? O que a mídia diz e dirá sobre a prática autolesiva no Brasil? A PNPSA será efetiva e quando será recebida e aplicada na realidade escolar? Quais imagens e enunciações circulam entre os estudantes sobre seus colegas que se cortam? O Conselho Tutelar e os centros de saúde acolheram os sujeitos que se cortam? Haverá outras formas de resistência ao biopoder, onde o corpo é colocado na linha de frente das batalhas? O que dizem aqueles que se autolesionaram? Qual é o discurso que circula nos consultórios clínicos sobre quem pratica a ALNS? O que dizem os responsáveis por crianças e adolescentes que se cortam?

Minha pesquisa chega, a essa altura, não propriamente a uma conclusão ou a um fechamento, pelo contrário, encontra-se a esse ponto com mais interrogações do que quando iniciei meu percurso no Mestrado em Educação. Estou firmemente convencido de que a pesquisa constitui um empreendimento desprovido de um desfecho claramente definido. Ao

¹⁸⁹ “Não é possível entrar duas vezes no mesmo rio, nem tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado; graças à velocidade do movimento, tudo se dispersa e se recompõe novamente, tudo vem e vai.” (*apud* Abbagnano, 2000, p. 497)

¹⁹⁰ É um termo em grego arcaico que sintetiza noções do pensamento de Heráclito de Éfeso, filósofo pré-socrático que viveu na região da atual Turquia, entre 500-450 a.C.. O universo e todas as coisas estão em formação e mudança perpétua. A única realidade é a transitoriedade, é o estar se tornando.

redigir um texto como este, concebo-o com a consciência de que alguém, potencialmente no futuro, seja amanhã ou daqui a uma década, poderá lê-lo. Existe, contudo, a perspectiva de que tal leitura não ocorra, ou ainda, que o conteúdo não seja inteiramente compreendido. Estes são os riscos inerentes àqueles que externam em palavras seus pensamentos e descobertas de pesquisa.

De todo modo, estou convencido de que existe uma pedagogia cultural no *Twitter* para os sujeitos que se autolesionam, que opera por meio da enunciação de quais são os instrumentos e as práticas para atingir a perfeição do ato e atuam para reforçar que o sangue como uma demonstração simbólica de consumação do ato é importante para quem se autolesiona.

Ao longo da pesquisa, empreendi um esforço analítico que buscou estabelecer um diálogo crítico com os saberes clínicos, utilizando-os como ponto de partida para a compreensão do fenômeno da autolesão não suicida. Minha abordagem buscou abarcar elementos além da superfície, explorando números, causalidades, efeitos e processos clínicos, com uma atenção especial para as intrincadas interseções que delineiam o complexo panorama da ALNS.

Ao adentrar as páginas da história, procurei desvelar a centralidade do corpo em nossa cultura, registrando as inscrições corporais como autênticos artefatos culturais. Essas marcas, como formas de escrita na pele, revelam enunciações profundas sobre a condição humana e, ao mesmo tempo, fornecem uma lente única para compreender as raízes e manifestações da ALNS. A análise histórica não apenas proporcionou uma compreensão mais profunda da ALNS, mas também destacou a importância crucial da análise cultural na abordagem de características complexas como esta.

Não concebo os saberes clínicos como isentos de interesses, e como busquei demonstrar ao longo do texto, o processo de patologização de algumas práticas de ALNS configura ações que operam no sentido de exercer controle sobre os corpos por meio do biopoder, além de servirem a interesses econômicos. O entrelaçamento dessas dinâmicas evidencia a complexidade intrínseca à abordagem clínica dessas manifestações, destacando a necessidade de uma análise crítica e contextualizada.

Da mesma forma, reconheço que não sou isento em minha escrita. Partindo da origem do meu interesse pelo tema de pesquisa e ancorado na minha posição como educador, afirmo que considero a ALNS um sério risco social, especialmente para crianças e adolescentes. A necessidade de que plataformas digitais sejam controladas emerge como um chamado à responsabilidade diante das complexas interações que permeiam a discussão sobre a violência de si.

A responsabilidade ética que me imponho é lançar luz sobre um cenário que se deseja manter no submundo da internet. Como ficou evidenciado ao longo do texto, aqueles que se autolesaram desejam abordar o tema, e é nas redes sociais que encontram um espaço para relatar suas experiências. O compartilhamento, longe de ser desconsiderado, assume um papel pedagógico significativo, atuando como agentes de ensino, fomento, instrumentalização e incentivo. Os *tweets*, portanto, desempenham um papel de pedagogias culturais da autolesão, influenciando a compreensão e a resposta social a esse complexo fenômeno.

Inspirado pela obra de Michel Foucault, sobretudo, a partir da *Arqueologia do Saber* (2002) busquei tensionar as inscrições corporais que, a partir dos saberes clínicos e dos interesses econômicos categoriza o que é considerado belo, patológico ou marginal. Esses saberes e poderes exercem uma influência marcante sobre o corpo, impondo normas que não apenas regulam as práticas clínicas, mas também informam as políticas nacionais relacionadas à automutilação. Apesar de suas iniciativas incipientes, essas políticas, sobre o PNPAS possuem o potencial de avanço na preservação dos corpos e, de maneira mais abrangente, na promoção da saúde mental daqueles afetados pela ALNS.

