



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

LAURA LUJAN AUSILIO DINIZ

**ENTRE O CÉU E A TERRA:
A SUSPENSÃO CORPORAL COMO PRÁTICA ESPIRITUAL**

João Pessoa/PB 2025

LAURA LUJAN AUSILIO DINIZ

**ENTRE O CÉU E A TERRA: A SUSPENSÃO CORPORAL COMO PRÁTICA
ESPIRITUAL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito complementar para obtenção do título de Bacharelado em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Maria Lucia Abaurre Gnerre

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

D585e Diniz, Laura Lujan Ausilio.

Entre o céu e a terra: a suspensão corporal como prática espiritual / Laura Lujan Ausilio Diniz. - João Pessoa, 2025.

39 f. : il.

Orientação: Maria Lucia Abaurre Gnerre.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências das Religiões) - UFPB/CE.

1. Ciências das Religiões. 2. Suspensão corporal. 3. Modificação corporal. 4. Corporeidade. I. Gnerre, Maria Lucia Abaurre. II. Título.

UFPB/CE


CDU 2-135(043.2)

LAURA LUJAN AUSILIO DINIZ


ENTRE O CÉU E A TERRA: A SUSPENSÃO CORPORAL COMO PRÁTICA ESPIRITUAL

Trabalho de conclusão de curso submetido à Banca Examinadora designada pelo Curso de Bacharelado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito para obtenção do grau de Bacharelado em Ciências das Religiões.


BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **ANA PAULA FERNANDES RODRIGUES**
Data: 09/10/2025 14:38:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Ana Paula Fernandes Rodrigues

Documento assinado digitalmente
 **MARIA LUCIA ABAURRE GNERRE**
Data: 09/10/2025 10:41:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Maria Lucia Abaurre Gnerre (Orientadora)

Documento assinado digitalmente
 **LEYLA THAYS BRITO DA SILVA**
Data: 09/10/2025 17:12:48-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª Leyla Thays Brito Da Silva

João Pessoa/PB, 08 de outubro de 2025

Dedico este trabalho a todes que caminharam ao meu lado durante minha trajetória acadêmica,
proporcionando apoio e inspiração.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, à minha família, que é a base de tudo que sou. À minha mãe, Fernanda Elisabeth Ausilio, e ao meu pai, Raimundo Alves Diniz, pelo amor incondicional, pela paciência e pela educação que sempre me ofereceram. Vocês me ensinaram a sonhar e, ao mesmo tempo, me deram raízes firmes para seguir meu caminho. Às minhas irmãs, Micaela e Ana Camila, agradeço pela parceria, pelo cuidado e pelo apoio em cada etapa da minha trajetória. Cada gesto de vocês foi fundamental para que eu tivesse liberdade de escolha, acesso a espaços e coragem de trilhar o caminho que hoje me trouxe até aqui. Esta conquista não é apenas minha, mas de todos nós.

Estendo minha gratidão aos professores e professoras que fizeram parte da minha formação e acompanharam meu crescimento. Em especial, aos docentes da graduação em Ciências das Religiões, que com dedicação e compromisso, foram fonte de aprendizado e inspiração. Reconheço e celebro a importância do trabalho educacional como força transformadora de vidas.

Também agradeço profundamente aos meus amigos, amigas e amigues, e a todos os afetos que caminharam comigo durante essa jornada. Cada encontro e cada troca me transformaram profundamente, e sigo aprendendo muito com todos vocês. Cultivar vínculos, partilhar sonhos e existir juntos é o que dá sentido ao caminho e fortalece nossa trajetória.

*"Animal de Deus, eu.
Uma ferida."*
(HELDER, Herberto)

RESUMO

Este trabalho analisa a suspensão corporal como prática ritualística e espiritual, de caráter subjetivo, situando-a no contexto contemporâneo e analisando as dimensões culturais e históricas das práticas de modificações corporais. A pesquisa parte da compreensão do corpo como território marcado por disputas simbólicas, evidenciando como a domesticação do corpo foi central no projeto civilizatório no Brasil, refletindo no sujeito as marcas históricas desse processo. Ao revisitar registros arqueológicos e antropológicos, observam-se as práticas da modificação corporal em diferentes povos e épocas, revelando sua persistência como linguagem simbólica de identidade e pertencimento social. No cenário contemporâneo, a suspensão corporal emerge em circuitos artísticos e espirituais. Mais do que uma prática estética, a suspensão é compreendida como gesto ritualístico que reinscreve sentidos do corpo, através do ambiente coletivo e da intensidade sensorial da prática, instaurando novas formas de percepção e existência do sujeito.

Palavras-chave: Ciências das Religiões; Suspensão corporal; Modificação corporal; Corporeidade.

ABSTRACT

his study analyzes body suspension as a ritualistic and spiritual practice of a subjective nature, situating it within the contemporary context and examining the cultural and historical dimensions of body modification practices. The research begins with the understanding of the body as a territory marked by symbolic disputes, highlighting how the domestication of the body was central to the civilizing project in Brazil, leaving historical marks on the individual. By revisiting archaeological and anthropological records, it becomes evident that body modification practices have appeared across different peoples and time periods, revealing their persistence as a symbolic language of identity and social belonging. In the contemporary setting, body suspension emerges within artistic and spiritual circuits. More than an aesthetic practice, suspension is understood as a ritual gesture that reinscribes meaning onto the body through collective environments and the sensory intensity of the act, establishing new forms of perception and existence for the subject.

Keywords: Religious Studies; Body suspension; Body modification; Corporeity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – O corpo mumificado de Ötzi.....	21
Figura 2 - Pintura de George Catlin em 1832	22
Figura 3 – Performance de suspensão corporal	31

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. A CONSTRUÇÃO DO CORPO CIVILIZADO NO BRASIL	14
1.1 O CORPO BIOPOLITICO: COSMOFOBIA E PROJETO CIVILIZATÓRIO.....	14
1.1 DITADURA MILITAR E A POLÍTICA DA VIGILÂNCIA.....	16
1.1 REDES DIGITAIS E A DIFUSÃO DAS PRÁTICAS DE MODIFICAÇÃO CORPORAL.....	19
2. RAIZES DA MODIFICAÇÃO CORPORAL	20
2.1 O CORPO MUMIFICADO DE ÖTZI	21
2.2 RITUAIS DE SUSPENSÃO NA AMÉRICA DO NORTE.....	22
2.3 O IMAGINÁRIO SIMBÓLICO NA CARTA DE CAMINHA.....	23
3. ARTE CORPORAL: A PELE COMO LINGUAGEM.....	24
4. A SUSPENSÃO CORPORAL COMO PRÁTICA RITUALÍSTICA.....	26
5. MANIFESTO FREAK	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS	38
REFERÊNCIAS.....	39

INTRODUÇÃO

A suspensão corporal, compreendida como a prática de elevação do corpo por meio de ganchos transfixados na pele — inseridos em diferentes regiões do corpo — constitui-se como uma experiência marcada pelo estímulo de sensações intensas, decorrentes de perfurações temporárias e pelo processo de elevação do corpo. Trata-se de uma experiência historicamente presente em diferentes povos e tradições, cujos rituais atribuem significados que orientam o sentido da existência e estruturam a vida espiritual e comunitária. A suspensão corporal, nesses contextos, configura-se como rito de passagem, um marco de transformação e meio de comunicação com o sagrado. Marcada pela dor e pela intensidade sensorial, ela não se limita à dimensão física, mas se apresenta também como um processo de inscrição simbólica, no qual o corpo é ressignificado e investido de novos sentidos.

Na contemporaneidade, a suspensão corporal ressurge sobretudo entre as décadas de 1960 e 1990, em meio aos movimentos contraculturais do Ocidente. Esse renascimento logo repercutiu no Brasil, articulando-se ao universo das modificações corporais modernas. Nesse mesmo contexto, a prática da suspensão foi retomada por grupos que buscavam experimentar novas formas de expressão e desafiar a normatividade social estabelecida. Aparecendo em eventos de modificação corporal, performances artísticas e circuitos de espiritualidade alternativa, a suspensão passou a ser reinterpretada evidenciando a necessidade humana de atribuir sentidos espirituais e simbólicos ao corpo.

Para compreender essa ressignificação, sobretudo em contextos latino-americanos, é imprescindível retomar os fundamentos históricos, filosóficos e religiosos que moldaram o imaginário simbólico acerca do corpo na tradição ocidental. O processo de colonização da América Latina transplantou uma visão dualista sobre o corpo e a alma herdada da filosofia da tradição cristã. Autores como Santo Agostinho influenciaram essa concepção ao enfatizar a superioridade do espírito sobre qualquer corpo, mesmo que incorrupto, consolidando a ideia de que o corpo é fonte de pecado e obstáculo à ascese espiritual (BRANDÃO; COSTA, 2009).

A partir desse imaginário, a tradição cristã institucionalizou a disciplina corporal como expressão de fé e obediência, seja por meio de práticas ascéticas e penitenciais ou pela adoção de códigos de vestimenta, gestos e rituais litúrgicos. Como observa Pereira (2019), processos como a Reforma Gregoriana (século XI) reforçaram a centralidade eclesiástica ao vincular espiritualidade e disciplina física, transformando o corpo em espaço de controle simbólico e moral. A valorização da alma em detrimento do corpo foi institucionalmente operada por meio de dispositivos históricos que moldaram os gestos, os hábitos e os rituais desse contexto.

