



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paula Werneck Vargens

**Humanize-se, ou te mato: a invenção dos monstros e o cárcere a partir
da desconstrução da colonialidade**

Rio de Janeiro

2024

Paula Werneck Vargens

**Humanize-se, ou te mato: a invenção dos monstros e o cárcere a partir da
desconstrução da colonialidade**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo

Coorientador: Marcelo José Derzi Moraes

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

V297 Vargens, Paula Werneck.
 Humanize-se, ou te mato: a invenção dos monstros e o cárcere a partir
 da desconstrução da colonialidade / Paula Werneck Vargens. – 2024.
 234 f.

 Orientador: Rafael Haddock-Lobo.
 Coorientador: Marcelo José Derzi Moraes.
 Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

 1. Prisão - Brasil - Teses. 2. Desconstrução (Filosofia) - Teses. 3.
 Segurança pública - Brasil - Teses. 4. Monstros - Aspectos simbólicos -
 Brasil - Teses. I. Haddock-Lobo, Rafael. II. Moraes, Marcelo José Derzi. III.
 Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências
 Humanas. IV. Título.

CDU 343.811:1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Paula Werneck Vargens

**Humanize-se, ou te mato: a invenção dos monstros e o cárcere a partir da
desconstrução da colonialidade**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 29 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Marcelo José Derzi Moraes (Coorientador)
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Profa. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel
Universidade Federal de Ouro Preto

Profa. Dra. Geórgia Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Adriano Negris
Faculdade de Formação de Professores - UERJ

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

À minha filha, Naomí. um pedacinho de luz na minha vida.

AGRADECIMENTOS

Começo agradecendo aos meus pais, José e Lia, sem eles nada disso seria possível. Agradeço por todo apoio, por terem me ofertado caminhos que me trouxeram até aqui. Pelos livros, pelos papos e ensinamentos ao longo dessa vida. Agradeço a minha irmã, Renata, e ao meu sobrinho, Antônio, por sempre estar ao meu lado e acreditar em mim. Pelos cuidados mis ao longo dessa vida e a presença constante de uma palavra acolhedora. A minha tia Leda por fazer parte de toda essa caminhada, sempre mostrando a imensidão desse mundo.

Agradeço especialmente a minha filha, Naomí. Agradeço pelo apoio, pela paciência com meus momentos de estudo, pelo cuidado e compreensão com as minhas ausências ao longo desse processo. Agradeço a pessoa que você é, cuidadosa, carinhosa, inteligente, com um humor maravilhoso! Sem você a vida não teria a menor graça e os caminhos seriam mais duros. Obrigada, minha filha. Obrigada por você ser quem você é.

Agradeço as meninas, minhas amigas, que a vida trouxe e tenho a sorte de poder ter ao meu lado. Agradeço a Camila e Natália, parceiras nessa vida, que me suportaram nesse longo processo, me apoiaram, me deram a mão quando achei que fosse cair. Agradeço por tantos cuidados e trocas, por estarem juntas nesse longo caminhar. Agradeço as amigas que o Degase me trouxe, Mônica, Vanessa, Marina e Thaís, por todas as trocas, por todos os ensinamentos e apoios, por tantas escutas e bailados que vão dando sentido a essa loucura toda. Agradeço a Juliana, Carol e Patrícia pelas cervejas cheias de conversas, escutas e possibilidades abertas de andar nesse mundo. Agradeço a todas vocês por tantas risadas, praias, sambas e acolhimentos ao longo desses anos. A vida às vezes nos oferta samba, tem horas que ela embola e ter vocês ao meu lado é fundamental! Obrigada, meninas!

Agradeço a Patrícia Santos, amiga de longa data, que sempre me apoiou e incentivou a voltar à vida acadêmica e fazer o doutorado. Que me abriu o caminho, me mostrou possibilidades e acreditou que isso tudo seria possível.

Agradeço ao grupo GENTE, a cada um que ali participou, por todos os ensinamentos e reflexões que as reuniões me trouxeram. O texto aqui se apresenta também nasce desses encontros.

Agradeço aos amigos que encontrei no caminho que sempre contribuíram muito, nos bares e cafés da vida, especialmente, Marinazia, Quésia e Raphinha. Que possamos ainda rir muito juntas dos livros e da vida!

Agradeço muito ao meu orientador, Professor Rafael Haddock-Lobo, por ter acreditado na pesquisa e me dado a oportunidade de estar aqui. Por cada orientação e partilha, sempre necessárias. Agradeço pelas aulas e todos os aprendizados que pude viver nesse processo de doutoramento.