A fim de compreender as enunciações sobre a ALNS no espaço do *Twitter*, em que tais enunciações são ensinadas, propagadas e estimuladas, aprofundi-me na cultura e na sociabilidade digital. Busquei no pensamento foucaultiano uma lente teórica que suscitasse reflexões sobre nossa realidade, mas, parafraseando minha querida orientadora, Andresa Mutz “em Foucault não encontrei nenhuma nova esperança em que me agarrar. Também não encontrei nele elementos que me instrumentalizassem para mudar o mundo” (Mutz, 2013, p.171).

No capítulo final desta jornada acadêmica, apresentei os dilemas éticos que permearam cada etapa da pesquisa, registrando as complexidades inerentes ao estudo da ALNS nas redes sociais. Consciente das nuances e desafios que persistem, destaco a necessidade contínua de uma reflexão crítica e do aprimoramento metodológico diante de um tema tão sensível e multifacetado como a autolesão não suicida. Espero que este trabalho não apenas contribua para a compreensão acadêmica da ALNS, mas também corrobore numa abordagem reflexiva e ética ao explorar características que impactam a vida e a saúde mental de tantos indivíduos.

Além de abordar os "alertas de gatilho" e sua relação com o conteúdo pesquisado, apresento alguns dilemas e procedimentos éticos adotados durante o desenvolvimento desta pesquisa. Ao explorar a temática dos "alertas de gatilho", busco compreender como esses mecanismos são aplicados em contextos online, especialmente em relação a temas sensíveis.

Análise de que maneira essas alertas são implementados e como impactam a experiência dos usuários ao lidar com conteúdos potencialmente desencadeadores. Além disso, dedico espaço à discussão dos dilemas éticos enfrentados ao longo da pesquisa. Destaque para os desafios inerentes ao estudo da ALNS nas redes sociais, considerando a sensibilidade do tema e o impacto potencial na saúde mental dos participantes. Exponho os procedimentos adotados para garantir a integridade da pesquisa e o respeito aos direitos e bem-estar dos envolvidos.

Esta seção visa a oferecer uma reflexão crítica sobre as práticas éticas no contexto da pesquisa, limitando a importância de abordar questões éticas de maneira transparente e responsável. Ao fazer isso, busco contribuir para a construção de uma base ética sólida no campo da pesquisa sobre temas delicados como a ALNS nas plataformas digitais.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000

ADLER, Patricia A.; ADLER, Peter. The demedicalization of self-injury: From psychopathology to sociological deviance. **Journal of Contemporary Ethnography**, v. 36, n. 5, p. 537-570, 2007.

ALLEN, Catherine. Helping with deliberate self-harm: Some practical guidelines. **Journal of Mental Health**, v. 4, n. 3, p. 243-250, 1995.

ALMEIDA, Rodrigo Silva. A prática da automutilação na adolescência: o olhar da psicologia escolar/educacional. **Caderno de Graduação-Ciências Humanas e Sociais-UNIT-ALAGOAS**, v. 4, n. 3, p. 147-147, 2018.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais: DSM -55**. ed. Porto Alegre: Artmed, 2015.

ANDRADE, Ayres de. **Francisco Manuel da Silva e seu Tempo. 1808-1865 Uma fase do passado musical do Rio de Janeiro à luz de novos documentos** v.1. Rio de Janeiro: Secretaria de Educação e Cultura, 1967.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução Eudoro de Sousa. 2. ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1990. Série Universitária. Clássicos de Filosofia.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA. **Comissão de Estudos e Prevenção do Suicídio. Suicídio: informando para prevenir**. Brasília: CBM/ABP, 2014

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSIQUIATRIA. **Perfil institucional na rede social Facebook, 2018**. Disponível em:
<<https://www.facebook.com/abpbrasil/photos/a.204192699651350/214515272221995>>;<<https://www.facebook.com/abpbrasil/photos/a.204192699651350/2138056876264913>>;e<<https://www.facebook.com/abpbrasil/photos/a.204192699651350/2162258367178097>>. Acesso em: 25 nov. 2023

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE MENTAL. **Moção de Repúdio à Associação Brasileira de Psiquiatria**, 2018.

AUGUSTIN, Kristina. A trajetória dos castrati nos teatros da corte de Lisboa (séc. XVIII). **Revista Música e Linguagem**, v. 1, n. 3, 2013.

AYERS, John W. et al. Internet searches for suicide following the release of 13 Reasons Why. **JAMA Internal Medicine**, v. 177, n. 10, p. 1527-1529, 2017.

BARBIER, Patrick. **História dos Castrati**. São Paulo: Nova Fronteira, 1993.

BASTOS, MT. Medium, media, mediação e midiatização: a perspectiva germânica. In: MATTOS, MA., JANOTTI JUNIOR, J., and JACKS, N., orgs. **Mediação & Midiatização** p. 53-77.. Salvador: EDUFBA, 2012.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. Vol.1

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BEDRIKOW Rubens. **Dor crônica em mulheres: uma reflexão sobre a clínica**. Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas; 2008.

BÍBLIA. **Bíblia sagrada: antigo e novo testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BOYD, Danah M.; ELLISON, Nicole B. Social network sites: Definition, history, and scholarship. **Journal of Computer-mediated Communication**, v. 13, n. 1, p. 210-230, 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução n° 466, de 12 de dezembro de 2012**. 2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução n° 510, de 07 de abril de 2016**. 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde – **Portaria n° 3.491, de 18 de dezembro de 2017**. 2017

BRASIL. **Lei n° 13.819, de 26 de abril de 2019**. 2019a.