Nesse sentido, Angel (2006, p. 29) observa que o culto ao corpo característico da Antiguidade foi gradualmente substituído, no período medieval, por um processo de aprisionamento e controle sobre o corpo. Sendo assim, entender o sujeito social e a sua relação com a corporeidade, portanto, não é uma realidade natural e imutável: ela é, antes de tudo, uma construção histórica e cultural. Compreender essas transformações da antiguidade, ao cristianismo medieval, e a partir daí à colonização das Américas — é fundamental para analisar como o corpo foi moldado por narrativas e como práticas atuais relacionadas a modificações corporais refletem tantos significados históricos.

Ao refletir sobre a modificação corporal, Antonacci (2001, p. 84, apud ANGEL, 2006, p. 30) afirma que o corpo modificado provoca estranhamento na sociedade, pois “um corpo tatuado, perfurado, talhado, cortado, marcado, costurado é, por sua vez, um corpo tocado, inscrito, transformado”. No limite, esse processo de transformação pode ser lido como uma subversão da própria noção de corpo sagrado no imaginário cristão ocidental. Isso se evidencia na concepção de que a modificação corporal representaria uma ruptura com a “imagem e semelhança de Deus” (ANGEL, 2006, p. 30).

No contexto do Brasil e de outras regiões das Américas durante o processo de colonização, a imposição cultural sobre os corpos dos povos originários foi sustentada por interpretações teóricas amplamente difundidas ao longo do século XIX, utilizadas como instrumentos de legitimação da dominação de povos considerados “inferiores”. Inseridos em uma suposta escala evolutiva da humanidade, esses grupos foram enquadrados em estágios definidos como primitivos, reforçando a dicotomia entre o “selvagem” e o “civilizado”.

Essas concepções não apenas orientaram práticas coloniais de violência física e simbólica, mas também se enraizaram profundamente no imaginário social brasileiro. A construção simbólica do “corpo civilizado” passou a ser vinculada ao alinhamento às normas sociais, à disciplina comportamental e à homogeneização dos corpos. Nesse processo, qualquer prática que escapasse a esses parâmetros — sobretudo aquelas associadas a formas ancestrais de expressão corporal ou a relações espirituais com a natureza — foi estigmatizada como ameaça à ordem civilizatória, sendo interpretada como resquício de uma suposta condição “primitiva”.

Dentro dessa lógica, destaca-se o movimento conhecido como Primitivos Modernos, que emergiu com seus primeiros praticantes por volta da década de 1970 e se consolidou como uma subcultura ocidental dedicada à retomada de práticas de modificação corporal, como escarificações, tatuagens e piercings, e práticas de suspensão corporal. Conforme aponta Abreu

(2018), a partir de entrevista concedida por Vittoria Pitts ao *National Geographic Channel* (2004), esse movimento tinha como objetivo reatualizar rituais corporais de diferentes partes do mundo, buscando por meio deles acessar uma experiência espiritual considerada mais autêntica do corpo (KEMP, 2005, p. 9-10, apud ABREU, 2018, p. 17).

Ao ser praticada em contextos contemporâneos, a suspensão utiliza técnicas ancestrais, assumindo novos significados que vão da experimentação estética à busca por transcendência. Como lembra Angel (2006, p. 34), “as técnicas de modificação corporal ganham novas roupagens e sobrevivem secularmente”, o que revela sua permanência como forma de linguagem simbólica.

Portanto pode-se entender que, a suspensão corporal, ao conectar o sujeito a experiência dos sentidos corporais, revela-se como prática que ultrapassa o campo estético e se afirmar enquanto linguagem simbólica e espiritual. Em contextos marcados pela disciplina do corpo, sua realização tensiona a atmosfera simbólica de seu contexto cultural. No Brasil contemporâneo, pensar a suspensão corporal e a modificação corporal, implica reconhecer como sujeitos inscrevem suas identidades em diálogo com tradições, resistências e experimentações sensíveis, produzindo novas narrativas sobre si e sobre o mundo.

1. A CONSTRUÇÃO DO CORPO CIVILIZADO NO BRASIL

1.1. O CORPO BIOPOLÍTICO: COSMOFOBIA E PROJETO CIVILIZATÓRIO

No contexto brasileiro, refletir sobre a construção simbólica do chamado “corpo civilizado” é essencial para compreender as articulações entre corporeidade, normatividade e práticas de modificação corporal. Este capítulo tem como objetivo situar historicamente o projeto de disciplinamento do corpo no Brasil, evidenciando de que modo diferentes discursos contribuíram para moldar as formas de percepção, de controle e de organização da vida social. Ao longo desse processo, o corpo é concebido como território simbólico onde se inscrevem valores, hierarquias e dispositivos de poder que atravessam a sua formação social.

“O corpo é também educado pela comida, pelas religiões, pela mídia, pelas diferentes práticas convencionadas como mais ou menos adequadas para que dele se ‘cuide’. Falar de uma educação do corpo, portanto, é falar de um lento processo civilizatório, da lenta e

complexa mudança de sensibilidade, da tolerância ou intolerância por atitudes e práticas humanas, de uma consideração cada vez mais eloquente que confere ao corpo uma importância sempre mais alargada. Ele é o texto que revela trechos bem marcados da história de uma dada sociedade” (MAUSS, 1872-1950 apud ANGEL, 2023, p. 25).

Nesse sentido, falar em corpo é falar também de história e memória coletiva. As marcas deixadas no corpo não são apenas cicatrizes individuais, mas indícios de um processo que estrutura as formas de sentir e habitar o mundo. O corpo, assim, espelha os dispositivos de poder e os regimes simbólicos de sua época, revelando o que foi considerado aceitável, desejável ou repudiado. Revela também que o corpo não é apenas uma estrutura biológica, mas um texto vivo, continuamente escrito e reescrito pelas práticas sociais e culturais que o atravessam. Trata-se de uma verdadeira “educação do corpo”, no qual desde os hábitos cotidianos configuram um processo pedagógico, no qual o corpo é modelado.

A análise se torna ainda mais relevante quando se pensa na realidade brasileira, onde o projeto de “civilizar” os corpos foram atravessados por violências coloniais, imposições religiosas e padrões normativos que atravessam dimensões raciais, de gênero e de classe. No cenário colonial, tais concepções legitimaram práticas sistemáticas de violência física e simbólica, resultando na destruição de tradições, saberes e modos de vida das culturas de comunitárias de povos originários, quilombolas e afro-diaspóricos. Esse enquadramento consolidou uma rígida hierarquia cultural, orientando políticas e discursos voltados à assimilação simbólica forçada e à negação das identidades.

Dentro dessa temática, destaca-se o filósofo e ativista Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nêgo Bispo, que introduz o conceito de cosmofobia para designar a aversão a tudo aquilo que é sagrado, bem como às formas de conexão entre seres humanos e a Terra. Tal perspectiva evidencia como os modos de vida de povos originários e quilombolas foram sistematicamente marginalizados pela lógica colonial. Segundo o autor, essa “doença” colonialista se expressa na ruptura da relação simbiótica com o mundo natural e no terror diante as diferentes formas de vida, fomentando práticas de dominação, desqualificação e apagamento cultural.

“Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se

sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofofia” (NEGO BISPO, 2015, p. 9).

Essa reflexão proposta por Nêgo Bispo evidencia a centralidade da cosmofofia como categoria crítica para pensar o processo de colonização e seus desdobramentos contemporâneos. Nesse sentido, a cosmofofia opera como ferramenta simbólica e política de controle: ela inferioriza modos de vida, reforçando a subjugação de corpos e práticas espirituais de comunitárias de povos originários, quilombolas e afro-diaspóricos que não se alinham a lógica civilizatória.

Conforme reflete Krenak (2019), esses conceitos consolidaram-se a partir da ideia de que haveria uma única forma legítima de estar no mundo. Tal perspectiva, que se apresenta como universal e iluminadora, nega a pluralidade de existências e hábitos, impondo uma homogeneidade forçada que desconsidera a diversidade das formas de vida. Assim, o chamado “corpo civilizado” emerge como resultado de um processo histórico que suprimiu diferenças e instaurou um modelo único de humanidade, no qual o controle e a domesticação dos corpos se tornaram centrais para a manutenção da ordem social e simbólica.

“A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo” (KRENAK, 2019, p. 12).

Diante dessa reflexão, percebe-se que o chamado “corpo civilizado” não é apenas uma construção simbólica, mas um dispositivo de poder que busca uniformizar existências e disciplinar corpos segundo parâmetros coloniais. Ao negar a multiplicidade de modos de vida e de expressão corporal, esse projeto reforça a exclusão e o apagamento de práticas que não se encaixam na lógica normativa.

1.2. DITADURA MILITAR E A POLÍTICA DA VIGILÂNCIA

Considerando que o movimento da modificação corporal passou a ganhar maior visibilidade e expansão a partir da década de 1960, torna-se inevitável situá-lo dentro do contexto sociopolítico que o Brasil vivia nesse período. O regime militar (1964–1985) consolidou-se como um aparato de controle social, sustentado por interesses geopolíticos e pela

reafirmação de valores morais vinculados a uma estética política conservadora.

