



O GOZO DA VIOLÊNCIA¹

monstruosidades e humanidades
entre a morte e o desejo

THE JOUISSANCE OF VIOLENCE

monstrosities and humanities between death and desire

Bruno Latini Pfeil²

Universidade Federal do Rio de Janeiro

¹ O autor recebeu financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo programa Mestrado Nota 10 (MSC-10) quando da escrita do artigo.

² Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

E-mail: brunopfeil8@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8211804904457430>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2252-6834>.



RESUMO: Neste artigo, busco compreender a relação entre o conceito de humanidade, cunhado por discursos modernos e coloniais, e a ideia de monstruosidade, compreendida, aqui, como seu antagonismo. As figuras do monstro e do humano, tal qual da besta e do soberano ou do Outro e do Sujeito, existem em cenários de distribuição de violências, em que a morte do monstro/besta/Outro reitera a dominância do humano/soberano/Sujeito. Todavia, não é somente a morte do monstro que compõe esta dinâmica, como também, e talvez principalmente, o desejo do humano em direção ao monstro. Tendo como aporte autores que dialogam com as temáticas do corpo, da violência e da sexualidade, procuro investigar a relação entre a morte e o desejo, a violência e o gozo, no que diz respeito ao contraste simbólico e orgânico entre aqueles que se nomeiam humanos e aqueles nomeados enquanto monstros. Há gozo na violência?

Palavras-chave: Monstruosidade. Humanidade. Violência. Pornografia. Soberania.

ABSTRACT: In this article, I try to understand the relationship between the concept of humanity, coined by modern and colonial discourses, and the idea of monstrosity, understood here as its antagonism. The figures of the monster and the human, like the beast and the sovereign or the Other and the Subject, exist in scenarios of violence distribution, in which the death of the monster/beast/Other reiterates the dominance of the human/sovereign/Subject. However, it is not only the death of the monster that makes up this dynamic, but also, and perhaps above all, the desire of the human towards the monster. Using authors who have dialogued on the themes of the body, violence and sexuality, I try to investigate the relationship between death and desire, violence and jouissance, with regard to the symbolic and organic contrast between those who call themselves human and those who call themselves monsters. Is there jouissance in violence?

Keywords: Monstrousity. Humanity. Violence. Pornography. Sovereignty.



Introdução

Neste artigo, tenho como objetivo dissertar sobre a relação entre o ideal de humanidade, estruturado pela modernidade e suas raízes coloniais, e seu antagonismo: o monstro. Luiz Nazário (1998) nos mostra a construção ficcional da monstruosidade como dotada de características socialmente desagradáveis, compreendendo-a como representação do mal. Em oposição ao humano, ou, como Jacques Derrida (2002) aponta, ao Humano com “h” maiúsculo, representante da perfectibilidade, surge o Monstro como o amplo conjunto de elementos considerados destrutivos, degenerados e ameaçadores à ordem social.

O Monstro, também referenciado por Derrida como uma figura bestial, representa tanto aquilo que o Humano busca extirpar do tecido social quanto aquilo que este deseja. Percebe-se, então, uma íntima transitoriedade entre o desejo de morte e o desejo sexual. É esta relação que procuro desenvolver nos tópicos desta breve discussão. Para isso, desenvolvo minha argumentação em três seções.

Na primeira seção, busco apresentar a construção ficcional do monstro enquanto antagonismo da humanidade, apontando para o estigma, conforme Erving Goffman (1963), como importante conceito de análise da demarcação da diferença. O monstro, também referido como o Outro, contrasta com o humano, também referido como o Sujeito. Pela lente derridiana, compreende-se a relação entre monstro e humano pela relação entre besta e soberano, atravessada por dinâmicas de poder e dominação expressivas da institucionalização do Estado em sua autoridade pela Lei. Enquanto a besta seria uma figura animalizada, irracional e inferior, o soberano representaria aquele capaz de domá-la, sendo dotado de superioridade e autoridade. Por uma ótica psicanalítica, se pensa a Lei não somente por operações jurídicas e constituintes, como também pela forma como o indivíduo é inserido na cultura, mergulhado em lentes de percepção e interpretação de mundo. Tendo compreendido os significados atribuídos à monstruosidade, à besta e ao Outro, passo para a segunda seção, em que analiso a relação entre monstruosidade e violência.

Nesta, apresento as localizações do monstro no cenário da soberania, pensando em como a monstrificação do Outro implica em sua desumanização. Privado de humanidade, priva-se o Outro de seu estatuto de Sujeito, alocando-o em um contexto de animalidade e, portanto, de pouca importância como ser vivo. Assim, o valor da vida do Outro é colocado à prova, considerando que, para que a morte seja passível de prevenção, é preciso que ela valha de algo. Trago os pensamentos de Elsa Dorlin (2020) e Judith Butler (2021; 2019; 2015) para investigar o papel da violência no exercício da soberania



e o valor da vida de indivíduos bestializados. Esta seção trata do desejo de morte do soberano para com a besta que ele mesmo cria.

Feito isso, segue-se para a terceira seção do desenvolvimento, em que mergulho no horizonte do desejo. Para além do desejo de morte, observa-se, na relação entre soberano e besta, humano e monstro, atravessamentos de desejo sexual. Paul Preciado (2018) traz importantes reflexões sobre a pornificação de corpos colonizados, que nomeia de corpos feminizados, isto é, submetidos ao soberano, este sendo dotado da capacidade de penetrar o Outro. A pornificação e, por conseguinte, a sexualização do Outro se mesclam com seu extermínio, pois o mesmo monstro que o soberano busca matar é aquele que busca consumir enquanto objeto sexual. Assim, tenho como objetivo compreender as relações entre o Humano e o Monstro como perpassadas pelo desejo, atravessado continuamente por dinâmicas de violação e (des)legitimação.

Quando Derrida se refere ao desejo do soberano de devorar a besta, seria possível interpretar tal devoramento como de cunho sexual? Desejaria o soberano comer a besta? Em que medida a violência policial não se trata, em suma, de uma ânsia frustrada por gozo? Estaria o Estado, por meio de seus representantes, gozando com a morte do Outro, tal como com suas diferentes violações? Onde há gozo na violência? Estes são alguns dos questionamentos que busco averiguar aqui.

1 O antagonismo do humano

“O monstro define-se, em primeiro lugar, em oposição à humanidade”, escreve Nazário (1998, p. 11), pois “é o seu inimigo mortal, aquele contra o qual ela só pode reagir pelo extermínio”. Como criatura disforme, híbrida e aterradora, juntando aspectos temidos em sua unicidade e representante de todo o mal, o monstro não tarda a ser identificado, seja por sua corpulência ou por sua magreza extrema, por suas mutações anatômicas ou por seu comportamento disruptivo. Dentro da ampla temática da monstruosidade na ficção, Nazário classifica os monstros representados na literatura e na cinematografia, auxiliando-nos a compreender a diversidade da monstruosidade. Há, de um lado, os monstros antropomorfos, cuja imagem se estrutura a partir de figuras humanóides consideradas malformadas, ou cujo caráter ou conduta destoa de comportamentos considerados normais. Por exemplo, o louco assassino, com olhos vidrados e esbugalhados, sempre dispondo de um sorriso assustador em sua face, exemplifica este monstro moral. Ou o vampiro cadavérico e sedento por sangue, o cientista geneticamente modificado ao ser exposto a radiação, o fantasma etc. Trata-se de tudo aquilo que se nomeia como defeituoso, de traços corporais até códigos de conduta, e que contenha, em sua forma, raízes humanas – seja lá o que isso signifique. Como escreve Nazário (1998,

p. 45), “os “monstros” humanos nascem no seio de uma humanidade que rejeita sua integração criando uma imagem ideal de si mesma, da qual os malformados estão *a priori* excluídos”.

Esta categoria se insere na ideia de *freak shows*, em que, nos cenários circenses, pessoas cujas características físicas fossem alvo de estigma seriam exibidas como animais exóticos. Esta prática se iniciou em 1768, tendo sido proibida somente em 1940 (Nazário, 1998). Todavia, a prática médica de assassinato de bebês com deficiência se perpetuava, sendo adotada com maestria pela Alemanha nazista. “A maneira pela qual as sociedades humanas aproximam-se ou distanciam-se de seus “monstros”, mostrando-se mais ou menos humanas, é significativa do estado da civilização”, escreve Nazário (1998, p. 46). Trata-se de um descaso para com a vida do outro, ou melhor, de indivíduos transformados, como Grada Kilomba (2019) logo nos aponta, em *Outridades*.

Monstros seriam tanto indivíduos com características corporais destoantes de um modelo de normalidade, como a figura da mulher barbada ou pessoas com o corpo coberto de tatuagens, quanto indivíduos com deficiências, não-brancas e com identidades ou expressões de gênero e sexualidade dissidentes, sendo exibidos em circos como seres exóticos ou assassinados ao nascimento como prática de eugenia. Em relação ao corpo com deficiência, Anahí Mello e Adriano Nuernberg (2012) trazem o conceito de corponormatividade para definir os processos de exclusão e estigmatização que pessoas com deficiência sofrem, e não se limitam a este campo: pensam também os recortes de gênero, raça, classe, entre outros, pois compreendem a interseccionalidade destes fatores no vasto espectro da exclusão social. A deficiência é historicamente tratada a partir da ideia de abjeção: corpos com deficiência seriam abjetos, considerados impuros e corrompidos, que “ferem a ordem social e demarcam a linha proibida entre o sagrado e o profano” (Mello; Nuernberg, 2012, p. 644). Para além de estigmatizada institucionalmente, a deficiência seria demonizada, na medida em que pessoas com deficiência seriam frequentemente associadas a possessões demoníacas, a algo corrompido da condição humana.

Esta corrupção da condição humana é também observada em diferentes categorias monstruosas, como os monstros zoomorfos, caracterizados pela sobreposição da animalidade à humanidade. Godzilla é um bom exemplo, tal como King Kong, apesar de primata. Animais gigantes, híbridos, com faces deformadas e deliberadamente agressivos, afetados por radioatividade ou vítimas de experimentos científicos se encaixam nesta categoria. Ou, ainda, podem ser apenas animais com aspecto comum, porém com instinto assassino ou atuando sob efeito de substâncias psicoativas enlouquecedoras. Há, também, os monstros vegetais, retratados, por exemplo, como plantas carnívoras gigantes, como vinganças da natureza etc.; monstros polimorfos, sem definição corpórea, como gelatinas canibalescas, gosmas ácidas que corroem humanos; e monstros microscópicos, que invadem o sistema imunológico e extirpam a população por epidemias incombateis (Nazário, 1998).