Por fim, gostaria de agradecer de uma forma muito especial ao meu coorientador, Professor Marcelo Moraes. Agradeço por ter apostado na pesquisa, por todas as trocas, pelas reflexões construídas, pela abertura de tantos caminhos. Agradeço os sentidos dados, os deslocados, os transformados.

Obrigada a todos meus guias e mestres. Obrigada a todos que me acompanham.

Eparrey, Oyá!

Quem deve enfrentar monstros deve permanecer atento para não se tornar também um monstro. (*Nietzsche*)

Não julgueis que o homem de branco me deu vinho a beber e bons pratos a comer, não. Que a isso, apesar da roupa branca, ele não se atreveu. O que fez foi alargar um pouco mais do que o necessário o ritual da minha metamorfose, me cansando e me enojando. (*Abdias Nascimento*)

RESUMO

VARGENS, Paula. **Humanize-se, ou te mato**: a invenção dos monstros e o cárcere a partir da desconstrução da colonialidade. 2024. 234 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

O trabalho desenvolvido busca olhar para a questão do cárcere a partir da relação de uma centralidade da segurança nos discursos políticos e o quanto as ações desenvolvidas em nome da segurança se relacionam com a valorização de um enquadramento dos povos racializados, das mulheres, dos pobres e subalternizados enquanto monstros. Desde a perspectiva da desconstrução da colonialidade, o monstro assume uma dimensão espectral que assombra e denuncia as injustiças da colonialidade. Propomos uma reflexão de busque desconstruir os binômios segurança x violência, e humanos x monstros, buscando contribuir nos debates sobre as políticas de segurança que visam o controle, contenção e mesmo a morte de todos esses *outros*, com a aposta principal na privação de liberdade, em nome da segurança e da ordem. Humanize-se, ou te mato.

Palavras-chave: desconstrução da colonialidade; encarceramento; monstro;. política pública de segurança.

ABSTRACT

VARGENS, Paula. **Humanize yourself, or I'll kill you:** the invention of monsters and imprisonment from the deconstruction of coloniality. 2024. 234 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, ano de apresentação.

The developed work seeks to look to the prison point that sets off from a correlation between the security essentiality of political speech and how much the actions involved in the name of security connect with the favoritism of a framework of racialized people, women, poor people, and subordinated as monsters. Since the perspective of a deconstruction of coloniality, the monster assumes a dimension spectral that hunts and complains about the inequity of coloniality. Suggesting a reflection that searches deconstruct the binomials security x violence, and humans x monsters, seeking to contribute to debates about the security's police that aim the control, contention, and even death of all these others, with the principal bet on liberty's privation, in the name of order and security. Humanize yourself, or I will kill you.

Keywords: desconstruction of coloniality; incarceration; monsters; security's public political.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 MONSTRO TU, HUMANO EU	13
1.1 A promessa de segurança e a construção do monstro como ameaça	14
1.2 O monstro como balizador do que é o humano	30
1.3 O monstro e o processo de despolitização das relações sociais	41
1.4 A construção do monstro e as dinâmicas de encarceramento	54
2 É UM MONSTRO! PRENDAM-NO!	65
2.1 A construção do anormal e do monstro moral como ameaças cotidianas	65
2.2 Das relações entre a construção da monstrosidade e a prisão	75
2.3 É monstro? Pode matar! Do enquadramento do outro como monstro banalização da violência	96
3 ESPELHO, ESPELHO MEU, EXISTE ALGUÉM MAIS MONSTRUOSO DO QUE EU?	111
3.1 A violência e o espectro da monstrosidade	111
3.2 Sobre o devir-monstro do Estado	124
3.3 Sobre violências, encarceramentos e outros monstros	139
4 VENHAM A NÓS OS VOSSOS MONSTROS	159
4.1 Monstros inumanos e a possibilidade de desconstrução.....	160
4.2 Um diálogo entre monstros e animais	179
4.3 Os monstros e a cidade	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	223
REFERÊNCIAS.....	228

INTRODUÇÃO

O projeto de pesquisa que me trouxe ao doutorado nasce da experiência de trabalho como técnica do Departamento Geral de Ações Socioeducativas do Estado do Rio de Janeiro - DEGASE, órgão responsável pela execução das medidas de privação e restrição de liberdade dos adolescentes autores de ato infracional no Estado, mas não se resume àquele espaço, nem pretende enfrentar diretamente o que é o sistema. Dentre as diversas vivências como servidora, algumas me instigaram o desejo de poder refletir sobre aspectos que envolviam o sistema, mas que compreendia que o ultrapassavam. O projeto não é, desta forma, sobre o sistema socioeducativo do Estado do Rio, nem tem como foco uma instituição de privação de liberdade em si, mas parte desta experiência para pensar de um modo mais amplo determinados elementos que me parecem atravessar a dinâmica de encarceramento.