Como observa Soares (2016), esse processo não surgiu de maneira abrupta: suas raízes remontam à chamada “Era Vargas”, momento em que discursos excludentes começaram a se fortalecer no país. Nesse cenário, setores significativos das elites econômicas brasileiras aderiram a ideologias de inspiração fascista, particularmente àquelas que reforçam a ideia de superioridade racial vinculada à branquitude. A referência aos Estados totalitários europeus e norte-americanos forneceu respaldo simbólico e político para a difusão dessas ideologias em território nacional, contribuindo para consolidar a lógica civilizatória autoritária que, mais tarde, seria aprofundada durante a ditadura militar.

Como aponta Soares (2016), o período trouxe à tona reflexões importantes sobre a produção de subjetividades, revelando como os mecanismos autoritários ultrapassaram a esfera do Estado e se enraízam nas relações sociais e nos modos de vida. O corpo, nesse contexto, torna-se objeto de vigilância institucional e alvo de processos de disciplinamento dentro da atmosfera da vida privada, nas escolas, na mídia e nos espaços de lazer do sujeito. Essa estrutura internaliza os valores do regime, ajustando suas condutas para se adequar aos padrões normativos impostos. Assim, como destaca o autor, pensar o corpo durante a ditadura é também compreender como o autoritarismo reverbera nas práticas mais banais do cotidiano.

No contexto europeu e norte-americano, movimentos sociais de oposição às políticas conservadoras deram origem à chamada contracultura. Entre eles, destacou-se o movimento hippie, nos anos 1960, com sua crítica ao conservadorismo, à Guerra do Vietnã e ao consumismo, defendendo paz e respeito à natureza. Na década seguinte, emergiu o movimento punk, na Inglaterra e nos Estados Unidos, marcado pela estética característica composta por piercings e tatuagens, pelos ideais anti-autoritarismo e contra a ordem estabelecida.

No Brasil, em meio à ditadura militar e sob forte influência internacional, a contracultura se expressou em movimentos como a Tropicália, nas mobilizações estudantis e nas iniciativas dos Centros Populares de Cultura. Nesse contexto, marcas corporais fora do padrão — tatuagens, piercings, roupas e gestos considerados “transgressivos” — eram frequentemente lidas como sinais de marginalidade e potencial ameaça à ordem pública.

No campo da sexualidade e da expressão de gênero, a ditadura atuou pela censura, pela intervenção policial em espaços de sociabilidade LGBTQIA+ e por práticas de “higienização” moral que estigmatizam e perseguiram identidades dissidentes. Um exemplo significativo é o filme *Tatuagem* (2013), que, segundo Ferreira (2020), pode ser compreendido como uma obra que coloca o corpo no centro do embate político. Ambientado durante a ditadura militar, o longa apresenta as performances da trupe de teatro Chão de Estrelas, que, por meio do deboche, da

nudez e da irreverência, desestabilizam a ordem moral conservadora imposta pelo regime. Para a autora, é justamente nessa potência performática que o corpo se revela como agente político: ao transgredir códigos estabelecidos, criar linguagens através da arte e afirmar modos de existência que escapam ao controle institucional.

Outra dimensão que o filme evidencia está no romance entre os personagens Clécio Wanderley, líder da trupe Chão de Estrelas, e o soldado militar Arlindo Araújo. Conforme analisa Ferreira (2020), em contextos de repressão a resistência não se restringe às arenas políticas formais, mas se manifesta também nas práticas culturais, nos gestos e nas expressões estéticas que, ao tensionarem os limites da normatividade, revelam a vulnerabilidade do regime. Nesse cenário, a própria tatuagem, representada no filme como marca simbólica da relação entre os dois personagens, ilustra como a arte corporal pode se configurar espaço de refúgio e inscrição de narrativas de liberdade.

Temos também como outro exemplo, a cinebiografia *Homem com H* (2025), que retrata a trajetória de Ney Matogrosso, oferece um exemplo dessa tensão entre a “performance do corpo” que se espera dentro do contexto cultural e o indivíduo que vive de formas alternativas de existência pública. Em uma das passagens, a música cantada pelo artista expõe o conflito entre expectativa e vivência:

“Quando eu estava pra nascer / De vez em quando eu ouvia / Eu ouvia mãe dizer / Ai, meu Deus, como eu queria / Que esse cabra fosse home / Cabra macho pra danar / Ah, mamãe, aqui estou eu / Mamãe, aqui estou eu / Sou homem com H / E como sou” (HOMEM COM H, 2025).

Essa ironia performática condensa a crítica à normatividade de gênero: ao mesmo tempo que reafirma a masculinidade na letra, a subverter pela estética corporal e pela expressão cênica. Sob o regime autoritário, essa forma de apresentação do gênero e de ornamentação corporal constituía um território simbólico de disputa, no qual a música, o teatro, a moda e as práticas corporais alternativas funcionam como modos de resistência marginais.

Ao refletir sobre a organização de uma sociedade marcada pela colonização, compreende-se que o valor atribuído ao corpo não se restringe à sua dimensão biológica, mas se ancora, sobretudo, em significados simbólicos e sociais. O corpo não é uma entidade isolada: ele se movimenta em sintonia com as expectativas coletivas, carregando funções e representações que sustentam a ordem social. Nesse contexto, compreender o movimento da

modificação corporal nesse período implica reconhecer como foram sistematicamente criminalizadas e deslocadas para as margens, consolidando um imaginário que vinculava práticas corporais não convencionais à delinquência ou à degeneração moral. Essa lógica disciplinar — operada pela categorização e por punições simbólicas e físicas — atravessou não apenas as práticas estatais, mas também as representações culturais produzidas durante a ditadura militar.

1.3. REDES DIGITAIS E A DIFUSÃO DAS PRÁTICAS DE MODIFICAÇÃO CORPORAL

No desenvolvimento desta pesquisa, percebe-se que, a partir da década de 1980, a prática da suspensão corporal ganhou maior visibilidade entre adeptos e entusiastas da modificação corporal. Como observa Abreu (2018), nesse período parte significativa desses praticantes voltou-se de maneira mais expressiva para a suspensão, destacando-se figuras como Fakir Musafar, considerado um dos responsáveis pela criação do movimento dos Primitivos Modernos. Esse movimento impulsionou o surgimento, em diferentes países, de grupos organizados que retomavam técnicas tradicionais, ao mesmo tempo em que as aprimoravam por meio de novas experiências. O aprendizado desses procedimentos, bem como os aspectos técnicos de cada suspensão, era transmitido sobretudo de forma oral e prática, em uma relação direta entre mentores e aprendizes (ABREU, 2018, p. 38).

No Brasil, as práticas de perfuração corporal passaram a adquirir maior visibilidade e frequência a partir da década de 1980. Nesse período, destaca-se a figura de André Meyer, considerado um dos precursores do piercing e da suspensão corporal no país. Meyer iniciou sua trajetória aprendendo técnicas na Inglaterra com Grant Dempsey, um dos pioneiros contemporâneos da perfuração corporal. Outro nome relevante na consolidação da suspensão corporal no Brasil é o de Filipe Espíndola, artista performático natural de Campinas (SP), cuja atuação também foi fundamental para a difusão e legitimação dessa prática no cenário nacional (ABREU, 2018, p. 34).

A década de 1990 representou um ponto de inflexão para o campo das modificações corporais no Brasil, momento em que essas práticas passaram a ser ressignificadas tanto no plano social quanto cultural. Inserido em um cenário global marcado pelo avanço da globalização, pela consolidação do consumo de massa e pela popularização das tecnologias digitais, o corpo assumiu um papel central como meio de expressão de identidades. No contexto brasileiro, as modificações corporais começaram a ganhar maior visibilidade em diferentes

circuitos — desde as convenções de tatuagem que se espalharam pelas grandes cidades até manifestações artísticas que incorporaram a modificação corporal como parte de uma linguagem estética.

A partir desse movimento equipes especializadas e artistas independentes interessados em técnicas de modificação corporal passaram explorar performances públicas. No Brasil, um exemplo expressivo dessa inserção em espaços de grande visibilidade foi a utilização, durante três anos consecutivos, dos palcos da Virada Cultural de São Paulo para apresentações de suspensão corporal, evento que contribuiu para ampliar o alcance e a percepção dessa prática no imaginário urbano contemporâneo (ABREU, 2018, p. 12).

Essas apresentações em espaços públicos e de grande circulação cultural romperam com a associação das modificações corporais a práticas marginais ou restritas a grupos específicos. A performance deixou de se limitar à esfera de pequenos grupos de adeptos e passou a interpelar diretamente o cenário social. Esse processo evidencia como, a partir dos anos 1990, a modificação corporal no Brasil não apenas se expandiu em número de praticantes, mas também conquistou novos circuitos culturais e artísticos.

Diante desse percurso, observa-se que, com a chegada dos anos 2000, a popularização da internet ampliou de forma decisiva a circulação das modificações corporais no Brasil. As novas plataformas digitais criaram redes de sociabilidade, nas quais imagens e relatos de experiências corporais passaram a ser compartilhados globalmente, favorecendo tanto a difusão de técnicas quanto a construção de comunidades de pertencimento.