Para além destes, nos deparamos com monstros tecnológicos, metade orgânicos e metade cibernéticos e próstéticos, fabricados em hospitais, laboratórios e clínicas higienizadas. “O novo terror surge dentro da usina atômica, do hospital, do laboratório e do lar moderno” (Nazário, 1998, p. 60), representado desde ciborgues assassinos até fitas cassete e equipamentos eletrônicos variados que ganham vida e ameaçam a integridade humana. Tendo explorado a variedade de monstruosidades, a cinematografia e a literatura, constituídas e constitutivas dos imaginários sociais, os humanos necessitam de mais monstros, multiformes às demandas de extermínio:

É necessário, então, invocar novos monstros, artificiais, mecânicos, laboratoriais, sobre os quais a humanidade possa exercitar sua fúria, recivilizando a civilização, projetando o medo do desconhecido sobre objetos fabricados pelo próprio homem na marcha inexorável de sua destruição (Nazário, 1998, p. 69).

Não se pode generalizar a figura do monstro, pois este adquire inúmeras formas: seres microscópicos, que ameaçam a humanidade como um vírus mortal; vampiros sedutores, que atraem suas vítimas pela beleza; animais mutantes e exageradamente agressivos, que destroem edifícios e reduzem a globalidade a uma luta entre monstros e humanos, o mal e o bem. Independentemente das tipologias do monstro, observam-se duas categorias que as unem: a ameaça à condição humana e o antagonismo da humanidade.

De maneira mais generalista, na constituição múltipla de categorias monstruosas, o monstro existe para afirmar seu antagonismo. “A maior parte dos atributos da monstruosidade está em clara oposição aos atributos que definem a condição humana”, escreve Nazário (1998, p. 11), seja em relação a características físicas, seja em relação a comportamentos sociais. Ao passo que o monstro representa o mal, o humano, comumente retratado por seu heroísmo ou sua inocência, representa o bem. Vítima do monstro, o humano busca salvar-se ou salvar aos outros, inserido em um roteiro que evoca compaixão ou admiração. O monstro, por outro lado, não possui nada além de ódio, maledicência, insanidade. A loucura, como mostra Nazário (1998, p. 12), aparece como significante desta monstruosidade: os olhos do monstro “são olhos lascivos de esquizofrênico, que miram a presa, esbugalhados, injetados de sangue, saltando das órbitas, antecipando em brilhos sádicos o gozo que irá obter”.

Nazário identifica a tríade olhos-boca-mãos como as principais áreas de monstificação. Pelos olhos esbugalhados, bocas enormes e dentes pontudos e decrepitos, mãos com unhas afiadas e sujas, enrugadas e peludas, o monstro demarca sua presença, ameaçando a vítima humana, esta, por sua vez, representada pela pele lisa e delicada, por sua juventude e inocência – e por sua brancura, seu comportamento sexual recatado ou inexistente, sua pureza. Os olhos de esquizofrênico transmitem



também a lascívia da sexualidade que se condena, refletindo o olhar de um degenerado, compatível com a teoria da degenerescência sobre a qual Foucault (1988) disserta em seu primeiro volume da *História da sexualidade* e que abordaremos adiante.

A caracterização pictórica e moral do monstro e do humano dizem respeito ao conceito de corponormatividade de Mello e Nuernberg (2012), por meio do qual certos corpos são considerados normais e outros, anormais, submetidos a processos de monstrificação. Caracterizando o monstro como louco, sexualmente degenerado e criminoso, o humano é caracterizado como são, sexualmente puro e moralmente correto, constituindo normas corporais reificadas por técnicas disciplinares e regulatórias, pela lente foucaultiana. Percebe-se uma dicotomia entre normais e anormais, ou melhor, entre Sujeitos (normais) e Outros (anormais), que ocorre mediante a contrastividade do estigma. Para haver estigma, é preciso que haja um paradigma de normalidade, de modo que o contato entre o normal e o anormal reitere essa mesma diferença.

Ao se tratar da temática da monstruosidade, não se pode deixar de trazer os estudos de Goffman (1963) sobre o papel da estigmatização, por meio da qual diferentes indivíduos são marcados a partir daquilo que se apresenta como sua diferença. Observa-se a construção de dois tipos de identidades sociais, isto é, da forma como nos apresentamos e com que somos percebidos no mundo: a identidade virtual, que seria o que a sociedade espera de um indivíduo, e a identidade real, sendo aquilo que o indivíduo realmente é para si mesmo. Há uma distinção entre aquilo que se é e aquilo que se parece ser para os outros, refletindo conflitos entre os estereótipos criados sobre determinado indivíduo e sua verdade sobre si mesmo. É nessa relação conflituosa que o estigma se forma: entre o estereótipo (identidade social virtual) e o real atributo (identidade social real). Por exemplo, o estereótipo atribuído a uma pessoa transgênero pode ser aquele da degenerescência, ou seja, de que tal pessoa é uma desviante sexual e perversa, promíscua e portadora de doenças venéreas, como Foucault (1988) elabora, enquanto o real atributo diz respeito meramente à forma como o indivíduo experiencia sua identidade de gênero. Este choque entre o real atributo e o estereótipo infelizmente gera, em uma sociedade transfóbica, uma série de violências institucionais e sociais que atravessam pessoas trans diariamente, seja nas escolas, em hospitais, em suas próprias famílias e círculos afetivos.

Tendo a identidade de gênero como exemplo, compreende-se que, pelo estereótipo estigmatizante, a pessoa trans é transformada em monstro, tal como ocorre com diferentes indivíduos em seus múltiplos marcadores sociais da diferença. O estigma seria o atributo virtual que, acoplado ao indivíduo, torna-se um obstáculo para sua plena inserção social, privando-o não apenas de uma integração em cenas de convívio, como também no direito de transitar por diferentes territórios sociais, na relação do indivíduo com a violência policial, nas dificuldades de acessar serviços públicos e privados



de saúde e instituições de ensino. A estigmatização priva o indivíduo de sua humanização completa, mesclando-se com os apontamentos de Frantz Fanon sobre a construção de sub-humanidades.

Em seu *Peles negras, máscaras brancas* (2008), Fanon apresenta a relação de homens negros antilhanos com a busca por humanização, ou melhor, pelo pertencimento à nacionalidade francesa plena, significante da branquitude e da europeidade. Verifica-se uma fronteira entre os homens franceses europeus brancos, compreendidos como humanos, e os homens negros antilhanos (considerados não tão franceses, sendo o território colônia francesa), e compreendidos como menos humanos. Em França, Fanon percebe a constante ostracização de seu corpo, fosse por conta de sua cor, de sua origem, de sua fala, e identifica a execução de zonas de humanidade: a zona do ser, habitada por brancos franceses, e a zona do não-ser, habitada por negros antilhanos. Esta zona do não-ser possui ramificações em seu âmago, de modo que possamos compreender seu funcionamento em diferentes esferas de diferença: zonas do não-ser em relação ao gênero, à sexualidade, à deficiência, à linguagem, à origem étnica, à corporalidade etc.

Em suma, a zona do ser diz respeito a essa humanidade plena, intacta e corponormativa, enquanto a zona do não-ser se refere a todas as existências que não refletem essa perfectibilidade do humano – ou, como chamaria Derrida (2002), deste Homem com “h” maiúsculo. Goffman (1963, p. 110) contribui com essa definição do humano pleno ao apontar seus marcadores: “um homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com um sucesso recente nos esportes”. Podemos incrementar esta plenitude humana com os marcadores da cisgeneridade, da ausência de deficiências, da endossexualidade, entre outros marcadores oriundos de estruturas coloniais de dominação. Verifica-se, dessa forma, uma separação entre humanos plenos e sub-humanos, em que se observa o processo de outremização pontuado por Toni Morrison (2019), pelo qual certos indivíduos e grupos são transformados nesta figura anormalizada do Outro.

A autora identifica uma tendência humana “de separar aqueles que não pertencem ao nosso clã e julgá-los como inimigos, como vulneráveis e deficientes que necessitam ser controlados” (Morrison, 2019, s.p.). A este controle, podemos pensar em diferentes técnicas de normatização, como o biopoder, que, por pressupostos salvacionistas, se propõe a regulamentar a vida. Foucault (2005) nomeia de biopolítica o conjunto de técnicas de poder que infere nesta regulamentação da vida, para além da soberania em relação à morte. A biopolítica não se exerce apenas em dinâmicas individuais, mas em dinâmicas globais do corpo, desfazendo a separação entre público e privado com a emergência da noção de população.

A biopolítica atua de forma global, atravessando toda a população, promovendo higienizações sociais (por exemplo, com a sanitização da medicina social). Há um controle populacional que



atravessa a natalidade, a fertilidade, a longevidade, a mortalidade, a nutrição populacional e também os acessos de diferentes corporalidades a diferentes dispositivos. O poder, na biopolítica, ganha uma forma capilar, imiscuindo-se pela população tanto na esfera pública quanto no seio familiar. Desse modo, busca-se controlar corpos dissidentes, dotados de marcadores de estigma e dispostos em uma hierarquia de humanidade, implicando também no grau de (des)legitimidade para o exercício da defesa contra a violência, o que será desenvolvido na próxima seção. Assim escreve Morrison:

A necessidade de transformar o escravizado numa espécie estrangeira parece ser uma tentativa desesperada de confirmar a si mesmo como normal. A urgência em distinguir entre quem pertence à raça humana e quem decididamente não é humano é tão potente que o foco se desloca e mira não o objeto da degradação, mas seu criador (Morrison, 2019, s.p.).

A manutenção da anormalidade, pela regulação biopolítica do corpo, é evidenciada por Foucault (1978) ao mapear o papel da medicina moderna na delimitação do estatuto de liberdade social. A medicina influencia tanto o direito de transitar pela cidade, no acesso a determinados dispositivos, quanto as tramas do funcionamento psíquico, pela psiquiatria. O saber médico “põe em jogo as condutas do homem social, preparando assim uma patologia dualista, em termos de normal e anormal, de sadio e mórbido” (Foucault, 1978, p. 146). Se o normal possui o direito de transitar pela cidade, de se defender da violência alheia, de se portar como cidadão de direito integrado ao tecido social, então o anormal, o Outro, é empurrado para as margens da sociedade, seja na prisão, no asilo ou nos guetos, privado do direito à autodefesa e acusado de ser uma ameaça independentemente de suas ações. Pensando na emergência psicopatológica do século XIX, Foucault compreende o normal como uma criação inteiramente dependente de seu antônimo: no caso, voltamo-nos à loucura. A ideia de *homo natura* se contrapõe à loucura e dela necessita, tal como o déspota necessita de seus súditos para reiterar sua soberania. Dessa forma, “a loucura só tem sentido e valor no próprio campo da razão” (Foucault, 1978, p. 39). O normal necessita do patológico, tal como o Sujeito necessita do Outro.

A modernidade se estrutura por estes contrastes entre o Sujeito e o Outro, o Humano e o Monstro, o normal e o patológico, o soberano e a besta. Segundo Santiago Castro-Gómez (2005, p. 169), a modernidade se caracteriza como “uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência de formas de vida concretas”, criando a figura do Outro ao mesmo tempo em que busca por sua eliminação. A afirmação da humanidade ocorre mediante sua negação: apenas sou sujeito se você for um outro, e apenas sou outro se houver um sujeito. Por essa lente dicotômica e reducionista, a modernidade diagnostica as diferenças do Outro para, em seguida, demandar sua eliminação, tal como a técnica disciplinar, como mostrou Foucault (1978), permite certo nível de individualidade para



mensurar a amplitude dos desvios de comportamento e, com isso, aprimorar as técnicas de normatização. A modernidade é uma máquina de nomeações, sustentando-se pela produção e manutenção de diferenças.