Compreendemos que muito do que se vive nos espaços prisionais expõe relações de força, modos de se compreender o ser e estar no mundo, o que se entende por vida, morte, conflito, punição...e atravessam os mais diversos vieses da vida social. Assim, como com as diversas instituições, a história contada sempre representa uma versão, prioriza uma narrativa em detrimento de outras, esconde dores, sangues pisados, silenciamentos. A partir da desconstrução proposta pelo filósofo franco-argelino Jacques Derrida, em um movimento de deslocamento e inversão, buscamos lançar um olhar para outros elementos, para alguns dos muitos fantasmas que espectram as dinâmicas de privação de liberdade. Desde um compromisso com os povos subalternizados e periféricos, caminhamos com a desconstrução da colonialidade, como apresentada por Rafael Haddock-Lobo e Marcelo Moraes.

O trabalho desenvolvido busca olhar para a questão do cárcere a partir da relação de uma centralidade da segurança nos discursos políticos e o quanto as ações desenvolvidas em nome da segurança se relacionam com a valorização de um enquadramento dos povos racializados, das mulheres, dos pobres e subalternizados enquanto monstros. Desde a perspectiva da desconstrução da colonialidade, o monstro assume uma dimensão espectral que assombra e denuncia as injustiças da colonialidade. Propomos uma reflexão de busque desconstruir os binômios segurança x violência, e humanos x monstros, buscando contribuir nos debates sobre as políticas

de segurança que visam o controle, contenção e mesmo a morte de todos esses outros, com a aposta principal na privação de liberdade, em nome da segurança e da ordem. Humanize-se, ou te mato. Desde esta perspectiva, percorre a construção da categoria da monstrosidade para tentar buscar um deslocamento que possibilite a abertura a outros modos de se conceber o que é o monstro e poder contribuir para repensar a questão da segurança e sua aposta principal na privação de liberdade.

Inicialmente, a partir de uma perspectiva da desconstrução, como proposta pelo filósofo Jacques Derrida, buscamos refletir sobre a questão da segurança, em uma tentativa de pensar o quanto o binômio *segurança x violência* acaba por alimentar uma narrativa que em nome de uma eterna promessa de segurança se autoriza a cometer as mais absurdas formas de violência contra todos aqueles que na modernidade serão tidos como *monstros*: os povos racializados, as mulheres, pobres, e todos subalternizados neste modelo. Entendemos que tem havido uma centralização do discurso sobre a questão da segurança em uma narrativa que reforça a dicotomia entre humanos x monstros.

A partir de um compromisso com todos esses *outros* buscamos pensar com a desconstrução da colonialidade, no sentido proposto por Marcelo Moraes (2020) e Rafael Haddock-Lobo (2020), o quanto essas dicotomias têm alimentado políticas de segurança que se pautam em processos de exclusão, controle e extermínio destes que são monstrificados.

Na trilha desse caminho, paramos para olhar para o simbolismo dos monstros na normalização do humano. Pensamos o quanto essa diluição da figura do monstro opera como um banalizador da monstrosidade de forma a favorecer um processo de despolitização que acaba por contribuir para a manutenção de instituições de privação de liberdade, de espaços de práticas sistemáticas de tortura, de genocídios, muitas vezes *em nome da segurança*, contra a ameaça dos monstros.

Com a modernidade europeia há um deslocamento da figura do monstro, que sai das terras distantes e chega ao cotidiano. A imagem do monstro aqui se aproxima cada vez mais da questão da criminalidade, sendo associado ao que desestabiliza, ao que ameaça e deve ser contido, afastado, tratado, punido.

No segundo capítulo, entramos mais na questão da relação entre os monstros e a prisão. Em diálogo com Foucault, lançamos o olhar para a construção da figura do anormal e o quanto o espectro do monstro moral atua como legitimador do

encarceramento, operando um elemento que contribui na elaboração das novas tecnologias punitivas se diluindo na figura do anormal, mas mantendo esse lugar do que deve ser excluído do convívio social por romper com as regras da vida em sociedade, com o pacto de civilidade. Neste sentido, questionamos o quanto a centralidade do discurso da segurança com o enquadramento de determinados grupos como menos humanos tem contribuído para a naturalização de cenas de tortura e guerra, em uma brutalização dos viventes.