Nesse contexto, as comunidades virtuais assumiram papel fundamental, funcionando como espaços de troca de saberes e fortalecimento de vínculos entre praticantes. Ao conectar artistas e adeptos brasileiros a circuitos globais da modificação corporal, essas redes favoreceram um processo de hibridização, em que tendências internacionais se mesclaram a referências locais, resultando em expressões singulares da modificação corporal no país. Assim, é possível concluir que, entre os anos 1990 e 2000, as modificações corporais no Brasil passaram a se difundir como fenômeno cultural mais amplo, atravessado por articulações comunitárias.

2. RAIZES DA MODIFICAÇÃO CORPORAL

Antes de avançar para a análise da modificação e da suspensão corporal na contemporaneidade, torna-se necessário revisitar registros arqueológicos e estudos antropológicos que atestam a presença dessas práticas em múltiplos contextos históricos e

geográficos. Ao longo desta pesquisa, foram identificados diversos relatos e descrições de manipulações corporais, presentes em diferentes épocas e sociedades ao redor do mundo. Essa diversidade de práticas permite compreender a modificação do corpo como uma linguagem simbólica que ultrapassa fronteiras culturais, funcionando como expressão de identidade, espiritualidade e pertencimento social. Marcas corporais como tatuagens, perfurações e suspensões revelam a profundidade histórica dessas experiências e sua permanência enquanto formas de comunicação coletiva.

2.1. O CORPO MUMIFICADO DE ÖTZI

A descoberta do corpo mumificado de Ötzi — datado de aproximadamente 5.300 anos, encontrado em 1991 nos Alpes — evidencia que a marcação da pele é uma prática ancestral e amplamente difundida. Os mais de sessenta registros tatuados encontrados em regiões articulares e lombares, indicam possíveis finalidades rituais ou terapêuticas, sobretudo por estarem situadas em pontos hoje reconhecidos como áreas de tensão muscular. A presença dessas marcas em um indivíduo tão antigo mostra que diferentes povos, ainda que sem contato entre si, desenvolveram práticas corporais semelhantes como forma de lidar com experiências comuns da existência humana. (BORGES, 2016).

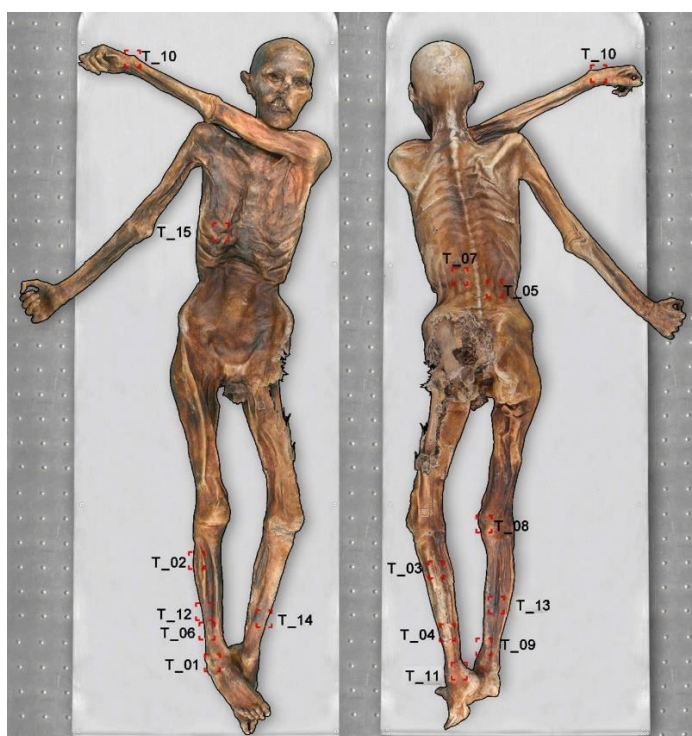


Figura 1 – O corpo mumificado de Ötzi

2.2. RITUAIS DE SUSPENSÃO NA AMÉRICA DO NORTE

No atual território dos Estados Unidos, práticas ancestrais de modificação corporal fazem parte da história profunda dos povos originários. A descoberta em Utah de uma agulha de tatuagem com mais de 2.000 anos, publicada no periódico *Journal of Archaeological Science* uma equipe de arqueólogos concluiu que essa ferramenta de espinho de cacto é a prova mais antiga da prática de tatuagem no sudoeste dos EUA. — Construída com espinhos de cacto unidos por fibras vegetais e pigmento de carvão — é um vestígio arqueológico que confirma a ancestralidade dessas práticas entre os povos indígenas da América do Norte. Essa ferramenta artesanal revela o corpo como suporte para inscrição de símbolos, memórias e ritos, muitos dos quais associavam-se ao pertencimento da comunidade, à espiritualidade e aos ciclos da vida.

Nessas regiões os rituais de suspensão corporal foram historicamente praticados por algumas nações indígenas como os Lakota, Mandan e Crow, sobretudo no contexto da Dança do Sol (Sun Dance) — uma das cerimônias mais intensas e sagradas para essas culturas. Nessa cerimônia, o participante, em transe espiritual, tinha a pele do tórax perfurada por ganchos a uma estrutura erguida, da qual ele era suspenso por várias horas. A imagem a seguir, uma pintura a óleo realizada por George Catlin (1796–1872) em 1832, o artista norte-americano conhecido por retratar com detalhe os povos indígenas das Américas, registrou a cena durante uma cerimônia tradicional do povo Mandan. A obra integra atualmente o acervo do Museu de Denver, nos Estados Unidos, e constitui um importante testemunho visual das práticas rituais e espirituais desses povos originários.

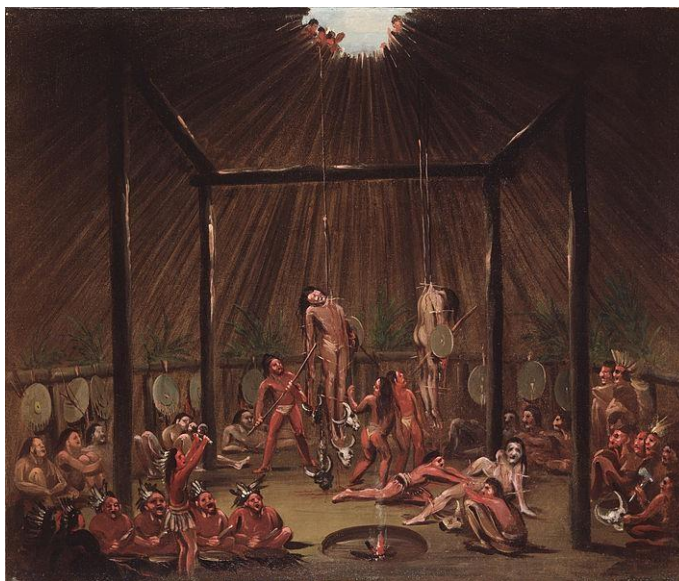


Figura 2 - Pintura de George Catlin em 1832.

2.3. IMAGINÁRIO SIMBÓLICO NA CARTA DE CAMINHA

A observação feita por Pero Vaz de Caminha na carta escrita ao rei Dom Manuel, em 1500, é um dos primeiros relatos descritivos sobre os corpos dos povos originários encontrados na costa brasileira. Essa carta revela um imaginário simbólico que sustentaria o projeto colonial sobre os corpos. Ao escrever que:

“Andam nus, nem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como têm em mostrar o rosto. Traziam ambos os beijos de baixo furados e metido por eles um osso branco de comprimento duma mão travessa e de grossura dum fuso d'algodão e agudo na ponta como furador. Metem-no pela parte de dentro do beijo e o que lhe fica entre o beijo e os dentes é feito como roque de xadrez; e em tal maneira o trazem ali encaixado, que lhes não dá paixão nem lhes estorva a fala, nem comer, nem beber. [...]” (CAMINHA, 1500)

O autor revela não apenas um espanto estético, mas um julgamento ontológico: o corpo do outro, marcado e adornado de maneira incompreensível, é automaticamente classificado como anômalo, estranho, primitivo. Esse estranhamento não diz respeito apenas à diferença visual, mas à negação da àqueles que não partilham dos mesmos códigos culturais e simbólicos. Tal reação evidencia como o olhar colonial não era neutro: ele operava sob um regime profundamente enraizado em concepções dualistas entre o corpo e alma, entre o civilizado e bárbaro.

A partir dos registros arqueológicos e narrativas culturais analisadas, torna-se evidente que a modificação corporal atravessa os tempos como uma linguagem ancestral e universal da humanidade. Em diferentes culturas, povos se inscrevem na pele — por meio da dor, da repetição e do rito — sentidos profundos de existência. A convergência simbólica observada entre práticas tão distintas geograficamente, reforça a ideia de que há estruturas que atravessam o imaginário humano. Essas práticas não são cópias umas das outras, mas expressões singulares de uma matriz simbólica comum, que traduz a forma como o ser humano organiza o tempo, o corpo e o sagrado.