A essa dinâmica de nomeação, questiona-se: quem possuiria o poder, a legitimidade, de nomear o Outro enquanto tal? Quem pode determinar a monstruosidade do Outro e, conseqüentemente, sua própria humanidade? O exercício da nomeação é apontada por Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 27) como estratégia colonial de coisificação, pois “sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome”. Ao se resumir povos indígenas de diferentes etnias à palavra índio, por exemplo, os colonos europeus, que se nomeiam Sujeitos, os coisificaram e desumanizaram, transformando-os em Outros e promovendo uma quebra de identidade para fins domesticadores.

Para Derrida (2010), a nomeação diz respeito ao direito à palavra, ao proferimento da língua e da razão, configurando uma relação de força, conquista e soberania. Impor a razão ao outro, nomeando-o, implica na caracterização deste outro como privado do direito à palavra, privado de razão. O autor compreende este problema da nomeação como próprio ao humano. A nomeação da animalidade, da besta, ocorre para fins de determinação de dicotomias e como negação do estatuto de sujeito daquele nomeado. Ao afirmar indivíduos colonizados como Outros, “institui[-se] o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele” (Derrida, 2002, p. 34). Derrida disserta sobre a nomeação da animalidade pelo humano, sendo o Animal uma categoria ampla para se pensar em tudo aquilo que não cabe no conceito de Humano. A animalidade, enquanto categoria antagônica à humanidade, apresenta-se como originária de um estatuto de propriedade; somente pelo conceito de posse é que o humano se outorga o direito de nomear. Os humanos se deram essa palavra – o animal – exatamente para garantir “o direito à palavra, ao nome, ao verbo, ao atributo, à linguagem de palavras, enfim àquilo de que seriam privados os outros em questão, aqueles que se coloca no grande território do bicho: O Animal”, escreve Derrida (2002, pp. 61-62). Aos animais, é negado o direito à linguagem, a possibilidade de responder à nomeação. Assim, o animal não pode falar por si, não está inteligibilizado no campo linguístico, tal como não o está a besta.

A besta, para Derrida (2010), não é exatamente um animal, tampouco próxima ao humano; é a ficção de tudo aquilo que a humanidade rejeita em si – e que ao mesmo tempo deseja, o que será elaborado posteriormente. O autor identifica a relação soberano/besta como a operacionalização entre aquele que profere a palavra e aquele a quem a palavra é proferida, constituindo a disposição hierárquica entre “el soberano (amo, rey, hombre, marido, padre [...]), y debajo, sometidos y a su servicio, el esclavo, la bestia, la mujer, el niño” (Derrida, 2010, p. 51), e tal hierarquia se sustenta pelo



medo. O afeto primordial da soberania é o medo, pois, sem lei, não há soberania, de modo que esta se utilize do medo como seu motor de ação.

Nesta relação entre soberano/humano e besta/monstro, percebe-se como a besta, ao ser nomeada pelo soberano, diz mais sobre a operacionalização da soberania do que sobre si mesma. Assim, a monstruosidade “é, materialmente, uma máscara: seu horror é externo, sua representação dá-se por intermédio da fantasia” (Nazário, 1998, p. 12). Como figura fantasiosa, sua modulação ao mundo real ocorre mediante a projeção das fantasias monstruosas daquele que acusa o monstro. Somente há monstruosidade naquele que a condena, sendo esta integrante da fantasia. Por uma ótica psicanalítica, Grada Kilomba identifica as fantasias do dito humano sobre o dito monstro, ou melhor, do colono sobre o colonizado. Referindo-se às “fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser”, Kilomba (2019, p. 38) trata de um imaginário colonial, que não diz respeito aos indivíduos colonizados em si, mas sim ao que o colono diz sobre eles. A Outridade, como disserta a autora, se define como a projeção dos aspectos que o colono reprime sobre si no indivíduo colonizado, alocando-se em lugar de repulsa, ameaça, inimizade; trata-se da representação de tudo o que a humanidade universalizada odeia em si, e, portanto, de tudo o que deseja eliminar.

Como representação daquilo que deve ser extirpado, de tudo o que odiamos, “a morte do monstro é sempre uma apoteose da civilização” (Nazário, 1998, p. 12). Ele surge exatamente na alegria, na paz de um churrasco em família, onde todos estão – aparentemente – felizes e contentes em seus momentos de lazer. A família branca burguesa, onde as mulheres servem seus maridos trabalhadores como boas e submissas donas de casa e cuidam das crianças com faces rosadas e saudáveis, é interrompida em sua normalidade disciplinar pelo laser que sai dos olhos de uma criatura híbrida e asquerosa, por cuja boca mastiga os convidados e destrói o belo fim de semana de um dia de verão. Quebrando com a inocência, com a representação do bem, o monstro clama por sua própria destruição, pois como faremos churrascos de domingo sob ameaça desta criatura? A destruição do monstro é condição *sine qua non* para a manutenção da civilização, de modo que, independentemente de suas ações, deva ser aniquilado.

O Humano necessita do Monstro, e não somente para reafirmar sua humanidade. A linguagem, para Butler (2019), só existe por meio de um endereçamento: eu apenas existo diante de alguém, *para* alguém, que também passa a existir para mim. O endereçamento linguístico consiste na nomeação de si a partir da alteridade, ou seja, eu apenas sou eu porque o outro é o outro. O nome se endereça ao outro tal qual eu me endereço ao mundo pelo meu nome. A constituição egóica por meio da qual torno-me indivíduo, inteligibilizado pela cultura, ocorre através da tradução de mim mesmo na linguagem do outro. Assim, minha autopercepção, pelo discernimento de que eu existo *no* mundo, ocorre mediante a existência de outros – e estes outros integram esta infinitude denominada alteridade.



Assim, o Outro é condição primordial para a existência do Sujeito, de modo que, caso o Outro seja efetivamente inexistido, a linguagem a partir da qual o Sujeito exerce sua nomeação também seria. Inexistindo completamente o Outro, inexistiria o Sujeito. A relação entre Humano e Monstro, Sujeito e Outro, Soberano e Besta é de interdependência. O estado de morte em que o Outro se encontra não deve efetivamente se extinguir, mas se perpetuar: o herói deve matar constantemente o monstro, criando outros monstros quando morrerem os que agora vivem. Assim, monstros sempre existirão, sempre serão criados, pois são necessários à manutenção de relações de poder de dominação e submissão. E como são criados os outros? Pois bem, por sua desumanização.

Pela privação de humanidade, o monstro se torna alvo de discriminações, pois o que faz da discriminação e da violência elementos negativos é sua realização *contra* a humanidade. E, se a humanidade de certo indivíduo é diminuída ou deixa de existir, então a violência exercida contra ele também sofre diminuição, ou deixa de existir. Para Christophe Dejours (1999), atitudes solidárias diante do sofrimento ocorrem quando este está vinculado a alguma injustiça. Quando não há reconhecimento do sofrimento, ou melhor, quando não se reconhece que o indivíduo violentado é capaz de sofrer, não há mobilização social para impedir que a injustiça ocorra. Sendo o sofrimento característica fundamental da ideia de humanidade, o indivíduo estigmatizado, ao ser privado de humanidade, também é destituído do pressuposto do sofrimento, passando a ser tratado como um animal, um vivente sub-humano ou inteiramente inumano. As injustiças que o acometem são socialmente interpretadas como eventos corriqueiros e toleráveis.

O reconhecimento da injustiça se associa ao reconhecimento da responsabilidade: até que ponto somos responsáveis pelo mal que acomete o outro? Se não se é responsável pelo sofrimento do outro, não há motivo para impedi-lo. Sem responsabilidade, não há mobilização, pensa Dejours. O sofrimento não é mais chocante, porém componente naturalizado das dinâmicas sociais. Ocorre uma dissociação entre a adversidade e a injustiça (Dejours, 1999), de forma que a injustiça não aparente ser algo adverso, mas comum e, por extensão, justo. A violência de Estado, exercida contra grupos específicos de indivíduos, não é tida como violenta; não é infundada, mas justificada. Desse modo, a violência exercida contra o monstro não é interpretada como de fato uma violência. E, se o monstro é tudo aquilo que a humanidade universalizada rejeita em si, isto é, a humanidade branca, cisgênera, heterossexual, endossexo, sem deficiências e burguesa (Goffman, 1963), então há um rol bastante vasto de indivíduos por cuja morte não se enluta (Butler, 2015), pois, afinal, não possuem humanidade suficiente para serem compreendidos como passíveis de sofrer (Dejours, 1999).

No que diz respeito à violência de Estado, ou melhor, do representante desta humanidade universalizada, daqueles designados Sujeitos, Elsa Dorlin e Judith Butler nos trazem seus estudos sobre violência e autodefesa. Vejamos como esta temática se relaciona com o campo da monstrosidade.

2 O direito à defesa como pressuposto de soberania

Por vezes referida a atos estritamente físicos, como o de bater em outra pessoa, e outras vezes referida a estruturas sociais de manutenção da soberania, a violência é um conceito difícil de se definir. Butler (2019, p. 49) busca definir violência como “uma forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro”. Indubitavelmente, por mais confuso que seja identificar onde começa e onde termina a violência, Butler (2021) compreende que esta se encontra tanto em manutenções subjetivas de dominação quanto em demonstrações físicas da mesma. A demonstração física frequentemente é o resultado último de violências sistêmicas que se produzem e reproduzem por longos períodos, passando por esferas econômicas, raciais, sexuais, de gênero, de acessibilidade, familiares etc. Esta perspectiva é manifestada por Roberto Cardoso de Oliveira (2008), quando diz que a violência existe sumamente a partir do simbólico, seja pela agressão física, seja pela moral. Sem violência moral, isto é, a ofensa, a ideia de violência física passa a não existir. O insulto, conforme o autor, ocorre a partir de duas vias: de um lado, se qualifica como uma agressão incapaz de ser captada como de ordem material, como um xingamento, por exemplo; de outro, “implica uma desvalorização ou negação da identidade do outro” (Cardoso de Oliveira, 2008, p. 136), exercendo, sobre o outro, uma despersonalização. O Outro é esvaziado de si e, nele, são inseridos estereótipos, como o elaborou Goffman, que não dizem respeito ao Outro em si, mas ao Sujeito em seus pressupostos discriminatórios. Existe uma dimensão simbólico-moral na constituição da violência. Como bom exemplo de violência física, perpetrada pela agressão moral, temos a executada por forças policiais.