No terceiro capítulo, pensamos o quanto o monstro opera desde uma dimensão espectral, assombrando o que se compreende enquanto humano, ou, a seu modo, denunciando a fragilidade desse conceito de humano forjado à imagem e semelhança de Deus. Desde essa perspectiva, buscamos deslocar esse lugar que associa o monstro ao campo da violência e justifica as ações cometidas em nome da segurança, lançando um olhar para a violência do Estado.

Por fim, propomos um deslocamento da centralidade do humano, pensado a partir da compreensão do “nós, os humanos”. Em um diálogo com Stirner e Dirce Solis chegamos no monstro inumano, que nos ajuda a questionar esse conceito de humano. Nesse movimento de deslocamento, pensamos a relação do monstro com os animais e o quanto a oposição humano x animal, e o medo do devir-animal, do devir-monstro alimenta essa prática de exclusão e controle que favorece as apostas em políticas de encarceramento. Para finalizar, trazemos para a conversa o *noix*, como proposto por Marcelo Moraes, entendido como uma possibilidade de abertura para outras formas de sociabilização, com suas éticas e modos de ser e estar no mundo diversas.

1 MONSTRO TU, HUMANO EU

Se a filosofia nasce do espanto, como nos ensina Aristóteles, o projeto que me traz ao doutorado talvez nasça do espanto vivenciado desde a experiência como servidora do sistema socioeducativo do Estado do Rio de Janeiro (DEGASE/RJ). Espantos, poderia se dizer melhor. Chego querendo falar de algo que me é muito importante, parte da minha história, de forma que me atravessa em diversos níveis. São camadas e camadas. Chego querendo contribuir com alguma coisa em meio a tantos e tantos debates que já existem sobre o tema. Chego devagar, sem muita pretensão, mas com muito desejo de poder somar a esse longo e profundo mundo de debates e reflexões sobre essa instituição que faz parte da nossa paisagem, mas que muitos insistem em negar. Chego, do meu jeito, para dizer alguma coisa sobre o cárcere.

Talvez seja assim que chego até aqui. Talvez seja tentando entender dos caminhos e desvios... Sabe, às vezes o mundo quer dar palavras para coisas que não têm palavras que possam descrever. E daí a palavra emudece o pensamento. Sabe, eu tenho medo de emudecer os pensamentos e murar os caminhos que me trouxeram até aqui. Talvez, por isso, só possa seguir pelos desvios. Peço desculpas, mas a gente vai andando entre sombras, nas vielas... Talvez nem mesmo faça sentido, mas é como posso chegar.

Mas esse texto não é sobre o cárcere. Pois nenhuma palavra poderia traduzir o seu mundo. Talvez, seja um daqueles casos em que as palavras correm o risco de virarem paredes, se não forem bem cuidadas. Espero poder cuidar delas. Muros já existem muitos por lá. Talvez, por isso, não pretenda falar diretamente do cárcere, mas de coisas que o atravessam, que na repetição nos ajudam a entender um pouco do que é, do que fica, do que muda, do que pode ser, ou não.

E nesse caminhar, quem me chegou foi o filósofo franco-argelino Jacques Derrida. E em um ritmo lento, com desvios, idas e vindas, disse: calma, a gente pode pensar em desconstruir isso, sem destruir tudo; calma, olha devagar, pois tem coisas que não possíveis de serem percebidas só pela fala, tem mais coisa aí... às vezes é virar de ponta cabeça e perceber o que foi deixado de lado, às vezes é olhar o que se repete, o que retorna trazendo o novo, o que é da ordem do segredo. Talvez vislumbre ali uma forma de falar dessas camadas, dos ditos e não ditos, do visível e do invisível,

do que assombra, do que espectra e nos move a pensar acerca dessa que se tornou a principal forma punitiva da moderno-colonialidade.

1.1 A promessa de segurança e a construção do monstro como ameaça

Derrida, em *Força de Lei* (2010), apresenta uma reflexão que nos parece fundamental para o que se propõe aqui ao pensar sobre a relação entre desconstrução e a possibilidade de justiça. Para tanto, o filósofo provoca alguns questionamentos sobre o direito, as leis e a justiça. Insiste nesses conceitos, tencionando-os de forma a apontar a impossibilidade de definição exata entre o que seria o direito e o que seria a justiça, entendendo que nessa tensão justamente estaria a possibilidade de uma pesquisa com base na desconstrução.