3. ARTE CORPORAL: A PELE COMO LINGUAGEM

A arte pode ser compreendida como um impulso comunicativo intrínseco ao ser humano, manifestando-se a partir da necessidade de expressar emoções, ideias e experiências por meio de formas simbólicas. Nesse sentido, constitui-se como linguagem sensível que acompanha e reflete as transformações históricas, culturais e sociais de uma comunidade, funcionando, ao mesmo tempo, como expressão e registro das sensibilidades de uma época.

No contexto contemporâneo, a modificação corporal e práticas performáticas de suspensão corporal inscreve-se nesse horizonte de práticas artísticas que reconhecem o corpo não apenas como suporte passivo, mas como protagonista da experiência estética. Como observa Pires (2003, p. 5), “o registro corporal hoje, mais do que uma marca estética ou um amuleto protetor, representa um prolongamento da mente”. A suspensão e modificações corporais, portanto, podem ser compreendidas como expressões artísticas que nasce da vivência e da intensidade da experiência, na qual o corpo se torna linguagem de expressão.

A prática da modificação corporal, ao envolver diretamente a manipulação do corpo, leva o indivíduo a tomar consciência de sua própria materialidade, instaurando conexões entre o real e o imaginário, bem como entre diferentes tempos e dimensões da experiência. Nessa perspectiva, as marcas corporais funcionam como um elo simbólico com o universo, sendo realizadas justamente na pele — o órgão que separa o interior e o exterior do ser.

De acordo com Pires (2003), uma das distinções fundamentais entre as manipulações corporais realizadas por sociedades tribais e aquelas praticadas em contextos urbanos contemporâneos está na relação que essas culturas estabelecem entre tempo e razão ao realizar tais modificações. Nas sociedades tradicionais, as marcas corporais eram inseridas principalmente em dois tipos de rituais: os ritos de preparação e os de registro de feitos.

Os rituais de preparação estavam intrinsecamente vinculados aos marcos etários e à cronologia da vida do indivíduo, funcionando como passagens entre diferentes etapas da existência — da infância à vida adulta, ou da condição individual a um novo papel social. Nesse contexto, não constituía apenas de uma escolha pessoal, mas sim uma linguagem coletiva, simbólica e espiritual, inscrita pelo grupo com a finalidade de completar o sujeito e prepará-lo para os desafios físicos, emocionais e espirituais da nova fase. Tratava-se, portanto, de uma legitimação social da mudança de estado.

Os rituais destinados ao registro de feitos heroicos — como vitórias em guerras ou caçadas — não seguiam um tempo cronológico pré-determinado, mas eram realizados após o acontecimento. (PIRES, 2003, p. 6)

Nas sociedades contemporâneas, observa-se a inversão dessa lógica. As marcas corporais, como tatuagens e piercings, não são, em regra, impostas pela coletividade nem delimitadas por um tempo social comum. Ao contrário, emergem da escolha individual, expressando a decisão subjetiva de registrar no corpo experiências, desejos ou dimensões identitárias. A modificação corporal, nesse sentido, assume a função de registro pessoal e simbólico, operando como gesto de afirmação existencial.

Dando continuidade à análise, é importante compreender que o corpo como um código estrutural, por meio do qual os significados de identidade são continuamente produzidos, reinterpretados e modificados ao longo da vida. Ele carrega as marcas da cultura, do tempo e da experiência, funcionando como uma matéria-prima simbólica onde se diluem e se reconfiguram os signos sociais. Como afirma David Le Breton (2003, p. 20), “a relação com o mundo é uma relação pelo corpo”, ou seja, é por meio dele que o sujeito interage com a realidade, se inscreve no coletivo e constrói sentido para sua existência. Assim, o corpo torna-se um território de transição, onde os fluxos da memória, da linguagem e das experiências se manifestam através de gestos, marcas e rituais, revelando o modo como a cultura se incorpora no corpo e transforma o sujeito ao longo do tempo.

Conforme propõe Pires (2005), os praticantes de modificações corporais podem ser classificados, de maneira abrangente, em dois grandes segmentos. O primeiro é constituído por indivíduos que almejam aproximar-se dos padrões estéticos hegemônicos vigentes em sua época e contexto social. Para atingir tal ideal, recorrem a procedimentos que, ao modelar o corpo, reforçam atributos e formas já inerentes à morfologia humana socialmente aceita. Entre essas práticas, destacam-se regimes alimentares, treinamento físico intensivo e cirurgias plásticas, todos voltados à valorização de características consideradas socialmente desejáveis.

O segundo segmento compreende aqueles que inserem no corpo elementos e formas que rompem com a estrutura normativa, englobando práticas como piercing, implantes subcutâneos, suspensão corporal, escarificação e tatuagem. Esse grupo pode ser subdividido em dois perfis principais. O primeiro é composto, em grande parte, por jovens que aderem a tais modificações motivados por tendências passageiras, utilizando-as como recurso estético de pertencimento ao contexto urbano contemporâneo. O segundo perfil reúne indivíduos que concebem a modificação corporal como um projeto contínuo de autotransformação. Nesse caso, as intervenções são realizadas de forma progressiva, articulando dimensões estéticas, identitárias e simbólicas em um processo de experimentação e reinvenção (PIRES, 2005, p. 20).

Diante do exposto, observa-se que a modificação corporal, em contextos tradicionais ou contemporâneos, constitui uma linguagem complexa que articula corpo e cultura. Estes

códigos coletivos, regulados pelo tempo e pela lógica coletiva, são voltados à autoexpressão e à construção simbólica da identidade. Essa passagem do coletivo ao singular não anula, contudo, a dimensão social dessas práticas. Demonstrando o corpo do sujeito como refletor das experiências que atravessam cada época histórica. Assim, compreender a modificação corporal é compreender também os modos como os sujeitos se relacionam com sua própria existência, com o outro e com o mundo.

4. A SUSPENSÃO CORPORAL COMO PRÁTICA RITUALÍSTICA

Durante o processo de pesquisa deste trabalho, foi possível compreender mais profundamente as práticas de modificação corporal e suas influências históricas, evidenciando como o corpo se configura como reflexo do ambiente. Entre as diversas práticas estudadas, a suspensão corporal se destaca por seu caráter artístico e ritualístico no universo da modificação corporal. A prática da suspensão corporal — que consiste em submeter o corpo a um processo de elevação por meio de ganchos transpassados na pele — têm origens diversas em comunidades tradicionais espalhadas pelo mundo.

No contexto contemporâneo, a suspensão corporal ressurge na sociedade em circuitos específicos, sendo frequentemente praticada em convenções de tatuagem, eventos ligados à modificação corporal ou em rituais mais íntimos e privados. Suas motivações variam de pessoa para pessoa: podem surgir como rituais de passagem, experiências de autoconhecimento ou realização artística. Realizar a suspensão corporal exige do praticante um profundo exercício de autocontrole e entrega. Trata-se de uma experiência que convoca o sujeito a sair de sua zona de conforto, a confrontar seus limites físicos e psíquicos, e a experimentar sensações de deslocamento da percepção. Conscientemente e sem uso de anestésicos, o praticante consenso a perfuração, enfrentando o desconforto da dor.

Uma atenção especial deve ser dada às consequências de uma dada experiência, pois ela pode ser inicialmente fonte de sofrimento e incapacitação, mas, ao seu término, trazer benefícios como um maior sentimento de bemestar físico e psíquico. (Almeida; Lotufo Neto, 2003, p.4)

Dessa forma, a suspensão corporal ritualística pode ser entendida como uma transformação de sentidos, no qual a sensação física passa a adquirir um valor simbólico ao

sujeito. O corpo, ao ser perfurado e elevado, atravessa um processo liminar que conduz o praticante a novas percepções de si e de sua existência, nas palavras da autora Abreu (2018, p.63) “No momento em que o indivíduo está no ar, ele sai de sua estrutura social”. Esse ambiente coletivo favorece a construção de um espaço de pertencimento, no qual os indivíduos compartilham experiências, símbolos e valores que reforçam sua identidade comum. O grupo funciona como suporte emocional e simbólico, acolhendo o praticante em seu momento de vulnerabilidade e transformando a experiência individual em uma vivência coletiva.

Trata-se de uma experiência que, embora possa provocar momentaneamente fragilidade, também potencializa estados de reconexão e fortalecimento interior, demonstrando o papel da suspensão como prática ritualística de caráter profundamente subjetivo. É importante destacar que a suspensão corporal, diferentemente de certas formas de modificação permanente, caracteriza-se por intervenções temporárias: o corpo é perfurado de modo a sustentar o participante em suspensão, proporcionando estímulos sensoriais intensos que vão além da dimensão estética, alcançando esferas emocionais, ritualísticas e simbólicas (ABREU, 2018, p. 13).

No momento em que estão reunidos nessa comunidade própria, parecem se esquecer do mundo externo, das preocupações de fora. As reuniões parecem criar vínculos sociais e funcionar como uma válvula de escape da rotina cotidiana e das pressões sociais. (ABREU, 2018, p.50)

Dentro dessa dinâmica social, os rituais se apresentam como práticas dotadas de propriedades simbólicas que possibilitam tanto a transformação quanto a manutenção da ordem vivente. Conforme aponta Turner (apud DUARTE, 2005), o rito pode ser compreendido como a interrupção da vida cotidiana, funcionando como uma forma de teatralização e dramatização daquilo que é contínuo na sociedade. Essa dimensão simbólica não se encontra previamente inscrita em um “manual cultural”, mas emerge da própria experiência ritual (ABREU, 2018, p. 51).