Elsa Dorlin (2020) aborda casos de violência policial contra pessoas negras nos Estados Unidos para refletir sobre como esta violência não é considerada violenta. Ao buscar se defender da violência policial, a pessoa negra percebe-se acusada de ser a perpetradora da violência, enquanto a polícia se insere como vítima, defendendo-se da acusada. A autodefesa da pessoa negra diante da violência de Estado é interpretada como violência, e a pessoa negra é responsabilizada por seu próprio aniquilamento. Assim, o exercício de defender-se se mostra inútil, pois, de uma forma ou de outra, a vítima será responsabilizada pela violência que ela mesma sofre, e acusada por violentar aqueles que a agridem. Dorlin identifica uma fronteira entre corpos agressores e defensáveis (no caso, a polícia, que se arroga o direito de violentar e de efetivamente se defender, compreendendo-se a soberania) e corpos inerentemente agressivos e violentos, cujas ações sempre serão interpretadas como violentas (compreendendo-se como bestas, no sentido derridiano).

Verifica-se a distinção entre dois tipos de violência: aquela considerada ética, executada por forças policiais e representantes do Estado, e aquela considerada pura, supostamente exercida por pessoas cujos marcadores da diferença sofrem estigmatizações. Deste modo, Dorlin assim escreve:

Uma vez que os corpos tornados minoritários são uma ameaça, pois fonte de um perigo, agentes de qualquer violência possível, a violência que se exerce continuamente sobre eles, começando pela violência da polícia e do Estado, nunca pode ser vista como a violência crassa que é: torna-se secundária, protetora, defensiva - uma reação, uma resposta sempre e legitimada de imediato (Dorlin, 2020, s.p.).

Ocorre, portanto, a conversão da defesa ao ataque de si, fazendo da possibilidade da legítima defesa o privilégio de certas classes de dominação. A violência de Estado não é considerada propriamente violenta, mas sim *justiça*. A partir disso, Dorlin se refere ao que chama de dispositivo defensivo para analisar como a defesa se transformou em justificativa de aniquilamento para o Estado.

A autodefesa diferencia-se do conceito jurídico de legítima defesa, frequentemente utilizado pela polícia para justificar a sua violência contra corpos subalternizados. Em contextos de autodefesa, “o sujeito que ela defende não preexiste ao movimento que resiste à violência da qual se tornou alvo” (Dorlin, 2020, s.p.). Não se trata do indivíduo que se defende, mas do direito de matar daquele que violenta. Dorlin aponta para uma economia imperial da violência, em que o uso da violência é realizado pelo Estado e seus agentes. O resultado desta economia é a atribuição a classes dominantes o uso da violência legal (ética), enquanto a outros estes usos são negados, de modo que, ao se defenderem da violência anterior, são tidos como agressivos, bestiais, monstruosidades, configurando uma violência considerada verdadeira, pura. A abordagem policial que culmina no assassinato de uma pessoa negra ocorre mediante a perpetuação simbólica e imaginária da polícia como representação do Estado e como imperativo de legítima defesa, e da pessoa negra como representante da maledicência e negada à possibilidade de se defender do Estado, porquanto este não se concebe enquanto violento.

Traduzindo essa dicotomia para a temática da monstruosidade, a polícia se apresenta como o humano inocente e heróico e a pessoa negra, vítima da polícia, é inteligibilizada como monstro vil e criminoso. Portanto, a diferença entre a violência ética e a violência pura não é o ato de violência, mas o indivíduo que o comete (Dejours, 1999). O policial branco, cisgênero, heterossexual e fisicamente normativo, reflexo último da lealdade colonial, não é concebido como violento, mas como um defensor patriota, uma representação da nação. Por outro lado, o indivíduo negro, indígena, trans, contranormativo, cujo corpo possui elementos estigmatizados, aproximando-se de ficções de criminalidade e doença, não precisa cometer nenhum crime para ser indicado como criminoso; sua existência basta como significado de criminalidade. A contranormatividade de seu corpo basta para criminalizá-lo, tornando-o alvo de violências policiais e de instituições correcionais.



“O corpo”, para Butler (2019, p. 46), “tem sua dimensão invariavelmente pública”, sendo constituído pela percepção do indivíduo para consigo, do outro para com o indivíduo e do indivíduo para com o outro. O corpo é entregue ao social: dele faz parte e dele depende. O conceito de estigma trata precisamente desta relação interdependente entre o atributo individual e o campo político, cuja distinção não adquire caráter fixo, mas flutuante. Os estigmas atrelados a certo indivíduo delineiam a forma como este lida consigo mesmo, como performa seu comportamento em diferentes cenários sociais, como se nomeia e como é nomeado.

Por essa perspectiva, se há corpos monstrificados e bestializados, há, no plano político, monstruosidade e bestialidade, pois, para que tais corpos sejam significados desta forma, é preciso que já exista o pressuposto da estigmatização. Não se trata, portanto, de quem é violento, mas sim de quem tem o direito de sê-lo. Aos policiais representativos do Estado soberano, não se atribui o caráter de violento, porquanto suas ações significam um prolongamento da justiça, da Lei; aos indivíduos que não representam o Estado, a violência é atribuída meramente à sua existência, uma ameaça por si mesma. “Tal monopólio” da violência de Estado, escreve Butler (2021, p. 22), “depende de uma prática de dominação, uma prática que muitas vezes dissimula a violência sob a coerção legal ou exterioriza a própria violência em seu alvo, redescobrando-a como violência de outrem”. Percebe-se como a polícia não passa de uma força colonial. O estatuto de humanidade sempre implicará na desumanização de outros, na estigmatização do que se considera diferente, criando monstros onde há alteridade.

Desse modo, ao se pensar no direito à autodefesa, deve-se refletir sobre a legitimidade do uso da violência do indivíduo contra o qual se busca defender, pois que o monstro sempre será lido como violento a despeito de suas efetivas ações. Pensar no direito à autodefesa diz sobre “saber qual sujeito é legítimo para se defender e qual não é – conscientes de que a resolução é encontrada, em última instância, não tanto no tipo de ação de defesa, mas no próprio estatuto daquele que se defende” (Dorlin, 2020, s.p.). Somente indivíduos considerados Sujeitos, livres e proprietários – não apenas de posses externas, terrenos e bens, mas de si mesmos, ou melhor, da posse de si e do outro – é que teriam legitimidade para se ‘defender’ do Outro maledicente, criminoso e delinquente de nascença. Sob a prerrogativa de legítima defesa, o Sujeito não aniquila apenas ameaças vigentes, como também tudo aquilo que pode vir a ser uma ameaça. Trata-se do extermínio de indivíduos estigmatizados, ao terem seu estigma – que os determina inteiramente – codificados como ameaças à soberania da Lei.

Em alguns momentos, Nazário se refere ao monstro como dotado de liberdade, isento de culpa, de auto repreensão. O monstro não se pune por seus atos, devendo ser punido externamente pelas forças policiais e militares, representantes da Lei. O soberano, como mostra Bennington (2015), não está circunscrito pela lei, pois é a lei em si. Esta postura de estar por cima da lei e de ser a lei, configurando a Lei, confere ao soberano o estatuto de fora da lei, o que o aproxima, ainda que



contraditoriamente, à bestialidade do animal. Então Derrida (2010) se refere ao Estado em seu pleno uso da autoridade e da violência para definir a imperiosidade da soberania, que, por um lado, afirma a integralidade humana e sua preservação e, por outro, promove o genocídio massivo, em guerra armada ou por privações cujos efeitos são enfermidades, desnutrição, mortalidade infantil etc. A mesma racionalidade que determina a autoridade da soberania legitima a bestialidade do poder. Todavia, a bestialidade da soberania é descaracterizada como violenta por ser concebida como necessária à manutenção da ordem social. Executora da ordem, a Lei impediria o exercício da violência. Assim, a jurisdição é tida como isenta de violência, embora comumente extrapole as ações atribuídas a manifestantes pacíficos, pensa Butler, e prossegue:

A tarefa consiste, portanto, em investigar os padrões pelos quais a violência tenta nomear como violento aquilo que resiste a ela e como o caráter violento de um regime legal é exposto quando este reprime a divergência pela força, pune trabalhadores e trabalhadoras que recusam condições de exploração, isola grupos minoritários, encarcera seus críticos e expulsa potenciais rivais (Butler, 2021, p. 111).

Sendo assim, a Lei legitima a violência das forças policiais e ao mesmo tempo é o referencial a partir do qual tais forças – e demais regulamentações governamentais – são concebidas como violentas ou não. A Lei determina e nomeia a violência, agindo e camuflando-se deliberadamente a partir dela. Tanto o soberano quanto a besta situam-se fora da Lei: o soberano por determiná-la, eximindo-se de suas próprias punições e da morte, pois é aquele que as dita e executa; e a besta, por não se inserir no campo da linguagem pelo qual a Lei é imposta – a Lei é a linguagem, a linguagem é a Lei –, sem, todavia, driblar a Lei, sendo suscetível às punições soberanas, ou melhor, tendo estas punições justificadas. A besta, contudo, escapa à inteligibilidade, à captura e à nomeação, pois é, afinal de contas, bestial e monstruosa. “Não se trata apenas, então, de um “discurso” de desumanização que produz esses efeitos, mas sim da existência de um limite ao discurso que estabelece os limites da inteligibilidade humana”, escreve Butler (2019, p. 55). O monstro se encontra à margem destes limites de inteligibilidade; à margem da linguagem. Nomeia-se o monstro, mas não se lhe captura em sua inteireza; o monstro é monstruoso à língua. Por isso, torna-se ameaça à língua; portanto, à Lei. Em suma, ao monstro é atribuído tudo o que foge à norma.

O monstro é a encarnação do princípio de realidade mascarado de princípio de prazer e a encarnação do princípio de prazer mascarado de princípio de realidade, já que a ordem monstruosa é a metafórica representação de uma ordem humana proibida e a simbólica justificação da ordem humana estabelecida (Nazário, 1998, p. 17).

Como ordem humana proibida, pode-se pensar em comportamentos sexuais lascivos. O monstro é dotado de extrema potência sexual, e o herói, ao matar o monstro e reestabelecer a ordem social, atribui esta potência para si. Por uma lente psicanalítica, ao matar o monstro, movido pelo princípio de realidade em exercício do id, o herói goza em sua punição superegóica voltada não para si, mas para o Outro³. Observa-se uma dinâmica antropofágica, pela qual o herói (soberano) devora o monstro (besta) e adquire as potências de sua bestialidade. Verifica-se um pressuposto do devoramento (Derrida, 2010), que determina o soberano enquanto tal ao mesmo tempo em que o destitui da devoração. O soberano, outorgando-se a razão e o poder de nomear, dota-se do poder sobre a morte da besta. Mas, ameaçado pela besta – ou melhor, por qualquer indivíduo que não seja soberano –, bestializa-se diante do Outro, mergulhando em um devir-besta frente ao suposto inimigo. Ao devorar a besta, o soberano torna-se besta, animalizando-se: se “la bestia sería devoradora y el hombre devoraría a la bestia” (Derrida, 2010, p. 43), então quem é humano e quem é monstro? Há humano no monstro, ou monstro no humano? Ser humano não diz respeito a uma conformação genética, mas a uma constituição ontológica, seguindo com Butler (2015, p. 100): “a noção do humano reconhecível se forma e se reitera, em oposição àquilo que não pode ser nomeado ou encarado como humano, uma representação do não humano que determina negativamente e perturba potencialmente o que é reconhecidamente humano”.