BRASIL. **Lei n° 13.968, de 26 de dezembro de 2019**. 2019b.

BRASIL. **Carta Circular n° 1/2021-CONEP/SECNS/MS, 03 de março de 2021**. 2021.

BOURDIN, Claude-Étienne. **Du suicide considéré comme maladie**. Paris: Hennuyer, 1845.

BRÄUNLEIN, Peter J. Flagellation. In: **Religions of the World**, Second Edition: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. 1120-1122 Ed. Martin Baumann, J. Gordon Melton. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2010,

BRAZ, Camilo. Além da pele: reflexões sobre a extreme body modification em São Paulo. In: OS URBANITAS - **Revista de Antropologia Urbana**. Ano 2, vol.2, n.1.2006.

BROOKS, Samantha K. et al. The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence. **The Lancet**, v. 395, n. 10227, p. 912-920, 2020.

BROWN, Dan. **O Código Da Vinci**, tra. De Celina Cavalcante Falck-Cook, Ed. Sextante, Rio de Janeiro, 2004.

BROWN, R. C. et al. # cutting: Non-suicidal self-injury (NSSI) on Instagram. **Psychological Medicine**, v. 48, n. 2, p. 337-346, 2017.

BUJES, Maria Isabel Edelweiss. Descaminhos. In: COSTA, Marisa Vorraber. **Caminhos Investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação**. 2. ed. p. 13-34. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2007.

BURTON, Robert. **Anatomia da melancolia**. v. I. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BURTON, Robert. **Anatomia da melancolia**. v. II. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1989.

BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution. In **CASE, S.-E. (ed.). Performing Feminism: Critical Theory and Theatre**. Baltimore: John Hopkins, 1990.

BUTLER, Judith. Regulações de gênero. **Cadernos pagu**, p. 249-274, 2014.

CENTRO DE VALORIZAÇÃO DA VIDA. **Setembro Amarelo, mês de prevenção ao suicídio**, 2019. Disponível em: <<https://www.cvv.org.br/blog/setembro-amarelo-mes-deprevencao-do-suicidio>>. Acesso em: 18 nov. 2023

CAMOZZATO, Viviane Castro. Pedagogias do presente. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 39, n. 2, p. 573-593, 2014.

CAETANO, Marcio. “**Não se nasce mulher**” – **ela é performatizada: sexo, política e movimentos**. FERRARI, A. et. al. (Org.). **Corpo, gênero e sexualidade**. Lavras: UFLA, 2014. p. 37-58. CAMPBELL, J. *O Poder do Mito*. Teresópolis: Palas Athena, 1996.

CARDOSO, André. **A Música na Capela Real e Imperial do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Música, 2005.

CARDOSO, André. **A Música na Corte de D. João VI**. São Paulo: Martins Editora Livraria Ltda, 2008.

CASTILHO, Kathia; MATINS, Marcelo. **Discursos da Moda: Semiótica, design e corpo**. 2º edição. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi. 2005.

CALDCLEUGH, Alexander. **Travels in South America, During the Years, 1819-20-21**. Londres: John Murray 1825.

CAMPBELL, Joseph. **The masks of god: Occidental Mythology**. Penguin Books, 1969.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e no Brasil colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CASTRO, Edegaro. **Vocabulário de Foucault. Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Tradução de Ingrid Muller Xavier; Revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016

CESARÉIA, Eusébio. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

CIPRIANO, Annarosa; CELLA, Stefania; COTRUFO, Paolo. Nonsuicidal self-injury: A systematic review. **Frontiers in psychology**, v. 8, p. 282818, 2017.

CLASTRES, Pierre. **Da tortura nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Francisco Alves, 1974.

COELHO, L.M. **A ópera barroca italiana – História da ópera 1**. São Paulo: Perspectiva, 2000

CONCÍLIO VATICANO II. **Presbyterorum Ordinis**. Decreto do Concílio Vaticano II, sobre o ministério e a vida dos sacerdotes. Petrópolis: Vozes, 1966.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **CFM e ABP comemoram Política para Prevenção da Automutilação e do Suicídio**, 02 mai. 2019. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=28196:2019-05-02-19-14-51>. Acesso em: 18 nov. 2023

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História do corpo: as mutações do olhar: o século XX**. Tradução e revisão de Ephraim Ferreira Alves. 4. ed. 3. reimp. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a. v. 3. 23 DOSSIÊ revista albuquerque, vol. 12, n. 23, jan.— jun. de 2020 I e-issn: 2526-7280 João Gomes Junior

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História do corpo: da Renascença às Luzes**. v.1. Tradução de Lúcia M. E. Orth; rev. da tradução de Ephraim Ferreira Alves. 5. ed. 2. reimp. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História do corpo: da Revolução à Grande Guerra**. v. 2. Tradução de João Batista Kreuch e Jaime Clasen; rev. da tradução de Ephraim Ferreira Alves. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

COUTINHO, Fernanda; PORTINARI, Denise. Jogos do corpo: a tribo dos body-mods paulistanos no contexto das estéticas marginais pós-modernas. **Contemporânea**, v. 11, n. 2, 2013.