Conforme descreve Abreu (2018), as atividades promovidas pela equipe podem ser agrupadas em duas categorias principais. A primeira corresponde às apresentações performáticas, realizadas em contextos públicos ou teatrais, frequentemente em casas noturnas ou espaços adequados à formação de plateias. Nesses eventos, há a presença de espectadores e, dependendo da ocasião, podem ser incorporados figurinos, maquiagem e outros recursos cênicos para potencializar o impacto visual e simbólico da suspensão.

A segunda categoria refere-se às reuniões privadas, restritas aos integrantes do grupo e a pessoas próximas. Nesses encontros, a suspensão é realizada sem a presença de público externo, tendo como finalidades a superação de limites pessoais, a busca por objetivos específicos — que variam conforme cada participante — ou simplesmente o prazer da prática. Nessas ocasiões, é comum o uso de roupas casuais ou de trajes que proporcionem maior conforto ao suspenso, sem a obrigatoriedade de composição estética elaborada (ABREU, 2018, p. 48).

Entre as décadas de 1960 e 1980, em meio a intensas transformações culturais e sociais, práticas ancestrais de manipulação corporal começaram a reaparecer no cenário ocidental (ABREU, 2018, p.12). Se antes predominava a concepção de que as sociedades eram estruturas estáticas, nas quais a mudança representava falência social, as teorias atuais reconhecem o movimento contínuo que as constitui, compreendendo que os indivíduos influenciam a sociedade ao mesmo tempo em que são por ela influenciados (ABREU, 2018, p. 51).

Como afirma Lírío (2010, apud ABREU, 2018, p.18), com base em testemunhos coletados em diferentes relatos, a suspensão corporal pode ser motivada por um amplo espectro de razões que combinam dimensões pessoais, simbólicas e performáticas. Entre elas, destacam-se: a busca por um sentido mais profundo de si mesmo; o desafio a sistemas de crenças estabelecidos; o alcance de estados de iluminação espiritual e transcendência; a realização de ritos de passagem; a sensação de liberdade; o prazer derivado de estímulos estéticos e estésicos; a construção de vínculos afetivos, a experiência da descarga de adrenalina e endorfina; o enfrentamento e domínio do medo; o ganho de controle sobre o próprio corpo; a superação dos limites físicos, transcendendo-o; a exploração do desconhecido; a afirmação de capacidades diante de si e de outros; e, em alguns casos, a obtenção de reconhecimento, seja em forma de prestígio ou remuneração, especialmente por meio de performances públicas.

Essas motivações revelam que a suspensão corporal deve ser compreendida como um fenômeno complexo, no qual se entrecruzam experiências subjetivas, valores coletivos e construções culturais. Nesse sentido, ela opera como um dispositivo de ressignificação do corpo, capaz de instaurar sentidos de pertencimento, articulando dimensões individuais e coletivas em um mesmo gesto performático.

Ao situar a suspensão corporal nesse horizonte, torna-se evidente que suas motivações e significados só podem ser compreendidos a partir de referenciais que moldam a experiência humana. O modo como cada sociedade legitima ou marginaliza determinadas práticas corporais reflete não apenas valores simbólicos, mas também a forma como filtra e organiza as possibilidades de percepção e ação. Assim, compreender a suspensão corporal implica

reconhecer que a relação com o corpo não é natural ou universal, mas construída a partir de contextos culturais que selecionam, autorizam ou interditam certos usos e sentidos do corpo.

A compreensão que elaboramos sobre nós mesmos e sobre o mundo não corresponde a um reflexo objetivo da realidade, mas a uma construção mediada por filtros culturais. Como observam Almeida e Lotufo Neto (2003, p.4), o ser humano implica dispor de um amplo, embora finito, leque de possibilidades de experiência e ação. Entretanto, o pertencimento a uma cultura específica restringe esse campo de potencialidades, selecionando aquelas práticas e percepções que serão valorizadas e legitimadas, ao passo que outras são desencorajadas, marginalizadas ou mesmo reprimidas.

O processo de estruturação cultural que vivemos na contemporaneidade, tende a naturalizar a visão de mundo dominante, fazendo com que certos padrões sejam vistos como universais, enquanto outros modos de viver são desqualificados. A investigação dos estados alterados de consciência mostra que essas experiências — acessadas por rituais, arte performática ou práticas corporais — ampliam o repertório interpretativo e funcionam como instrumentos de expansão simbólica.

No livro *O Sagrado Selvagem*, Roger Bastide (2006) aborda a experiência mística de forma subjetiva do indivíduo, que dispensa a necessidade de mediação institucional ou a crença em entidades divinas. Trata-se de uma vivência com o sagrado que emerge no próprio corpo e na interioridade do sujeito, onde a experiência mística é vivida como imersão no absoluto e dissolução momentânea do eu. Esse movimento de interiorização e de suspensão da individualidade pode ser observada também em práticas de suspensão corporal, no qual o corpo entra em um estado liminar entre dor e êxtase. Durante a suspensão, o indivíduo experimenta uma forma de transcendência que não depende de dogmas ou deuses, mas do enfrentamento sensorial e espiritual de si mesmo.

“Um recolhimento profundo se faz dentro de mim; escuto bater o meu coração e passar a minha vida... Sinto-me anônimo, impessoal, o olhar fixo como um morto, o espírito vago e universal, como o nada e o absoluto; estou em suspenso; estou como se não fosse. Nesses momentos tenho a impressão de que a minha consciência se retira para dentro de sua eternidade.” (BASTIDE, 2006, p. 11).

Essa citação revela o cerne da experiência mística, em que o sujeito se desprende das amarras do ego. O “estar em suspenso” descrito pelo autor ultrapassa a dimensão metafórica e

aproxima-se da experiência vivida na suspensão corporal, onde o corpo literalmente se eleva, rompendo momentaneamente com a linearidade do tempo. Nessa condição, o praticante não busca uma divindade exterior, mas um encontro com o próprio abismo sensorial e espiritual. O esvaziamento do sujeito converge para uma percepção ampliada da existência, na qual o corpo torna-se meio de passagem, o sujeito suspenso experimenta um retorno simbólico ao princípio vital, em que o limite entre carne e espírito se dilui. A suspensão, portanto, pode ser compreendida como uma forma contemporânea de misticismo, um rito de interiorização que envolve o processo de ressignificação simbólica do sujeito.

Nesse horizonte, insere-se também a experiência vivida e registrada durante a Convenção de Tatuagem Jipa Ink, realizada em Ji-Paraná, Rondônia, no ano de 2024. A seguir, apresento uma série de fotografias autorais que documentam a performance artística de suspensão corporal ocorrida no evento — um momento marcado pela intensidade, no qual a arte e a experimentação do corpo se entrelaçaram.



Figura 3 – Performance de suspensão corporal

5. MANIFESTO FREAK

A presente pesquisa encontra inspiração e força nas palavras do Manifesto Freak, escrito por T. Angel em dezembro de 2015, a partir de vivências e experiências no universo das modificações corporais no Brasil. Este manifesto ocupa um lugar especial neste trabalho, convidando-nos a pensar sobre os sentidos de existir e reinventar-se através do corpo.

MANIFESTO FREAK

- Somos freaks! Nossos corpos e subjetividades são estranhas, esquisitas, abjetas, anormais, monstruosas. Somos os nossos corpos.
- Somos o corpo muito gordo, o muito musculoso, o muito magro, o muito branco, o muito preto, o muito vermelho, o muito amarelo, somos policromias barulhentas. Somos o excesso, somos o exagero que causa distúrbio em sua zona de conforto.
- Somos a mulher vampiro, o enigma, o homem lagarto. Somos o gato que não é macho e nem fêmea e é. Somos a mulher com pênis, o homem com vagina, o menino sem genital, sem nariz, somos as pessoas que não têm gênero. Somos o ruído das normatividades sexuais. Somos o anjo, o demônio, o alien, o cyborg, o xamã. Somos o pássaro, o diamante negro, o tabuleiro, as deusas, os heróis e os vilões das histórias e mitologias. Somos o passado, o presente e o futuro. Somos zumbis, a negra, guerreiras, entidades de chifres, línguas bipartidas e alma serena. Somos quimeras. Somos as cicatrizes dos nossos corpos. Somos os amputados, as cegas bailarinas, os surdos e os mudos eloquentes. Embalamos o mundo em uma cadeira de rodas.
- Somos a lagarta, o casulo, a borboleta e o pó. Somos a metamorfose. Poeiras de estrelas.
- Sabemos que a nossa monstruosidade varia de acordo com o nosso poder financeiro. Quanto menos dinheiro temos, mais monstruosos e abjetos somos. O tamanho da nossa monstruosidade aumenta acompanhando o tamanho da hipocrisia e mau caráter de quem segue essa linha de raciocínio.
- Alteramos por iniciativa pessoal e, pelas mais diversas motivações, as cores das nossas peles, escleras e as silhuetas dos nossos corpos. Perfuramo-nos e nos permitimos consensualmente ser perfurados. Em nossos corpos inserimos próteses artificiais, removemos partes, criamos relevos, inventamos texturas e novas possibilidades estéticas, místicas e éticas de existência.
- Não há interesse em se preocupar com a harmonia das cores e das formas quando pensamos sobre os nossos corpos. A preocupação está em atender as nossas próprias demandas, necessidades e os nossos anseios, desejos e gostos, baseados naquilo que individualmente

acreditamos e entendemos como belo ou grotesco e a infinitude de todas as possibilidades existentes entre um conceito e outro. Nossos corpos, nossas escolhas.