É a conferência do estatuto de humanidade que faz com que determinados corpos sejam intocáveis e que outros possam ser linchados sem pormenores; que certos sujeitos com determinada conformação corporal sejam bem vistos socialmente e que outros sujeitos sejam barrados ao entrarem em um banco. A humanidade não se limita ao extermínio orgânico, mas se estende ao simbólico. Por conta da mutabilidade do conceito de humanidade, Butler (2021, p. 59) não o utiliza como determinante de análise e escreve: “o humano é um conceito que varia historicamente e se articula de modo diferente no contexto de formas não igualitárias de poder social e político; o campo do humano é constituído por exclusões básicas, assombrado por figuras que não são levadas em conta na totalização”. Se a humanidade se modifica enquanto categoria política conforme a temporalidade, a geografia e as exclusões que produz, então não devemos considerá-la como objeto de análise, mas sim o que a precede: sua negação.

³ Como estes conceitos psicanalíticos não foram abordados previamente, cabe explicá-los em nota. O id e o superego são duas das três estruturas psíquicas que constituem a personalidade, sendo a terceira o ego. O id é a parte mais primitiva do aparelho psíquico, consistindo na busca de satisfação imediata de desejos e movendo-se pelo princípio do prazer, sem considerar as consequências de suas atitudes perante a moralidade da cultura. O superego, por outro lado, consiste na internalização das normas sociais e morais da cultura, de modo que o sujeito não atue pelo princípio do prazer, mas sim pelo princípio de realidade, por meio da intermediação do ego. Ao cometer um ato que a cultura considera errado e ao ter internalizado as normas culturais em questão, o superego pune o ego por julgamentos morais. Assim, pelo mecanismo da projeção, busca-se fugir da punição do superego, pois esta não se dirigiria mais ao sujeito em si, mas a um objeto externo.

Nega-se a humanidade do monstro, nega-se a monstruosidade do humano. Esta dinâmica recebe legitimidade pelo mecanismo de defesa da negação, que opera de forma a permitir que o indivíduo, ao negar certo aspecto de si, o projete no outro (Kilomba, 2019). Se, antes da negação, o superego dirigiria sua punição para o próprio ego a fim de puni-lo por seus desejos culturalmente condenáveis, com a negação o superego direciona sua punição não ao ego, mas a um objeto externo no qual tais desejos são projetados. Dessa maneira, no caso do racismo, a pessoa negra se torna uma ameaça que deve ser eliminada, enquanto a pessoa branca ocupa o lugar de vítima, e qualquer atitude – ou ausência de atitude – que a pessoa negra venha a ter para se defender da violência branca será interpretada como violência primária, precisamente porque a violência do Outro não diz respeito a seus atos, mas à sua Outridade.

Dejours (1999) também se refere à negação na banalização do sofrimento. O autor a identifica como estratégia defensiva, que o indivíduo ‘eticamente’ violento utiliza para não se culpar pelo sofrimento que o Outro sofre. Negando a violência produzida contra o Outro ou negando que o Outro sofra com as violências a ele produzidas, o Sujeito torna o sofrimento do Outro como algo tolerável, como um sofrimento ético, tal como a violência ética (Dejours, 1999). “A desrealização da perda – a insensibilidade ao sofrimento humano e à morte – torna-se o mecanismo de realização da desumanização”, pensa Butler (2019, p. 179). A negação ocorre tanto a partir do Sujeito para consigo mesmo, negando seus aspectos reprimidos e projetando-os no Outro, quanto do Sujeito para com o Outro, negando o lugar de violência e sofrimento que ele ocupa. É pelo mecanismo da negação que a Outridade se estrutura:

[...] partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o *sujeito branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o “*Outra/o*” como algo externo. O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo [...]. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos (Kilomba, 2019, pp. 36-37).

De fato, a construção da Outridade não demanda apenas a projeção de desejos reprimidos em um objeto externo, como também o esvaziamento deste objeto para que tais desejos o preencham. “A humanidade converte-se à monstruosidade através da despersonalização”, escreve Nazário (1998, p. 41), e esta despersonalização integra precisamente o mecanismo que caracteriza a violência (Cardoso de Oliveira, 2008). Pela despersonalização, torna-se possível projetar no corpo inumano a monstruosidade que for.



Tal como a monstruosidade possui definições imprecisas em suas fronteiras com a humanidade, “a violência está sempre sujeita a uma oscilação dos quadros de referência relativos às questões de justificação e legitimidade”, pensa Butler (2021, p. 113). Indefinidas, a monstruosidade e a violência podem ser designadas e exercidas, respectivamente, a diferentes indivíduos e de formas distintas conforme as demandas daqueles que ocupam o lugar de soberania. Trata-se, em suma, de um exercício de dissimulação e alienação: aliena-se o monstro em sua monstruosidade, fazendo-o crer que, de fato, é violento, maledicente e degenerado, e dissimula-se-o à soberania do humano, que, ao exercer seu papel de herói, goza com a morte do Outro. O monstro nasce para ser morto, e sua morte, como Butler aponta, não é digna de luto. Criam-se ficções da monstruosidade, como Butler observa em suas reflexões sobre a guerra.

Observando o retrato da violência em cenários de guerra, Butler pontua que o enquadramento da violência implica em sua definição. A forma como a notícia de certo episódio de violência é retratada delinea sua compreensão (Butler, 2015). Embora não possua uma narrativa escrita, a imagem se estrutura com sua própria língua, sendo também instrumento de determinação da Lei. Assim, “Quando uma criança sangrando ou um corpo morto em solo afegão aparece na cobertura da imprensa, eles não são tratados como parte do horror da guerra, mas surgem apenas a serviço de uma crítica à incapacidade dos militares de mirar corretamente suas bombas” (Butler, 2019, s.p.). Desse modo, o heroísmo do soberano é reafirmado e sua bestialidade, justificada; e o estatuto da monstruosidade se mantém, pois o monstro existe mesmo antes de nascer; é a definição precisa de uma ficção: a representação da fantasia, a irreabilidade.

A violência que se comete contra o monstro é cometida, portanto, contra viventes irreais; contra representações ficcionais daquilo que se odeia em si. “Se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas”, escreve Butler (2019, p. 54). Não há assassinato quando não se considera a vida enquanto *vida*. Corpos colonizados, monstrificados e desumanizados permanecem em um constante estado de morte, em que não somente seus corpos físicos são submetidos a políticas de extermínio e privação, como também suas subjetividades. O Outro transita entre a vida, pois, afinal de contas, ocupa um lugar material no planeta, e morte, pois não se lhe considera enquanto Sujeito. Trata-se de um Outro zumbi, espectral (Butler, 2019). É nesse sentido que Butler estrutura sua teoria do luto: se não há vida no Outro, sua morte não passa de um espectro, da materialização daquilo que já existe; portanto, se não há vida, não há perda. O Outro existe entre a vida e a morte.

Em resumo, em seu caráter de Outridade, o monstro define-se como o objeto em que são projetados elementos negativos do humano, em seu caráter de Sujeito. Essa projeção ocorre pelo medo da punição superegóica, pois, ao contrário de punir a si mesmo, o Sujeito puniria o Outro por seus



próprios desejos reprimidos. A construção do Outro, ou seja, a outremização de indivíduos estigmatizados não diz respeito a eles, mas sim àquele que os outremiza. Compreende-se, portanto, a figura do monstro como reflexo do que a humanidade rejeita em si. Privado de humanidade, o Outro não é concebido como capaz de sofrer e, portanto, as violências exercidas contra ele não são interpretadas como violências em si, mas como ações necessárias à preservação da civilização. E as tentativas de se defender de tais violências são interpretadas, por sua vez, como comportamentos bestiais, selvagens, primitivos, animais etc., de forma a atribuir a indivíduos monstrificados a responsabilidade pela opressão que sofrem. Como representação da Lei, o soberano reitera sua humanidade ao afirmar a bestialidade do Outro, relegando às forças policiais a bestialidade que lhes convém.

A soberania, a Lei e o Estado são próteses, pensa Derrida (2010). Não passam de convenções e contratos. Sua materialidade existe por intermédio do medo, e pelo desejo de ser protegido contra as ameaças à vida – ou seja, pelo medo às ameaças. A despersonalização do monstro referida por Nazário é observada por Butler no esvaziamento do humano pela mídia, ao retratar determinados grupos sociais, indivíduos e nações como representações do mal. No caso, Butler (2015; 2019) traz a representação midiática de iraquianos como malevolentes, cujas mortes simplesmente integram o cenário normalizado da guerra, e amplia a atribuição dessa representação a indivíduos negros e indígenas, trans e com sexualidades contranormativas, a indivíduos com deficiência etc., todos alocados como Outridades diante da soberania do Humano. Todavia, para além da constituição maledicente da Outridade, verifica-se-lhe um aspecto não tão contraditório, porém que, a princípio, não parece caber na lógica do apenas-morte: de alguma forma, o Outro que o Sujeito deseja matar também é o Outro que este deseja possuir. Há uma íntima relação entre a morte e o desejo, o gozo e a violência, que atravessa a relação do Humano com o Monstro. Verifica-se a projeção não somente do mal ao Outro, mas de desejos sexuais *bestiais*. O Outro torna-se tanto objeto a ser morto quanto a ser penetrado pelo que Nazário chama de Grande Falo (se Bom ou Mau, é o que veremos). Vejamos como se dá essa contradição.

3 A pornificação da besta

Por uma lente psicanalítica, Nazário (1998) observa o papel do falo na construção da monstruosidade, referindo-se ao Grande Falo Mau (o monstro) e ao Grande Falo Bom (o herói). Antes, porém, vale definir o que significa o falo nesta discussão. Para Andreoni et al. (2022), o papel do falo não se refere ao corpo, mas sim à Lei. Recorrendo a Foucault, os autores refletem sobre as



dinâmicas de poder por meio das quais rege-se a vida cotidiana, trazendo à tona técnicas disciplinares e reguladoras. A posse do falo trata precisamente da substância da soberania: o poder de ditar a Lei, de ser a Lei, de penetrar o Outro, como veremos. Contrariando a percepção de que o humanismo profere discursos emancipatórios, os autores afirmam que seus verdadeiros discursos indicam menos uma emancipação e mais uma hegemonização da vida, especialmente no que concerne ao exercício da sexualidade e a políticas de vida e morte. Técnicas de gestão da vida, da disciplina ao biopoder, se enquadram como normas fálicas, definidas como a institucionalização de uma governança baseada em hierarquias de dominação e submissão sexual (Andreoni et al., 2022), centradas na satisfação sexual e na manutenção, como Preciado (2018) logo mais trará, do ciclo de excitação-frustração da farmacopornografia. Pela lógica fálica, há somente aqueles que possuem e aqueles que não possuem o falo/a Lei; aqueles que penetram e os que são penetrados. Suscita-se o desejo de possuir o falo, de penetrar o Outro e tornar-se Sujeito, como Nazário explicita com o complexo de Édipo.