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

CUCINOTTA, Domenico; VANELLI, Maurizio. WHO declares COVID-19 a pandemic. **Acta bio medica: Atenei parmensis**, v. 91, n. 1, p. 157, 2020.

DARSIE, Camilo. SANTOS, Luís Henrique Sacchi. Espaço, paisagem e biotecnologia: promessas e realidades apresentadas no filme 'A ilha'. **Caminhos de Geografia, Uberlândia**, v. 13, n. 44, p. 249–255, Dez. 2012.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, v. 102, p. 85-102, 1997.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORD, Guy, **Panegírico**. Trad. Edison Cardoni. São Paulo: Conrad, 2002. v. 1.

DEGREGORI, Maria Cristina Alvarez. **Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios**. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Rizoma**. Texto extraído de Mil Platôs (Capitalismo e Esquizofrenia). Vol. 1. Editora 34, 1ª Ed. 1995

DENZIN, Norman; LINCOLN, Yonna. **A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa**. O Planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens. Porto Alegre: ArtMed, 2006.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESLANDES, Suely Ferreira; COUTINHO, Tiago. The intensive use of the internet by children and adolescents in the context of COVID-19 and the risks for self-inflicted violence. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 25, p. 2479-2486, 2020.

DINAMARCO, Adriana Vilano. **Análise Exploratória sobre o Sintoma de Automutilação Praticada com Objetos Cortantes e/ou Perfurantes, Através de Relatos Expostos na Internet por um Grupo Brasileiro que se Define como Praticante de Automutilação**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

DOSSIN, Francielly Rocha; RAMOS, Célia Maria Antonacci. Corporalidades no Urbano Contemporâneo: a body modification e os modern primitives. **IV ENECULT– Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, v. 28, 2008.

DSM-V-TR- **Manual Diagnóstico e estatístico de transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

DURKHEIM, Emile. **O Suicídio**. São Paulo: Martins Fontes, 2004

ELIADE, Mircea. **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion**. Harcourt, Brace & World, 1959.

ÉPOCA. O filme mais polêmico do ano. Publicado em 28 de abril de 2006. **Época**. 2006. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDG73963-5990,00-O+FILME+MAIS+POLEMICO+DO+ANO.html>. Acesso em 02 de out. 2022.

FATTAH, Nathalia; LIMA, Milenne Souza de. Epidemiological profile of notifications of self-inflicted violence from 2010 to 2019 in a state in Southern Brazil. **SMAD. Revista eletrônica saúde mental álcool e drogas**, v. 16, n. 4, p. 65-74, 2020.

FAUBERT, Michelle. Werther Goes Viral: suicidal contagion, anti-vaccination, and infectious sympathy. **Literature and Medicine**, v. 34, n. 2, p. 389-417, 2016.

FELIPE, Jane. Scripts de gênero na educação infantil. **Revista Pátio–Educação Infantil**, Porto Alegre, v. 14, n. 48, p. 4-7, 2016.

FELIPE, Jane. Scripts de gênero, sexualidade e infâncias: temas para a formação docente. In: ALBUQUERQUE, Simone Santos; FELIPE, Jane; CORSO, Luciana Vellinho (Orgs.). **Para Pensar à Docência na Educação Infantil**. p. 238-250. Porto Alegre: Evanfrag, 2019.

FERREIRA, Joannes Batista. **Eunucos: fontes, realidades, representações e problemáticas da antiguidade oriental ao período bizantino**. (Dissertação de Mestrado) – Universidade de Lisboa, 2019.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. **Cadernos de pesquisa**, p. 197-223, 2001.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Trabalhar com Foucault. Arqueologia de uma paixão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FONSECA, Márcio Alves da. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. 3 ed. São Paulo: EDUC: 2011.

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

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o cuidado de si**. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade – a vontade de saber (volume I)**. 19ª edição. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo, Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso** (aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970). 21ª edição. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, Loyola, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. 39 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. 3ª edição. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2016

FRIEDRICH, Otto. **O fim do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FREYCINET, Louis Claude de Saulces de. **Voyage autour du monde: entrepris par ordre du roi exécuté sur les corvettes de S. M. l'Uranie et la Physicienne pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820** (Vol. I). Paris: Chez Pillet Aîné, 1827.

GABRIEL, Martha. **Educ@r: a (r)evolução digital na educação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

GAMBARATO, Renira Rampazzo; ALZAMORA, Geane Carvalho; TÁRCIA, Lorena. **Theory, development, and strategy in transmedia storytelling**. Routledge, 2020.

GANDRA, Alana. **Campanha vai usar redes sociais para prevenir suicídio**. Agência Brasil, Brasília, 10 nov. 2018. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2018-09/cada-40-segundos-ha-umsuicidio-no-mundo>>. Acesso em: 18 nov. 2023

GARCIA, Wilton. **Corpo, mídia e Representação: estudos contemporâneos**. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005

GARRETO, Anna Karla Rabelo. **O Desempenho executivo em pacientes que apresentam automutilação**. Dissertação – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

GERE, Richard. **Digital culture**. London: Reaktion Books, 2008.

GIUSTI, J.S. **Automutilação: características clínicas e comparação com pacientes com transtorno obsessivo-compulsivo**. Tese (Doutorado em Ciências) – Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

GOELLNER, Silvana. (Organizadoras). **Corpo gênero e sexualidade – um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis: Vozes, 2003.P. 28 – 52.