– Buscamos a harmonia entre a nossa presença e experiência, isto é, a forma que nos colocamos no mundo.

– Não nos preocupamos se o mercado de trabalho vai nos aceitar ou não. A nossa preocupação está em como ainda aceitamos que o mercado de trabalho exclua pessoas baseando-se na vileza dos julgamentos sobre aparência. Julgamentos estes que alimentam, sobretudo, um princípio racista. Caráter não vem impresso do lado de fora do corpo.

– O nosso corpo é uma construção social. O seu também é.

– A modificação corporal é um legado social, cultural, político, artístico, logo, histórico da humanidade. Um patrimônio efêmero, um legado precioso e sagrado.

– A modificação corporal é uma extensão daquilo que você é. Tenha orgulho do que você é. Não permita que ninguém retire o seu orgulho de você.

– Não existe modificação corporal que não seja política. O corpo é político em si. Viver em si é um ato político.

– Não existe corpo vivo que não seja modificado.

– Buscamos compreender e se fazer compreender as modificações corporais reconhecendo as nossas especificidades tupiniquins e latinas. Temos uma vivência rica e complexa que não pode e não deve ser pomenorizada. A nossa história com as modificações corporais é anterior a colonização. A colonização foi responsável pelo extermínio de parte dessa história. A colonização não acabou ainda.

– Recusamos seguir perpetuando noções colonizadas e colonizadoras sobre os nossos corpos. Recusamos seguir perpetuando noções colonizadas e colonizadoras sobre os conhecimentos dos estudos dos corpos.

– Não queremos mais que apenas os doutores e as doutoras teorizem e busquem definições sobre o que somos. Nós queremos contar o que somos, com a nossa própria voz, com a nossa própria escrita, com o nosso próprio silêncio, com o nosso próprio corpo.

– A Teoria Freak deverá ser escrita pelas próprias pessoas freaks. A Teoria Freak deverá ser contada, principalmente, pelas próprias pessoas freaks. E, então somente, na ausência destas ou na total impossibilidade da presença destas, é que precisaremos de alguém que fale por nós. Reivindicamos a nossa presença, recusamos o confinamento da nossa existência nas sombras e nos bueiros.

– Assumimos e nos levantamos contra a normatividade e a domesticação da vida. Não somos corpos dóceis. Nós queremos dançar ao som da destruição da normatividade compulsória.

- Não aceitamos que a família, a igreja, a ciência ou, tão pouco, o Estado diga-nos o que podemos fazer com os nossos corpos. Não precisamos de um selo de aprovação ou etiqueta de autenticidade de nenhuma instituição para existirmos, já somos uma realidade. Não estamos pedindo permissão para existir, estamos dizendo em alto e bom som que já estamos aqui e buscamos uma coexistência pacífica.
- Não precisamos pedir autorização para sermos quem somos, assim, dispensamos a noção patriarcal, violenta, controladora e autoritária de ter que pedir permissão e comprovar que somos o que somos – para então, somente depois de que alguém que não nós, diga que somos – para que a nossa existência tenha validade e dignidade. Nós já somos uma realidade. A nossa existência não só tem validade como está plena em legitimidade. Exigimos dignidade!
- Não existe dignidade sem autonomia sobre o próprio corpo.
- Toda ofensa feita sobre a nossa estética só expõe a sua falta de ética sobre a plenitude da vida.
- A biologia diz que sem diversidade não haveria vida. A cultura diz que sem diversidade não haveria vida. Nós dizemos que sem diversidade não haveria vida.
- Entendemos que compomos uma minoria. Entendemos que, assim como as chamadas minorias, sofremos opressão e parte de um processo de exclusão social e segregação espacial. Por isso e com a plena consciência do sistema violento que vivemos é que endossamos os discursos e lutas contra a misoginia, o machismo, o elitismo, o sexismo, a gordofobia, o racismo, o capacitismo, o etarismo, as LGBTQIfobias, a xenofobia e etc. Conclamamos e alertamos também da importância da conscientização sobre a luta contra o especismo. Nós, seres humanos, não estamos no topo de absolutamente nada. Não nos superestimemos.
- Lutemos contra o autoritarismo, a injustiça, a opressão e o controle dos corpos, mesmo que isso implique levantes contra as próprias pessoas da comunidade da modificação corporal. O discurso dominante é poderoso, o dinheiro é poderoso e corrompe, o poder é poderoso, corrompe e é vicioso.
- Não permitiremos que aconteça assimilação daquilo que somos. Nem por imposição econômica, nem por imposição familiar, nem por imposição religiosa, nem por imposição do Estado, nem por você e nem por ninguém. Só seremos invisíveis – e podemos sê-lo – quando então quisermos. Nós escolhemos!
- Ser invisível é resistência contra um aparato institucional estatal violento, autoritário e opressor. Se for preciso ser invisível para que a nossa existência não seja exterminada e apagada, assim o seremos. Repetindo: ser invisível deve ser uma escolha nossa e não uma imposição de outrem.
- Não queremos atender os interesses de uma vida normativa, pois não acreditamos nesse

modelo fabricado e enlatado. A normatividade é uma ilusão violenta que fizeram você acreditar que é a única verdade possível.

- Não existe uma única realidade possível.
- Não existe um único modelo de corpo possível.
- Não existe uma única possibilidade de felicidade possível.
- Não existe um único caminho. Nunca existiu e nem nunca existirá. Se for preciso caminhar na terra, caminharemos. Se for preciso caminhar na água, caminharemos. Se for preciso aprender a voar, aprenderemos. Adaptação, evolução, revolução.

T. Angel

Diante do manifesto exposto, convido o leitor a se debruçar sobre alguns fragmentos. A palavra *freak*, cuja etimologia em inglês remete a tradução “aberração” ou “esquisito”, carrega em si o peso simbólico da exclusão, a marca do estigma que recai sobre corpos e subjetividades que produzem desconforto. No entanto, o manifesto não apenas resgata esse termo, mas o reivindica, deslocando-o de seu campo pejorativo para convertê-lo em símbolo de pertencimento. Ao proclamar “somos *freaks*”, não se enuncia apenas uma identidade, mas se inscreve um gesto político-poético, transformando a monstrosidade em afirmação.

A palavra “monstro” remete ao imaginário coletivo, moldado historicamente por narrativas dualistas que opõem o bem ao mal, o herói ao inimigo, aquilo que precisa ser derrotado e eliminado. Nesse horizonte, o monstro aparece como ameaça a ser contida, como desvio a ser corrigido. Ressignificar tal termo é, portanto, um ato de subversão: tensiona a própria estrutura simbólica que sustenta a ideia de que o “anormal” deve ser disciplinado. Assumir a monstrosidade é recusar o corpo dócil. É fazer emergir um corpo que desorganiza as certezas e rompe com a ordem estabelecida.

Outro fragmento que merece destaque afirma: “Buscamos a harmonia entre a nossa presença e experiência, isto é, a forma que nos colocamos no mundo.”. Ao afirmar a busca por harmonia entre presença e experiência, aproxima-se do conceito de momento presente como espaço de existência plena. Estar presente é mergulhar na experiência do agora, no aqui que se manifesta no corpo e através dele. A harmonia evocada não deve ser confundida com um estado estático de equilíbrio, mas compreendida como movimento contínuo de reconciliação entre aquilo que se é e o modo como se está no mundo. No livro *O Espírito do Ateísmo*, André Comte-Sponville propõe uma abordagem filosófica que ressignifica a experiência do momento presente, deslocando-a da necessidade de referência a uma instância superior e aproximando-a

de uma espiritualidade que se constrói na própria existência.

Não mais palavras, não mais carência, não mais espera: puro presente da presença. Mal posso dizer que passeava: não havia nada mais que o passeio, que a floresta, que as estrelas, que nosso grupo de amigos... Não mais ego, não mais separação, não mais representação: nada além da apresentação silenciosa de tudo. Não mais juízos de valor: nada além do real. Não mais tempo: nada além do presente. Não mais nada: nada além do ser. (SPONVILLE, 2007, p. 147)

Há sempre uma tensão entre a interioridade da experiência e as pressões externas. Nesse horizonte, buscar harmonia significa ocupar espaços, cultivar presença e aprender a habitar o instante sem abdicar da singularidade própria — é encontrar ressonância entre o sentir e o existir, entre a vivência interna e a forma de se posicionar no mundo.

O manifesto revela o corpo no centro da disputa política e simbólica. Não há neutralidade possível: “não existe corpo vivo que não seja modificado”. Todo corpo é atravessado por normas, instituições e discursos que o moldam. Nesse sentido, qualquer intervenção, seja ela escolhida ou imposta, nunca é neutra: ela carrega em si marcas de poder e de historicidade.