Pela trama edípiana, que reproduz-se na cultura ocidental moderna, neurótica em si mesma, a criança (subentendida como possuindo pênis e também como cisgênera, endossexo e heterossexual) deseja matar o pai para casar com a mãe, ocupando o lugar daquele assassinado⁴. Da mesma forma, Nazário percebe uma dinâmica semelhante na trama entre monstro *versus* herói: o representante do bem mata a representação maligna e, em seguida, obtém sua ‘recompensa’, qual seja, casar com sua prometida, ou ocupar um trono que lhe confira este casamento. Teme-se o Grande Falo Mau, representado pelo pai repressor que ameaça a castração, interditando a criança à cultura, e busca-se ser o Grande Falo Bom, o herói da mamãe. O falocentrismo – objeto de bastante crítica por seu genitalismo, vale notar – é elemento fundamental para se pensar a monstruosidade enquanto categoria política. “O poder do estrangeiro e do estranho”, escreve Nazário (1998, p. 22), “o poder invasor do inimigo, é o Grande Falo Mau, contra o qual é preciso precaver-se permanentemente, pois tentará, a todo custo, penetrar no corpo social”. Assim, o aspirante a herói teme tudo aquilo que dele se diferencia; teme a alteridade e busca extirpá-la, pois somente se pode ser este Grande Falo Bom, este herói de cuja mãe se orgulha, ao assassinar, pela lente da justiça/Lei, o Grande Falo Mau. Mas estaria o papel do herói resumido a matar o monstro? E se o soberano *deseja* o monstro, para além de desejar *matá-lo*? Em outras palavras, será que o devoramento do soberano em seu devir-besta diz respeito apenas ao aniquilamento do Outro, ou não poderia se referir à transformação do Outro em objeto de consumo – no caso, consumo sexual? Desejaria o soberano *comer* a besta?

⁴ O complexo de Édipo provém da psicanálise freudiana, referindo-se ao desejo infantil de uma criança por suas figuras parentais. De modo rudimentar, se pensa na trama edípiana a partir de um cenário binário e cisheterossexual, em que a criança codificada enquanto menino deseja a mãe e rivaliza com o pai e a criança codificada enquanto menina deseja o pai e rivaliza com a mãe. Este conceito freudiano advém da tragédia grega Édipo Rei, em que Édipo, sem o saber, mata seu pai e se casa com sua mãe.



Preciado (2018) apresenta a relação entre morte e desejo ao identificar o vínculo entre a pornificação do corpo colonizado, utilizado como objeto de prazer e descarte, e seu extermínio, em que seu caráter descartável é associado à teoria do luto de Judith Butler. Quanto mais vulnerável uma vida é considerada, maior o luto sentido por sua perda. Privada da humanidade e, por conseguinte, da vulnerabilidade inerente ao humano, a pessoa estigmatizada é percebida como incapaz de sofrer, porquanto não possui a capacidade de ser afligida por malefícios. Assim, tanto a dor do assassinato quanto o sofrimento causado pela violência sexual são pormenorizados, pois, conforme argumentou Dejours, não se concebe que a pessoa estigmatizada seja capaz de sofrer; seu sofrimento, tal qual sua humanidade, não é inteligibilizado na cultura. Dessa forma, corpos colonizados não são apenas mortos deliberadamente e sem demanda de justificativa jurídica, como são utilizados como objetos propriamente ditos para variados fins; dentre eles, a satisfação sexual daqueles que se dizem soberanos.

Corpos colonizados e monstruosos são, então, associados a comportamentos sexuais lascivos e degenerados, sendo, ao mesmo tempo, descartabilizados como objeto de consumo sexual. Andreoni et al. (2022) trazem Foucault para refletir sobre os significados sexualmente lascivos do monstro. Ao contrário de Georges Canguilhem, que pensava a monstruosidade por um ponto de vista filosófico, Foucault irá analisá-la a partir da estruturação política da sociedade. Tida como uma transgressão da natureza, a monstruosidade é compreendida em correlação com a imposição de um modelo de normalidade coercitivo e regulador (Foucault, 1978). “It is from this perspective that Foucault will discuss a monster born and raised by morality but solidified by psychiatric discursivity”, escrevem Andreoni et al. (2022, p. 154). Essa mudança ocorre pela transposição do monstro biológico, voltado à integridade corporal, pelo monstro moral, voltado à conduta social. Dessa forma, argumentos científicos são formulados para justificar a inferioridade do monstro, o que se pode observar pela frenologia e a antropometria. O valor atribuído a vidas monstrificadas acaba por ser menor do que aquele atribuído a vidas humanizadas, sendo a conduta moral elemento essencial à atribuição ou não de valor. É assim que a vida de um criminoso condenado é menos valorizada do que a vida de um policial, e que o criminoso se encontra suscetível ao (ab)uso de instituições diversas, como, por exemplo, as farmacêuticas.

Para além da redução de indivíduos estigmatizados a objetos sexuais, Preciado (2018) observa sua redução a cobaias para as indústrias farmacêuticas, evidenciando como, na relação soberano/besta, o soberano faz da besta precisamente o objeto que deseja. Trata-se de uma relação de desejo e da descartabilização da vida. Como exemplo, o autor traz a pílula anticoncepcional. A testagem e conceitualização de hormônios considerados sexuais se iniciam em viventes não-humanos em laboratórios, sofrendo procedimentos cirúrgicos, dermatológicos e transformações anatômicas significativas, frequentemente levando-os a óbito. Após a testagem nestes viventes, os objetos de estudo

migram para instituições asilares, como hospitais psiquiátricos, e depois para populações colonizadas. Os testes das primeiras versões da pílula anticoncepcional ocorreram em Porto Rico, sem garantia de cuidados em saúde para as pessoas submetidas a este tratamento. Somente após as testagens em viventes não-humanos (geneticamente distantes do genoma humano) e sub-humanos (populações colonizadas, terceiro mundistas) é que a pílula anticoncepcional, e, em extensão, diferentes fármacos foram distribuídos ‘seguramente’ às massas. Dessa forma, Preciado (2018, p. 86) compreende que as concepções vigentes de gênero e sexualidade, que, como Butler pontua, inteligibilizam o humano, surgem da “encruzilhada em que se encontram o humano, o supostamente não humano e o animal”.

No campo da testagem de sintéticos, há uma divisão entre os corpos-produto e os corpos-consumidores, divisão também reproduzida no que concerne à pornografia e ao trabalho sexual – tecnologias de inteligibilização de papéis sexuais e de gênero. De um lado, observa-se o corpo consumidor (humano, soberano, Sujeito), e, de outro, o corpo produto (monstro, besta, Outro). Aos corpos produto, nomeiam-se corpos *feminizados*⁵, caracterizados como corpos penetráveis pelo pau do mundo (Preciado, 2018). Independentemente de sua anatomia, de sua conformação hormonal ou codificação de gênero, qualquer corpo pode ser programado para ser objeto ou consumidor, para chupar ou ser chupado, para penetrar ou ser penetrado; todavia, pela anatomia, pela conformação hormonal ou pela codificação de gênero, em constante atravessamento com marcadores de raça, classe, território etc., há corpos que historicamente são designados como objeto e corpos que historicamente são determinados como consumidores. A dinâmica entre soberania e bestialidade se reproduz no cenário pornográfico global, e o devoramento ao qual Derrida se refere parece não se resumir à morte, mas ao desejo.

Preciado (2018, p. 328) observa o surgimento de um proletariado pornográfico, caracterizado pela “boca siliconada, silenciosa e politicamente subalterna, de uma imigrante mulher cis ou transexual sem acesso à identidade administrativa e à cidadania plena”. Corpos feminizados e pornificados são ilegais perante o Estado, socialmente lidos em associação à criminalidade; são os corpos naturalmente terceirizados, descartáveis e institucionalmente negligenciados. Fala-se, então, de um *corpus pornographicus*:

[...] cuja vida (condição técnica mais do que puramente biológica, carente de direitos de cidadania, autoria e ao trabalho, é construída por e sujeita a mediação global e autovigilância. E tudo isso no centro das nossas democracias pós-industriais, em que não há necessidade alguma de recorrer ao modelo distópico do campo de

⁵ A noção de corpos feminizados não se refere a corpos codificados enquanto femininos, mas sim àqueles que são relegados a condições de subserviência, descartabilidade e abuso, tendo em vista a codificação da feminilidade como representante da submissão perante a masculinidade hegemônica (branca, cisgênera, heterossexual etc.). Desse modo, corpos integrados ao campo das masculinidades (transmasculinos, cisgêneros não-brancos, com deficiência etc.) e corpos não-binários podem muito bem ser feminizados, ao serem outremizados e submetidos à Lei do Sujeito colonial.



concentração ou do extermínio – facilmente denunciável como dispositivo de controle – para descobrir a tecnovida nua, parte de um “bordel-laboratório global integrado multimídia” em que o controle dos fluxos e dos afetos se realiza sob a forma por da excitação-frustração (Preciado, 2018, p. 53).

A este fluxo de excitação-frustração, Preciado nomeia *potentia gaudendi*, isto é, o potencial excitatório do corpo, “uma força orgásmica [...] a soma da potencialidade de excitação inerente a cada molécula material” (2018, p. 45). E esta potência não diz respeito somente a quão normativo é um corpo, no sentido de ser considerado atraente e aprazível conforme a corponormatividade (Mello; Nuernberg, 2012); diz respeito, por outro lado, à disponibilização do corpo ao uso deliberado do soberano. Quão bestial for o corpo, mais excitatório será seu potencial. Esta *potentia* foi submetida a uma gestão tecnobiopolítica do corpo, para além da biopolítica foucaultiana; trata-se da regulamentação farmacológica e audiovisual, atravessando desde substâncias que ingerimos até as imagens que consumimos pelas telas de nossos dispositivos eletrônicos.

À construção do Outro pela imagem, Butler (2015) traz reflexões fundamentais sobre a manipulação da imagem em cenários de guerra. Butler apresenta o contexto da invasão norte-americana do Iraque no começo dos anos 2000 para mostrar como o retrato da morte seria manipulado para gerar determinada reação em seus espectadores. A mídia, nesse cenário, ocuparia a função de criar a realidade ‘verdadeira’ da guerra, determinando “o que poderia ser visto” concomitantemente ao “controle sobre a perspectiva de acordo com a qual a ação e a destruição da guerra podiam ser vistas” (Butler, 2015, p. 101). Observa-se um processo de regulação da imagem, inferindo nos dados de realidade apresentados à sociedade e construindo o imaginário das bestas monstruosas (iraquianos) e dos heróis soberanos (norte-americanos, brancos, cristãos, patriotas etc.). Contudo, sem uma narrativa por trás da imagem, como seria possível compreender o que ocorre, de fato, na cena capturada?