GOELLNER, Silvana. A produção cultural do corpo. In: LOURO, Guacira (Org.). **Corpo, Gênero e Sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 28-40.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Os Sofrimentos do Jovem Werther**. São Paulo, Abril, 2010.

GOFFMAN, Erving. **Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Trad: Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOMES, J. **Prevalência de autolesão não suicida e fatores associados em adolescentes do ensino médio na cidade de Rio Grande/RS**. Universidade Federal do Rio Grande, 2020.

GRAFF, Mateus. Conheça os pés de lótus, a técnica de beleza mais dolorosa praticada na china. 01 de novembro de 2017. **Fatos Desconhecidos**. 2017. Disponível em: <https://www.fatosdesconhecidos.com.br/conheca-os-pes-de-lotus-tecnica-de-belezamais-dolorosa-praticada-na-china/>. Acesso: 7 set. 2022.

GRATZ, Kim L. Measurement of deliberate self-harm: Preliminary data on the Deliberate Self-Harm Inventory. **Journal of psychopathology and behavioral assessment**, v. 23, p. 253-263, 2001.

GROS, Frédéric. “O cuidado de si em Michel Foucault.” In: **Figuras de Foucault**, por RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (org). São Paulo: Autêntica, 2006.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. The spectacle of “other”. In: **Representation: cultural representations and signifying practices**. p. 225-290. London: Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 1997.

HARRINGTON, Richard. Depression, suicide and deliberate self-harm in adolescence. **British medical bulletin**, v. 57, n. 1, p. 47-60, 2001.

HAWTON, Keith et al. Factors associated with suicide after parasuicide in young people. **British Medical Journal**, v. 306, n. 6893, p. 1641-1644, 1993.

HARRIS, Isobel Marion; ROBERTS, Lesley Martine. Exploring the use and effects of deliberate self-harm websites: an internet-based study. **Journal of medical Internet research**, v. 15, n. 12, p. e285, 2013.

HOLMES, Ronald M.; HOLMES, Stephen T. **Suicide: Theory, practice, and investigation**. Thousand Oaks, Sage Publications, 2005.

INÁCIO DE ANTIOQUIA et al. **Padres Apostólicos**. 1ª ed. (1995), São Paulo: Paulus, 7ª reimpressão, 2015.

JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Petrópolis: Vozes. Tradução de Iraci D. Poleti. 1999.

JUNQUEIRA, Pedro Clovis. **O essencial da transfusão sanguínea**. São Paulo: Andrei, 1979.

KĄDZIELA-OLECH, Halina et al. The prevalence of non-suicidal self-injury (NSSI) among high school students in relation to age and sex. **Psychiatr Polska**, v. 49, n. 4, p. 765-778, 2015.

Kaplan, HI; SADOCK, Benjamin; GREBB, Já. **Compêndio de Psiquiatria: Ciências do comportamento e Psiquiatria Clínica**. Porto Alegre, RS: Artmed., 1997

KHAZRAJI, Taleb. **A revolução do Imam Hussein: motivos, fatos e resultados**. São Paulo: Arresala, 2008.

KLONSKY, E. David; MUEHLENKAMP, Jennifer J. Self-injury: A research review for the practitioner. **Journal of clinical psychology**, v. 63, n. 11, p. 1045-1056, 2007.

KOVÁCS, Maria Júlia. Comportamentos autodestrutivos e o suicídio. **Morte e desenvolvimento humano**, v. 5, p. 171-194, 2008.

KINGDON, Anne. Self-injurious behaviour and deliberate self-harm. **In: The handbook of forensic learning disabilities**. Routledge, 2021. p. 97-120.

KLOPPENBURG, Boaventura. **O dormitório dos cristãos**, *Jornal do Brasil*, 13.01.1989

KLONSKY, E. David; MUEHLENKAMP, Jennifer J. Self-injury: A research review for the practitioner. **Journal of clinical psychology**, v. 63, n. 11, p. 1045-1056, 2007.

KORKES, Fernando; SILVA II, Jarques Lucio; POMPEO, Antonio Carlos Lima. Circuncisão por motivos médicos no sistema público de saúde do Brasil: epidemiologia e tendências. **Einstein (São Paulo)**, v. 10, p. 342-346, 2012.

KUEFLER, Mathew. **The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity**. Editado por John C. Fout., Chicago e Londres: The University Of Chicago Press, 2001.

JAGUARIBE, Beatriz. **O choque do real estética, mídia e cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e Educação. In: SILVA, Tomaz T. (org.). **O sujeito da Educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 35-86

LARROSA, Jorge **Linguagem e educação depois de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade**. Campinas, SP. Papyrus. 2003.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2 ed; tradução de Sônia Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE BRETON, David. Escarificações na adolescência: uma abordagem antropológica. **Horizonte Antropológicos**, v. 16, p. 25-40, 2010.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

LE BRETON, David. O risco deliberado: sobre o sofrimento dos adolescentes. **Política & Trabalho**, n. 37, 2012.

LE BRETON, David. **Antropologia da dor**. 2 ed; tradução de Iraci Poleti.: São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

LEMOS, André. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2010.

LEMOS, André. **Ciber-Cultura-Remix**. Disponível em: <<http://www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/andrelemos/remix.pdf>>. Acesso em: 01 de agosto de 2022.

LEMOS, André. **Cibercultura e Mobilidade: a Era da Conexão**. Disponível em: <<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n41/alemos.html>>. Acesso em: 01 de setembro de 2022.