Outro trecho revela uma dimensão ainda mais profunda: a monstrosidade não se limita ao campo da estética, mas se estende também à economia. “Quanto menos dinheiro temos, mais monstruosos e abjetos somos.” Nesse enunciado se evidencia a intersecção entre corpo e classe social, mostrando como a marginalização corporal não é apenas simbólica, mas é intensificada pela desigualdade social. Trata-se de compreender que o processo colonial segue operando, reproduzindo exclusões, relegando corpos à marginalidade. O manifesto, nesse ponto, afirma sua recusa intransigente às normatividades compulsórias que se impõem como universais, denunciando os dispositivos que sustentam essa estrutura: o mercado de trabalho, a família, a ciência, a igreja e o Estado, todos funcionando como aparelhos de reprodução de um modelo de corpo tido como “normal”.

O trecho “Conclamamos e alertamos também da importância da conscientização sobre a luta contra o especismo. Nós, seres humanos, não estamos no topo de absolutamente nada. Não nos superestimemos” dialoga profundamente com a crítica de Nêgo Bispo à cosmofofia, conceito que denuncia a negação das relações sagradas entre o humano e a Terra. Ambos os discursos convergem na rejeição à lógica hierárquica que coloca o ser humano como centro e

medida de todas as coisas. Ao afirmar que “não estamos no topo de absolutamente nada”, o manifesto propõe uma inversão radical da lógica civilizatória: reconhece o humano como parte de um todo, e não como entidade superior. Assim, a crítica ao especismo e à cosmofofia revela-se também uma crítica ao modelo de mundo que produz corpos disciplinados, hierarquizados e desconectados.

Em síntese, o manifesto rompe com a lógica simbólica que sustenta os mecanismos normativos do corpo, ressignificando esses signos e atribuindo-lhes novos sentidos. Ao mesmo tempo, ao convocar a busca por uma harmonia entre presença e experiência, aproxima-se de conceitos de práticas espirituais. Nesse movimento, o manifesto abre uma nova perspectiva de existência, que escapa às fronteiras da normatividade e afirma outras possibilidades de ser e habitar o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa buscou compreender a suspensão corporal como espaço simbólico, político e espiritual — uma superfície viva onde se inscrevem as marcas da existência e do ambiente que o atravessa. Ao longo deste trabalho, refletiu-se sobre como as práticas de modificação e os rituais contemporâneos de suspensão corporal desestabilizam paradigmas normativos e convocam novos modos de habitar o mundo, despertando estados de presença e reconfigurando o olhar do sujeito sobre si e sobre a realidade. Ao tensionar os limites entre normal e anormal, humano e inumano, tais corpos produzem fissuras na ordem estabelecida e anunciam outras possibilidades de vida.

Percebe-se que recusar a normalidade imposta não se configura apenas como gesto estético, mas, sobretudo, como ato profundamente político. Nessa perspectiva, o manifesto analisado ultrapassa a condição de simples texto de reivindicação e se inscreve como escritura poética de existência, em que o “somos freaks” ressoa ao mesmo tempo como grito de resistência e celebração da pluralidade. Ao reivindicar autonomia sobre si, essas vozes desvelam o caráter violento das estruturas que buscam homogeneizar corpos. Caminhos nos quais espiritualidade e a forma de se posicionar no mundo se entrelaçam como dimensões indissociáveis. Assim, esta pesquisa conclui que toda modificação é carregada de sentidos que transitam entre o individual e o coletivo. Se a colonização tentou apagar histórias corporais, cabe agora reinscrevê-las em nossa pele e em nossa escrita.

Assim, esta pesquisa é movida pelo próprio sentido da existência. Mais do que um exercício acadêmico, ela se constitui como gesto de afirmação: criar, resistir e insistir em ser quem somos. Afirmando-se incessantemente, porque viver, em si, é um ato político. A conclusão, portanto, não é encerramento. A pesquisa segue em movimento, como o próprio corpo em metamorfose.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Nathalia.** *Diabos mutantes: cultura, performance e transgressão no imaginário contemporâneo*. 2018. 262 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- ALMEIDA, Alexander Moreira de; LOTUFO NETO, Francisco.** Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 21–28, 2003. DOI: 10.1590/S0101-60832003000100003.
- BASTIDE, Roger.** *O sagrado selvagem*. Tradução: Dorothée de Bruchard. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. ISBN 978-85-3590-819-0.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio.** *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: UBU Editora / Piseagrama, 2023.
- BORGES, Amanda Yasmim Tavano.** *Modificação corporal no século XXI: artes milenares que viraram moda*. 2016. 47 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.
- BRANDÃO, Ricardo Evangelista; COSTA, Marcos Roberto Nunes.** Naturezas, funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho. *Revista Ágora Filosófica*, Recife, v. 9, n. 2, p. 127-148, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/60>. Acesso em: 14 ago. 2025.
- CAMINHA, Pero Vaz de.** *Carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1500)*. Transcrição paleográfica e contemporânea. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 2010. Disponível em: <https://antt.dglab.gov.pt/wp-content/uploads/sites/17/2010/11/Carta-de-Pero-Vaz-de-Caminha-transcricao.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2025.
- FERREIRA, Stella.** O corpo também é um agente político: a resistência à Ditadura Civil-Militar através do filme *Tatuagem*. *Revista Em Perspectiva*, v. 6, n. 1, p. 54–66, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/53205>. Acesso em: ago. 2025.
- FERREIRA, Vitor Sérgio.** Política do corpo e política de vida: a tatuagem e o body piercing como expressão corporal de uma ética da dissidência. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 71–98, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1979>. Acesso em: ago. 2025.
- FILHO, Esmir (Direção).** *Homem com H* [filme]. São Paulo: Paris Filmes, 2025.
- GONÇALVES, Cliff Luri de Souza; SILVA JÚNIOR, Walter Ferreira da.** Decisões cristológicas dos sete concílios ecumênicos. *Revista Teológica / Revista Brasileira de Teologia*, Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil / Faculdade Batista do Rio de Janeiro, n. 8, 2020. Disponível em: <https://seminariodosul.com.br/wp-content/uploads/2024/12/Decisoos-Cristologicas-dos-Sete-Concilio.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2025.
- GUERRAS, Maria Sonsoles.** O Imperador Teodósio e a cristianização do Império. *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, suplemento 1, p. 155-160, 20 dez. 1992. DOI:

10.24277/classica.v0i0.826.

KOPANJA, Jelena. The Mursi tribe and lip-plates. *International Cultural Diversity Organization (ICDO)*, 30 out. 2019. Disponível em: <https://www.icdo.at/the-mursi-tribe-and-lip-plates>. Acesso em: 13 jul. 2025.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, Hilton (Direção). *Tatuagem* [filme]. Rio de Janeiro: Canal Brasil / REC Produtores Associados, 2013.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus, 2003.

NATIONAL GEOGRAPHIC BRASIL. Agulha de tatuagem de 2 mil anos é identificada por arqueólogos. *National Geographic Brasil*, 23 abr. 2019. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/cultura/2019/04/agulha-de-tatuagem-de-2-mil-anos-identificada-por-arqueologos>. Acesso em: ago. 2025.

PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro. Corpo e religiosidade em debate: um panorama da literatura confessional. In: MAZIOLI, Anny Barcelos; SOUZA, Karla Constancio de (org.). *Poder e religiosidades no Ocidente Medieval*. Vitória: Editora Milfontes, 2019. p. 42-59. Disponível em: https://letamis.ufes.br/sites/letamis.ufes.br/files/field/anexo/poder_e_religiosidades_no_ocidente_medieval.pdf. Acesso em: 14 ago. 2025.

PIRES, Beatriz Ferreira. O corpo como suporte da Arte. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 76-85, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlpf/a/FnV34BdTSgjjpRzB8FBv6yP/?lang=pt>. Acesso em: 4 jun. 2025.

PIRES, Beatriz Ferreira. *O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem*. São Paulo: Senac, 2005.

SOARES, Anderson da Silva. *Discursos e representações do corpo durante a ditadura militar no Brasil (1968-1979)*. 2016. 199 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/server/api/core/bitstreams/ccaf73be-a8e8-46b4-81dd-66a3d3ec7911/content>. Acesso em: 15 ago. 2025.

SOARES, Thiago. Suspensão corporal e performance art. In: FERRAZ, Wagner (org.). *Experimentações performáticas*. Porto Alegre: INDEPin, 2014. v. 2, p. 83–89. (Coleção Estudos do Corpo).

SOARES, Thiago. *A modificação corporal no Brasil – 1980-1990*. 2. ed. Curitiba: CRV, 2023. 134 p. ISBN 978-65-251-5430-5.

SPONVILLE, André Comte. *O Espírito do Ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

Figura 1 - CNN. **Otzi iceman tattoos study**. *CNN Style*, 9 abr. 2024. Disponível em:

<https://edition.cnn.com/2024/04/09/style/otzi-iceman-tattoos-study-scn>. Acesso em: 15 ago. 2025.

Figura 2 - **Pintura de George Catlin, 1832.** Disponível em: FRRRK Guys – O que é suspensão corporal?. Disponível em: <https://www.frrrkguys.com.br/o-que-e-suspensao-corporal/>. Acesso em: 14 jul. 2025.