A imagem não retrata apenas o princípio de uma narrativa ou algo faltoso a ser narrado, mas contém uma narrativa sendo exprimida: a imagem é interpretada pelo sujeito que a observa, e tal interpretação ocorre mediante a pré-existência de um imaginário. Na construção da imagem do Outro, “a regulação do campo da aparência é uma forma de estabelecer o que contará como realidade e o que não contará” (Butler, 2019, s.p.). A fotografia da guerra não só fornece materiais passíveis de interpretação, como contém a interpretação em si, delineando os significados a serem atribuídos a cada elemento da imagem. Da mesma forma, a fotografia do *corpus pornograficus* delineia não só a exibição de um ou mais corpos em posições sexualizadas, seguindo determinado roteiro erótico etc., como contém, em si mesma, o significado a partir do qual tais corpos são material e simbolicamente construídos. A retratação da pornografia não termina na pornografia, mas se expande à teia de

significações através da qual significa-se a realidade – e as corporalidades que nela habitam e que a inteligibilizam.

Desse modo, o potencial excitatório do corpo é disseminado por meio de representações: quais corpos estão disponíveis para consumo e quais são consumidores? Na pornografia – e também no mercado sexual de maneira geral –, o corpo, o sexo e a sexualidade são performances, repetições e regulações políticas (Preciado, 2018). Ao se filmar um enredo pornográfico, não se captura o corpo do indivíduo em si, mas uma encenação politicamente gerida – por quem escreveu o roteiro, pensando em seus consumidores – que lucra pela manutenção da *potentia gaudendi*, isto é, pela manutenção do Grande Falo do Soberano. Muito por isso, dissertando sobre a sexualidade, Nazário percebe como a monstruosidade é associada às transformações da puberdade, que trazem consigo ideias de impureza, luxúria e pecado. Nota-se como a figura do monstro também se alicerça na figura daqueles que são pecaminosos, tidos como sujos, perversos, associados a exercícios inadequados da sexualidade. Assim, o monstro é visto tanto como isento de sexualidade como hipersexual: seu gênero e sua sexualidade não se inteligibilizam na cultura do humano, pois, se assim o fossem, não poderiam ser consumidos como objetos inumanos pelo Sujeito. Temos, de um lado, o Godzilla, que não possui nenhum indicativo de anatomia sexual, de caracteres sexuais primários ou secundários, apresentando-se como uma figura sem gênero, sexo e tampouco sexualidade. De outro lado, está a pessoa intersexo que contraria as normas sociais justamente por possuir marcadores sexuais que não condizem com a normatividade corporal.

Para Foucault, a concepção moral do monstro é exemplificada com a nomeação da dissidência sexual, focando na intersexualidade (Andreoni et al., 2022). Observa-se, no século XIX em Europa, a passagem da pessoa intersexo de uma aberração da natureza para uma desviante sexual criminosa. Novamente, percebe-se como subversões corporais, sexuais e de gênero são elencadas como o *pivô* da monstruosidade. Indivíduos cujas expressões de gênero, cujos exercícios sexuais e cuja anatomia destoassem da normalidade seriam comumente alocados no campo da monstruosidade, sendo esta tida como de ordem imoral e pervertida. Os pervertidos sexuais são monstrificados – mas vale notar que os pervertidos aos quais me refiro, isto é, os acusados legal e socialmente de perversão, são as pessoas trans, intersexo, com sexualidades contra-normativas. O monstro do século XIX, apresentado pela psiquiatria por vastas categorias diagnósticas, é antropofágico e incestuoso (Andreoni et al., 2022), um transgressor sexual que suja a cidade com sua degenerescência em uma fusão entre o crime e a loucura. A psiquiatria adentra o campo jurídico para justificar a insanidade por trás de crimes ‘sem razão’, isto é, monstruosos. Assim, a monstruosidade se torna uma categoria diagnóstico-jurídica, na qual a dissidência sexual e de gênero – seja pela condenação moral da diversidade sexual e de gênero, seja pela caracterização do monstro como isento de gênero e de sexo – ganha um papel preponderante.



Esta ambiguidade entre hipersexualização e dessexualização é fundamental para a compreensão da pornificação da besta. Fora da norma sexual, o monstro ameaça a integridade da Lei, confrontando-a com sua própria existência. Assim, o monstro deve ser interdito, submetido à castração, pois foge aos atributos que definem a humanidade, ameaçando-a: “o monstro não tem pai, não está sexualmente identificado, sendo destituído de repressão, superego, complexo de Édipo, sentimento de culpa ou princípio de realidade” (Nazário, 1998, p. 15). Sem pai, que poderíamos compreender como uma figura parental normativa de modo geral, o monstro se insere fora de uma lógica de interdição pela cultura; foge à sua alienação, pois não possui, em seu arcabouço simbólico, as figuras que deverá amar e odiar, que desejará possuir (mamãe) e destruir (papai); não contém, em seu desenvolvimento sexual, o Nome que irá cercear seus impulsos destrutivos e polimorficamente perversos, e que lhe conferirá a tradução do real inalcançável, porém eternamente buscado. Sem a família, este dispositivo generificador e sexualizante, o monstro está privado não de sexualidade, mas de identificação sexual e de gênero *dentro do que se inteligibiliza pela cultura*: é pura e simplesmente aquilo que se condena, seja pela simbiose entre características consideradas masculinas e femininas, configurando a hibridez, seja pela excessividade de tais caracteres ou pela representação de um comportamento sexual considerado desviante e degenerado.

Para Butler (2018, p. 6), a “distinção de gênero faz parte da “humanização” dos indivíduos dentro da cultura contemporânea”, ou seja, indivíduos que não performam o gênero que lhes foi designado ou cuja conformação corporal diverja da binaridade endonormativa irão sofrer punições, e tais punições só serão justificadas pelo pressuposto da desumanidade. Pessoas dissidentes das normas corporais, sexuais e de gênero são punidas dentro do sistema binário de sexo-gênero da cultura ocidental moderna, e, concebidas como degeneradas, são submetidas a inúmeras violências. A fim de não contaminar o tecido social com sua degeneração, deve-se matar o monstro ou discipliná-lo, de maneira a enquadrá-lo à sociedade (Foucault, 1978).

Em suma, corpos feminizados são meramente corpos penetráveis, por qualquer orifício; corpos em posição de submissão, não em contexto exclusivamente sexual – embora todo contexto seja perpassado por desejo –, mas em esferas políticas, econômicas, institucionais. A penetração à qual Preciado se refere amplia-se para o campo da invasão: o soberano se legitima a invadir a besta, arrebatar sua integridade, privar-lhe de sua intimidade, demarcando-a como sua posse. Tendo em vista o gênero como prerrogativa de humanidade, a ausência de designação de gênero ou a designação da degenerescência tornam-se prerrogativas de desumanidade e, por consequência, permitem sua violação.

Se, pelo mecanismo da projeção, ao monstro são atribuídos os elementos negativos que o humano reprime em si, o mesmo opera no quesito sexual. A pessoa trans é concebida como perversa

sexual, a pessoa negra como libidinosa, a pessoa indígena como isenta de pudor sexual e, portanto, disponível sexualmente para o bel prazer do colonizador. Para Nazário (1998), a castração inerente à linguagem faz com que busquemos este aniquilamento do Outro não no representante da Lei – pois a Lei, afinal de contas, se sustenta pela castração em si; a castração é a Lei e dela aparentemente não se escapa, porquanto inteligibilizamos-nos na cultura –, mas sim no desconhecido: nos voltamos ao aniquilamento do outro:

[...] que vive em outros territórios, em outras dimensões, além de suas fronteiras, ou que vem de fora, do espaço não explorado, da natureza não trabalhada, de tempos imemoriais, de vales distantes, de regiões secretas ou de planetas esquecidos. Pois o monstro surge sempre do Além: de uma cidadezinha isolada, da selva primitiva, de uma ilha solitária, das profundezas do mar, do sono eterno, de um mundo desconhecido, do abismo sem fim, de uma civilização extinta, do passado remoto, de lagoas estagnadas, do futuro imprevisível, de um pântano ermo, de poços abandonados, do reino das trevas, de laboratórios secretos – numa palavra: do Inconsciente (Nazário, 1998, p. 22).

De vales longínquos, o Outro monstruoso surge, ou o Sujeito, por sua vez, invade e nomeia como monstro tudo aquilo que desperta sua excitação sexual. A sexualização da besta ocorre mediante sua degeneração pelo soberano, isto é, que parte das projeções do soberano em direção à besta. Somente pela caracterização do corpo sexual da besta como inerentemente perverso é que o soberano pode bestializar-se e devorá-la sem escrúpulos. Trata-se, afinal de contas, de manter a ereção do Grande Falo Duro do Estado.

Recorrendo à psicanálise lacaniana, Andreoni et al. (2022) trazem o princípio do prazer como pressuposto da ausência de limites, o que se relaciona com a ideia de perversão sexual e degenerescência, tendo em vista a monstruosidade como pressuposto de transgressão da natureza. A besta representa o imperativo do gozo, do excesso, da ausência de interdições. A associação da transgressão à besta, todavia, se contradiz com a própria logística da satisfação sexual: “the freedom to act according to one’s own pleasure is nothing more than an emancipatory fallacy, since such satisfaction is tied to the Other, the one who is enjoyed” (Andreoni et al., 2022, p. 161-162). Aquele que goza, satisfazendo seu desejo pelo princípio do prazer, isento de limites e de interdições morais, não é a besta, mas o soberano, ao que Derrida trata da bestialização do soberano, que, para satisfazer seus desejos, adquire a permissão moral para ser monstro – tal como as forças policiais ganham a permissão legal para exercer violência (Dorlin, 2021). Mas não um monstro outremizado (Morrison, 2019), e sim um monstro magnânimo: a figura do imperador com sua ereção episcopal. Trata-se de um Grande Falo Penetrador. Verifica-se, na sociedade ocidental moderna, uma dicotomia na proposição da moralidade fálica: se, por um lado, a autoridade moral se propõe a ordenar a sociedade em nome do



bem maior, propõe-se também, pela governança soberana, a perpetuar o fazer morrer e a regulamentação biopolítica da vida (Foucault, 2005). A manutenção do bem-estar social comunga com o pressuposto da aniquilação do Outro: “If it is the phallic norm that mediates the apparent opposition between the human and the monster, such subjective mediation is fallaciously instituted as implicated in a moral judgment, without which society would be disorganized into a chaotic, lawless anomaly” (Andreoni et al., 2022, p. 162).

Embora a figura do monstro seja estruturada como de ordem pervertida, seria o monstro pervertido ou o indivíduo soberano que o consome? Se o Humano devora o Monstro, como Derrida evidencia, seria o Monstro um degenerado sexual ou seria a concepção de degenerescência a representação do que o soberano busca na satisfação de seus desejos? Será a representação da monstruosidade como desviante sexual, aberração da natureza, antropofágica e incestuosa a justificativa do exotismo do monstro e da susceptibilidade da ereção do soberano para com ele? No caso, pelo desenvolvimento desta pesquisa, acredita-se que sim. A degeneração do monstro é necessária ao seu consumo, pois o que se busca não é o monstro em si – afinal de contas, o que seria ele? –, mas sim sua representação enquanto possibilidade. O que excita, afinal de contas, é o *poder*.