LANG, Charles Elias; BARBOSA, Juliana Falcão; CASELLI, Francisco Rafael Barbosa. Subjetividade, corpo e contemporaneidade. **Anais do XV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social-ABRAPSO**, Maceió, p. 236-244, 2009.

LÉVY, Pierre. **A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Ed. 34, 1999;

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. **Tempo contra tempo, ou a sociedade hipomoderna**. In: **Tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004. p. 49-104.

LOECK, Leonardo. **Os significados do corpo para as pessoas adeptas das modificações corporais extremas**. Porto Alegre, RS. 2010.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LOWENKRON, Laura. **O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos**. 2012. 459f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

MALLMANN, Camila Luzia. ROCHA, Cristianne Maria Famer. Práticas (não) hegemônicas em saúde: uma análise a partir dos Estudos Culturais. **Seminário: Ciências Sociais e Humanas, Londrina**, v. 38, n. 1, p. 51-62, 2017

MANGUINHO, Julyana Vilar de França. **Arte, prazer e bisturi: construção corporal através da body modification**. Dissertação de mestrado, UFRN, Natal-RN. 2012.

MARQUES, Márcia Regina Xavier. Repensando e problematizando o estudo do corpo nas aulas de ciências e biologia. **Caderno Marista de Educação**, v. 7, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. **Los ejercicios del ver: Hegemonia audiovisual y ficción televisiva**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

MATTOS, Cleofe Person de. **José Maurício Nunes Gracia. Biografia**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 1997.

MEAD, Margareth. **Sexo e temperamento**. São Paulo, Perspectiva, 1969

MESQUITA, Cristina *et al.* Relações familiares, humor deprimido e comportamentos autodestrutivos em adolescentes. **Revista de Psicologia da Criança e do Adolescente**, p. 97-109, 2011.

MORAES, Antônio Luiz; VEIGA-NETO, Alfredo. **Disciplina e controle na escola: do aluno docil ao aluno flexível**. Disponível em: <<http://www.fe.unicamp.br/TEMPORARIOS/moraes-veiga-neto-disciplina-controle-escola.pdf>>. Acesso: 10 de ago. 2022.

MOREIRA, Luiz Eduardo de Vasconcelos; JUNIOR SILVA, Nelson da; CAITANO, Daniele Silva. O corpo como destino pulsional: sublimação e marcas corporais. **A Peste-Revista de Psicanálise e Sociedade**, v. 2, n. 2, p. 395-406, 2010.

MOROZOV, E. **Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política**. São Paulo: Ubu, 2018.

MINISTÉRIO DA MULHER, DA FAMÍLIA E DOS DIREITOS HUMANOS. **Ministério institui Observatório Nacional da Família**, 2019a. Disponível

em:<<https://www.mdh.gov.br/todas-as-noticias/2019/abril/ministerio-instituiobservatorio-nacional-da-familia>>. Acesso em:25 nov. 2022

MINISTÉRIO DA MULHER, DA FAMÍLIA E DOS DIREITOS HUMANOS. **O Suicídio e automutilação tratados sob a perspectiva da família e do sentido da vida.** Ministério das Mulheres, da Família e dos Direitos Humanos.Brasília: 2019b. Disponível em:<<http://www.mpce.mp.br/wp-content/uploads/2019/01/20190104-Manual-deestudos-de-Preven%C3%A7%C3%A3o-do-Suicidio-MDHMC.pdf>>. Acesso:25 nov. 2022.

MINOIS, Georges. **História do suicídio: A sociedade ocidental perante a morte.** Lisboa: Teorema Portugal, 1995

MINOIS, George. **História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária.** São Paulo: Editora UNESP, 2018

MUTZ, Andresa Silva da Costa. **A constituição do sujeito contemporâneo do consumo: aprender a comprar bem, para comprar sempre.** 2013. 108f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, RS/BR, 2013.

NOCK, Matthew K.; MENDES, Wendy Berry. Physiological arousal, distress tolerance, and social problem-solving deficits among adolescent self-injurers. **Journal of Consulting And Clinical Psychology**, v. 76, n. 1, p. 28, 2008.

NETTO, Nilson. Suicídio: uma questão de saúde pública e um desafio para a psicologia clínica. In M. Barros (Org.), **Suicídio e os desafios para a Psicologia** (pp. 15-24). Brasília, DF: Conselho Federal de Psicologia. 2013

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **CID-10 Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde.** 10ed. 2008. Disponível em: <http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/WebHelp/cid10.htm>.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Folha Informativa Saúde Mental dos adolescentes.** Brasil, 2018.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Prevenção do suicídio: um manual para profissionais da mídia.** Disponível em: http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/en/suicideprev_media_port.pdf Acesso 22 out. 2022.

ORTEGA, Francisco. **O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea.** Rio de Janeiro, Garamond, 2008.

PATTO, Maria Helena Souza. **A produção do fracasso escolar: história de submissão e rebeldia.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1990.

PETERSEN, Alan. **Unmasking the masculine.** London: Sage Publishers; 1998.

PHILLIPS, D. P. The influence of suggestion on suicide: substantive and theroretical implications of the Werther effect. **American Sociological Review**, v. 39, n. 3, p. 340-354, 1974.

PINTO, Renato. **Duas Rainhas, um Príncipe e um Eunuco: gênero, sexualidade e as ideologias do masculino e do feminino nos estudos sobre a Bretanha Romana.** 2011. 259 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Unicamp, Campinas, 2011.

PIRES, Beatriz Ferreira. **O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem.** São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2005.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas. Vida de Alexandre.** Traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1919.

PRECIADO, Paul. *Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”.* **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

PRECIADO, Paul. **Manifesto Contra-sexual** N-1 Edições, 2015.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica** (V. P. Carrero, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAMKUMAR, G.; SADATH, Anvar. It is a rumour-panic: A sociopsychological case-study of the media-spread of the “Blue whale” suicide game and the responses to it in India. **Indian Journal of Social Psychiatry**, v. 35, n. 4, p. 231-237, 2019

REIS, Renata. S. **Epidemiologia: conceitos e aplicabilidade no Sistema Único de Saúde.** 1ª edição. São Luís: EDUFMA, 2017.

RECUERO, Renata. **Redes Sociais na Internet.** Porto Alegre: Ed. Sulina, 2009.

RECUERO, Renata. **Redes Sociais na Internet: Considerações Iniciais.** Trabalho apresentado no Núcleo de Pesquisa (NP-08) de Tecnologias da Comunicação e Informação do do IV Encontro dos Núcleos de Pesquisa da XXVII INTERCOM, em setembro de 2004, em Porto Alegre/RS. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/28/29>
Acesso em 20/11/2023

RIBEIRO, José Silvestre. **História dos estabelecimentos científicos literários e artísticos de Portugal nos sucessivos reinados da monarquia.** Lisboa: Typ. da Academia Real das Ciências, 1874.

RICHARDSON, J. S., & Zaleski, W. A. (1986). Endogenous opiates and self-mutilation. *American Journal of Psychiatry*, 143(7), 938-939

RINGROSE, Kathryn M. **The Perfect Servant: Eunuchs and The Social Construction of Gender in Byzantium.** Chicago: University Of Chicago Press, 2003

RIPOLL, Daniela. **Aprender sobre a sua herança já e um começo” - ou de como tornar-se geneticamente responsável...** Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005.

RIZZARO, Fernando. **Mangá, animê e violência: o bullying e a cultura pop japonesa**. Rio de Janeiro, 2011. Monografia (Especialização em Comunicação e Saúde) – Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde (ICICT), Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2011.

ROBERTSON, Noel. The Ancient Mother of the Gods. in: LANE, Eugene N. Cybelle, **Attis and related cults: ensaios em memória de M. J. Vermaseren**. Leiden; Nova Iorque; Köln: Brill, 1996. p. 239-304

ROPS-DANIEL. **A igreja dos apóstolos e dos mártires**. São Paulo: Quadrante, 1988.

ROSA, N.B K. O Uso da internet como espaço terapêutico. **Cadernos de Aplicação**, Porto Alegre-RS, v.24, n.2, p.131-143, dez. 2011.

ROSA, Wanderley Pereira da. **O dualismo a teologia cristã: A deformação da antropologia bíblica e suas consequências**. 2010. 163 f. Dissertação de Mestrado – Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo. 2010.

ROSNER, Fred. Suicide in Biblical, Talmudic and Rabbinic Writings. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, v. 11, n. 2, p. 25 -40, 1970.

ROWLING, Joanne K. Harry Potter e a câmara secreta. Rio de Janeiro: Rocco, 2000

SALLES, André Matos; ARAGÃO NETO, Carlos Henrique; COSTA, Fernanda Benquerer. **Vamos conversar sobre Prevenção da Automutilação**. Brasília: 2018a.

SALLES, André Matos; ARAGÃO NETO, Carlos Henrique; COSTA, Fernanda Benquerer **Vamos conversar sobre Prevenção do Suicídio**. Brasília: 2018b.

SANTAELLA L. Intersubjetividade nas redes digitais. In: Primo A, organizador. **Interações em rede**. p. 33-47. Porto Alegre: Editora Sulina; 2016.

SANTANA, Camila Lima Santana. **Visibilidade mediada: estratégias e ações docentes no twitter**. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia, 2014.

SANTOS, Luiz Henrique Sacchi dos. Pedagogias do corpo: representação, identidade e instâncias de produção. In: SILVA, Luiz Heron (Org.). **Século XXI: Qual conhecimento?** p. 194-212. Petrópolis: Vozes, 2000.

SANTOS, Luiz Henrique Sacchi dos. Incorporando “outras” representações culturais de corpo na sala de aula. In: OLIVEIRA, Daisy Lara (Org.). **Ciências na sala de aula**. p. 97-112. Porto Alegre: Mediação, 2002.

SANTOS, Luiz Henrique Sacchi dos. O corpo que pulsa na escola e fora dela. In: RIBEIRO, Paula Regina et al. **Corpo, gênero e sexualidade: discutindo práticas educativas**. p. 80-92. Rio Grande: FURG, 2007.

SARAIVA, Karla.; TRAVERSINI, Clarice; LOCKMANN, K. A educação em tempos de covid19: ensino remoto e exaustão docente. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 15, p. 1-24, 2020.

SARAIVA, Karla; VEIGA-NETO, Alfredo. Modernidade Líquida, Capitalismo Cognitivo e Educação Contemporânea. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 187-201, 2009.

SATO, Cristiane. **Japop: O Poder da Cultura Pop Japonesa**. São Paulo: NSP-Hakkosha, 2007.