A abominação humana para com o monstro se dá pela inconsistência do mesmo em relação ao regimento moral da vida. O horror ao monstro se traduz por horror ao desconhecido, àquilo que foge à ordem. Muito por isso, o monstro é imaginado frequentemente como *disforme*, sem forma (Nazário, 1998). O monstro “is *difference* itself, discontinuity introduced into the orderly appearance of life, the effect of its opening to chance” (Andreoni et al., 2022, p. 155). Assim, a monstruosidade não representa apenas o estranho, como também a noção de *possibilidade*: “the *monstrous* dimension *per se* lies at the condition of *possibility* of emancipation itself”, complementam Andreoni et al. (2022, p. 166). E o que se deseja tornar possível quando pensamos na produção de subjetividades hiperssexualizadas, descartabilizadas e precarizadas?

A monstruosidade como possibilidade faz do monstro a caixa de pandora para o Sujeito, que vê no Outro um meio de realizar seus próprios desejos, uma vez que estes não são possibilitados no cenário branco, burguês e normativo do churrasco de domingo, com o pai de família, a esposa recatada e as crianças com faces rosadas. Como realizar seus desejos senão fora deste teatro, às margens onde se encontram justamente os grupos sociais excluídos? O monstro se percebe como uma engrenagem – senão o combustível – do ciclo de excitação-frustração (Preciado, 2018), no qual o soberano busca incessantemente o gozo, na ânsia irrefreável por *poder* – poder o quê?

Nesta maquinaria de prazer e violência, não se encontra somente o campo explícito do mercado sexual, seja pela produção audiovisual, seja pela hiperssexualização e suas implicações na vida cotidiana. Encontra-se, também, nas prisões, como Preciado mostra. Frente à violência de Estado, corpos

pornificados se deparam com similaridades entre a indústria pornográfica e a indústria prisional. Ambas seguem as mesmas orientações políticas e econômicas da segregação racial e de gênero: indivíduos encarcerados, considerados criminosos antes mesmo de nascer, são aqueles mais consumidos pornográfica e sexualmente. Corpos negros e indígenas, trans e sexualmente dissidentes encontram lacunas em seus direitos trabalhistas e civis, em seus acessos a dispositivos de saúde, a instituições de ensino, ao direito de transitar pela cidade. Assim, Preciado (2018, p. 331) afirma que “os complexos industriais-carcerários e os âmbitos da pornografia e da prostituição parecem ser a continuação, por outros meios, da economia do escravismo no centro das sociedades democráticas ocidentais”; em outras palavras, a colonialidade se perpetua tanto pela morte do Outro quando por sua pornificação, isto é, por sua transformação em objeto de gozo do Sujeito.

Para além de violências sociais e institucionais, há aquelas que atravessam a esfera psicológica, por meio da dessubjetivação. As instituições prisionais e correcionais promovem uma alienação do indivíduo ao o reduzirem à ilegalidade, resumindo sua integralidade ao crime: é delinquente por seus marcadores, por sua identidade, independentemente de seus atos. Da mesma forma, as indústrias pornográficas reduzem o indivíduo ao seu potencial excitatório, à sua docilidade ao ser submetido à vontade do Sujeito. Reduzindo-o ao crime e ao gozo, o Outro despersonaliza-se e a ele pode-se atribuir tudo aquilo que se desejar, como já vimos. Desse modo, concluímos que a pornificação do corpo, isto é, sua transformação em objeto de consumo sexual está intimamente conectada com a opressão que ele sofre. E, vinculada a esta opressão, está sua vulnerabilidade.

Butler disserta sobre a vulnerabilidade inerente à vida. Existir enquanto um corpo no mundo, enquanto vivente, ocorre em vulnerabilidade, por meio da exposição de si às intercorrências do ambiente. Estamos à mercê de processos diversos, dentre os quais encontra-se a violência. Quando pensamos em corpos bestializados, desumanizados por seus marcadores da diferença, o fator da vulnerabilidade se evidencia fortemente. Indivíduos negros estão profundamente vulneráveis à violência policial, tendo em vista a frequência com que são violados e assassinados pelos representantes do Estado. Indivíduos trans estão profundamente vulneráveis às violências policiais, tendo em vista a frequência com que são violados e assassinados pelo Estado. A lista segue. Embora o estatuto de vulnerabilidade dependa da atribuição do estatuto de humanidade, a vulnerabilidade de indivíduos desumanizados é, aqui, apontada como profundamente arraigada à modernidade. Quanto mais destoante do modelo de humanidade da modernidade, mais se estará vulnerável às violências do Humano:

[...] se a vulnerabilidade é uma pré-condição para a humanização, e a humanização ocorre de maneira diferente por meio de normas variáveis de reconhecimento, entende-se que a vulnerabilidade dependente fundamentalmente das normas

existentes de reconhecimento a fim de ser atribuída a qualquer sujeito humano (Butler, 2019, p. 64).

Se certos corpos não são inteligibilizados como humanos, mas como bestas, então a vulnerabilidade se aprofunda no campo da monstruosidade. “A vulnerabilidade assume outro significado no momento em que é reconhecida, e o reconhecimento exerce o poder de reconstituir a vulnerabilidade”, Butler (2019, p. 65) escreve. Assim, irreconhecida, não há como reconstituir a vulnerabilidade daqueles cuja humanidade não se nomeia. O monstro está vulnerável, e sua paralisia diante da violência – paralisia esta que pode muito bem ser revoltante e pouco estática, porém lhe é atribuída como símbolo da negação à autodefesa – o disponibiliza facilmente ao Grande Falo do Estado.

Pela marginalização da pornografia e do trabalho sexual, somente se promove sua precarização, não seu impedimento. O estreitamento jurídico dos fármacos, da pornografia e do trabalho sexual – em outras palavras, do sexo e das drogas – opera meramente como rédeas que traçam o fluxo do mercado, o valor e a descartabilidade dos corpos (Preciado, 2018). O ocultamento do trabalho sexual, ao ser operacionalizado nas esquinas ou pela *deep web*, e o tabu que circunda a pornografia geram proveito ao Estado, pois este pode apossar-se deles transformando-os em ilegalidades a serem fiscalizadas. Esta fiscalização ocorre tanto de maneira burocrática e institucional, pelo controle midiático do conteúdo pornográfico disponibilizado virtualmente ou pela violência policial contra trabalhadores do sexo, por exemplo, quanto no campo da subjetividade: a modernidade, na perpetuação global da colonialidade pelo capitalismo, promove a regulação subjetiva e a gestão técnica do corpo sexualizado, generificado, racializado, ou seja, cujos marcadores de sexualidade, gênero e raça, dentre outros, são estigmatizados, ressaltados como representações da degenerescência. Assim, o monstro é capturado pelo humano ao ser nomeado enquanto monstro e ao ser devorado – assassinado ou violado – pelo Grande Falo do Estado, que se afirma herói ao trucidar, no espelho do Outro, sua própria imagem.

Conclusão

Entre a morte e o desejo, o Humano e o Monstro se entrelaçam em violência e estigmatização. Como vimos, a monstruosidade não passa de tudo o que a humanidade rejeita em si mesma: tudo o que não cabe em suas próprias normas histórica e politicamente construídas em benefício de determinado Sujeito. O humano universalizado, como bem apontado por Goffman (1963), é fictício



tal como o monstro e a destruição que este provoca. Quem destrói, em realidade, não é o monstro, mas o humano. A destruição do monstro, daqueles que são monstrificados no cotidiano, não se limita ao campo da ficção.

Indivíduos colonizados, marginalizados em guetos – não me refiro somente aos geográficos, mas aos guetos institucionais, às segregações micropolíticas –, estigmatizados em quaisquer territórios pelos quais transitem são mortos a todo instante, seja por violência policial, como Dorlin (2020) evidencia, seja por demais violências institucionais, como no campo da saúde, da educação e da família. Ou seja, pelas mortificações subjetivas e orgânicas que não acarretam em morte instantânea, mas que despersonalizam o indivíduo, alienando-o à própria monstruosidade que lhe é atribuída. Transformado em objeto de desejo do Sujeito, em depósito de gozo, o Outro se percebe esvaziado de si mesmo e preenchido pelas projeções de um Outro do Outro que se arroga o poder de nomear; preenchido por aquilo que o Sujeito odeia em si, e por seu desejo que odeia pelo Outro.

Apesar de aparentemente ambivalente, a morte e o desejo, ou melhor, o desejo de morte e o desejo sexual se apresentam como alicerces. De um lado, o Humano projeta no Monstro os aspectos de si que significa como monstruosidades. De outro, os aspectos monstruosos do Humano agregam tudo aquilo que este deseja, porém que não pode desejar, porquanto está submetido à Lei. Dessa forma, ao matar o Monstro, o Humano busca matar aquilo que odeia em si mesmo, e, ao penetrar o Monstro, busca satisfazer os desejos que não deveria possuir. Em suma, o Humano busca tornar-se Monstro, a fim de incorporar integralmente aquilo que a Lei condena, libertando-se das amarras de uma língua que corta, cerceia e extermina. Todavia, ao bestializar-se, o Humano apenas reforça a Lei; possui o direito de ser besta para devorá-la, enquanto a besta é devorada como objeto descartável, feminizado e penetrável. O Grande Falo Bom, representante, dentre outros elementos, do heroísmo justiceiro, goza quando a força policial puxa seu gatilho, quando a trabalhadora sexual imigrante é violada, quando se aperta o *play* em representações pictóricas de estupro. O gozo da violência está na morte do monstro, seja em sua organicidade, seja em sua humanidade.

Recebido em: 03/05/2024

Aceito em: 01/10/2024

Publicado em: 28/10/2024



REFERÊNCIAS

- ANDREONI, Leilane; MUCURY, Manuella; ADEODATO, Jorge; GONSALVES, Rodrigo. Lacan avec Foucault: Insights and Reflections on Monstrosity. *Continental Thought & Theory: a journal of intellectual freedom*, v. 3, n. 4, 2022, p. 152-172. DOI: <http://dx.doi.org/10.26021/13022>.
- BENNINGTON, Geoffrey. A besta e o soberano: três notas para Derrida. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2015, p. 35-51. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1517-106X2015000100003>.
- BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BUTLER, Judith. Tortura e a ética da fotografia: Pensando com Sontag. In: BUTLER, Judith. (Org). *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015, pp. 99-149.
- BUTLER, Judith. *Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. Caderno de Leituras n. 78, Edições Chão da Feira, 2018.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092008000200010>.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 169-186.
- DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Seminário La bestia y el soberano: volumen I: 2002-2002*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. 1988. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectivas, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- GOFFMAN, Erving. *Estigma - notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução Mathias Lambert. 1963.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MELLO, Anahi Guedes de; NUERNBERG, Adriano Henrique. Gênero e deficiência: interseções e perspectivas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, 2012, p. 3, set./dez. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000300003>.
- MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- NAZÁRIO, Luiz. *Da natureza dos monstros*. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.
- PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCT, 2015.