SCHOLZ, Piotr O. **Eunuchs and Castrati: a cultural history**. Trad. De John A. Broadwin and Shelley L. Frish. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.

SENADO FEDERAL. **Projeto de Lei do Senado nº 505, de 2018**. Câmara dos Deputados. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/32XzIJg>>. Acesso em: 15 jan. 2022

SEE, Lisa. **Flor da Neve e o leque secreto**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

SÊNECA, Lúcio. **Cartas a Lucílio** (J. A. Segurado e Campos, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian. 1991

SCHMIDT, Paul J. **Transfusion medicine academic center**. Southwest, Florida Blood Bank, University of South Florida, v.34, n.2, 1994.

SIBILIA, Paula. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 2008.

SIBILIA, Paula. **Redes ou paredes: a escola em tempos de dispersão**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SILVA, Gabriela Farias da. *Primitivismo contemporâneo: o corpo como objeto da arte*. 2007.

Disponível em <http://periodicos.ufsm.br/index.php/revislav/article/download/2183/1335>. Acesso em 10 out. 2022

SILVA, E.; SANTOS, S. *Práticas de ensino, pesquisa e extensão no âmbito do GPECS:*

problematizando corpos, gêneros, sexualidade e educação escolar. Revista Educação e Políticas em Debate, Uberlândia, v.4, n.2, p.1-16, 2016.

SILVA, Everton de Lima. *Queridas lâminas: uma etnografia sobre automutilação*. João Pessoa: Editora UFPB, 2020

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria Cultural e educação: um vocabulário crítico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SIMKOVICH, Malka Zeiger. Greek Influence on the Composition of 2 Maccabees. **Journal for the Study of Judaism**, v. 42, n. 3, p. 293-310, 2011.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE CIRURGIA PLÁSTICA (SBCP). **Censo 2018: análise comparativa das pesquisas 2014, 2016 e 2018. 2019**. Disponível em: http://www2.cirurgioplastica.org.br/wpcontent/uploads/2019/08/Apresentac%CC%A7a%CC%83o-Censo-2018_V3.pdf. Acesso em: 05 de abril de 2021. 26., 2018.

SORICE SC, et al. SORICE, Sarah C. et al. Social media and the plastic surgery patient. **Plastic and reconstructive surgery**, v. 140, n. 5, p. 1047-1056, 2017.

SÓFOCLES, **Édipo Rei**. Porto Alegre: L & PM Pocket. Tradução de Paulo Neves. 60 p., 2016.

STOL, Marten. **The Greatest That was Babylon**. Nova York: Hawthorn, 1962.

TAYLOR, Gary. **Castration: An abbreviated history of Western manhood**. Routledge, 2002.

TERTULIANO. **Apologético**. Edição bilingue de José Carlos de Miranda. Lisboa: Livraria Alcalá, 2002.

TORRES, Albina Rodrigues; SMAIRA, Sumaia Inaty; TIOSSO, Ana Maria. Distúrbio obsessivo-compulsivo e quadros correlatos na clínica dermatológica. **In: Anais Brasileiros de Dermatologia**,, p. 239-3, 1995.

TOUGHER, Shaun. **The Eunuch in Byzantine History and Society**. London, Nova Iorque: Routledge, 2008.

TRAVERSINI, Clarice Salete; LÓPEZ BELLO, Samuel Edmundo. O numerável, o mensurável e o auditável: estatística como tecnologia para governar. **Revista Educação e realidade**, v. 34, n. 02, p. 135-152, 2009.

TOBIAS, Jose A. Yaryura; MANCEBO, Maria C.; NEZIROGLU, Fugen A. Questões teórico-clínicas do comportamento de automutilação. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, p. 178-183, 1999.

VAN DIJCK, José; POELL, Thomas; WAAL, Martijn. **The Platform Society: Public Values in a Connective World**. Oxford University Press, 2018.

VAN DE GRAAF, K. **Anatomia humana**. 6.ed. São Paulo: Manole, 2012.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

VAZ, Henrique de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 3ª ed. corrigida. São Paulo: Loyola, 1993

VEIGA-NETO, Alfredo; TRAVERSINI, Clareice. Por que Governamentalidade e Educação? **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 34, p. 13-19, 2009.

VEIGA-NETO, Alfredo. A Didática e as experiências de sala de aula: uma visão pós-estruturalista. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 21, n. 2, p. 161-176, 2001.

VEIGA-NETO, Alfredo. Olhares... In: COSTA, M. (Org.). **Caminhos Investigativos: novos olhares na pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIGARELLO, Georges. **História da Beleza**. Tradução de Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

VILLAÇA, Nizia. **A edição do corpo: tecnociência, artes e moda**. Barueri, SP. Estação das Letras Editora. 2007

WALDECK, Sarah. Social norm theory and male circumcision: why parents circumcise. **The American Journal of Bioethics** ; v. 3 n.2, p. 56-77, 2003.

WARREN, James. Socratic Suicide. **Journal of Hellenic Studies**, Cambridge, Vol. 121, p. 91 106, 2001.

WERLANG, B. Capítulo II. **O Suicídio e os Desafios para a Psicologia/Organização** Conselho Federal de Psicologia. -Brasília: CFP, 2013. 152p. ISBN: 978-85-89208-70-3.

WILSON, Brittany E. **Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts**. New York: Oxford University Press, 2015