A justiça, desta forma, não se relacionaria com a aplicação das leis, mas estaria compreendida desde um sentido jurídico-ético-político, com implicações na prática, no modo de pensar e de conceber as relações sociais e mesmo o direito e as leis, consequentemente, os princípios e propósitos dos espaços de privação de liberdade. Segundo Derrida, a aplicação das leis sempre se dá a partir do uso de uma força (*“to enforce the law”*):

Quando se traduz em francês *“to enforce the law”* por “aplicar a lei”, perde-se aquela alusão direta, literal, à força que vem do interior, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. (DERRIDA, 2010, p. 7)

Como distinguir, então, como provoca Derrida, a força justa e a violência que consideramos injusta? “O que é uma força justa, ou uma força não-violenta?” (DERRIDA, 2010, p. 9). Desta forma, o filósofo nos ajuda nesse caminho de compreender que as relações entre direito e justiça não são tão óbvias, nem a separação entre o direito e a violência tão rígida como se pensa. E, nesse jogo entre o que se apresenta e o que se esconde, que se dá o terreno para aquilo que Derrida, como veremos cuidadosamente mais a frente, vai compreender como *Différance*, ou seja, essa

força diferencial da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou da força de *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente); trata-se sempre da relação entre a força e a forma, entre a força e

a significação; trata-se sempre da força “performativa”, força ilocucionária ou perlocutória, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e sobretudo de todas as situações paradoxais em que a maior força e a maior fraqueza permutam-se estranhamente. (DERRIDA, 2010, p. 11)

Desta forma, o questionamento filosófico-desconstrutivo se faz no sentido de tensionar e desnaturalizar determinadas categorias que apresentam como neutras e universais nesta racionalidade ocidental; trazer ao jogo o que fica escondido pela narrativa única da moderno-colonialidade, deslocando a supremacia de um dos elementos dos pares binários constitutivos e constituintes dessa base epistemológica; trazer ao jogo aspectos que tensionem a crença em uma pureza de tais elementos. Entendendo que a justiça não se dá na ordem do cálculo, que não se vincula friamente à aplicação das leis, mas sim, e muito mais, está em uma dimensão ético política, a desconstrução parece abrir espaço para a justiça, ou, como coloca Derrida,

É aliás normal, previsível, desejável, que pesquisas de estilo desconstrutivo desemboquem numa problemática do direito, da lei e da justiça. Seria mesmo seu lugar mais próprio, se algo como tal existisse. Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar ou complicar a oposição de *nómos* e *phýsis*, de *thésis* e de *phýsis* – isto é, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição por um lado, e a natureza por outro lado, e todas as que elas condicionam, por exemplo, e é apenas um exemplo, a do direito positivo e do direito natural (a *différance* é o deslocamento dessa lógica oposicional); um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar, complicar ou apontar os paradoxos de valores como os do próprio e da propriedade, em todos os seus registros, o do sujeito, e portanto do sujeito responsável, do sujeito do direito e do sujeito da moral, da pessoa jurídica ou moral, da intencionalidade etc. e de tudo o que daí decorre, tal questionamento desconstrutivo é, de ponta a ponta, um questionamento sobre o direito e a justiça. Um questionamento sobre os fundamentos do direito, da moral e da política. (DERRIDA, 2010, p. 12-13)

A desconstrução traz esse chamado para um deslocamento da compreensão tradicional do que é a política:

Precisamente porque ela nunca concerne simplesmente a conteúdos de significado, a desconstrução não deveria estar separada desta problemática político-institucional e deveria requerer um questionamento novo sobre a responsabilidade, um questionamento que não se fia mais necessariamente nos códigos herdados do político e do ético. (DERRIDA, 1990 (a), p. 424, *apud* SOLIS, 2009, p. 79)

Implica em um processo de questionamento da supremacia de um dos elementos dos pares binários opositivos constitutivos da moderno-colonialidade, e mesmo a lógica hierarquizante desta racionalidade. Implica em um reconhecimento de movimento e de uma ambiguidade que perpassa da dinâmica da vida. Implica no reconhecimento da

im-possibilidade de garantir para cada *conteúdo* (...) uma e somente uma forma específica. À priori, não há como garantir uma e somente uma forma para um determinado conteúdo. Assim, a desconstrução interfere na “tirania” do conteúdo sobre a forma ou da função sobre a forma, deslocando a hierarquia no binômio “conteúdo tutela a forma”. (SOLIS, 2009, p. 120)

Um pensamento desconstrutivo vem, assim, no sentido de propor uma intensificação máxima de uma transformação em curso. Olhar para o cárcere a partir desta perspectiva pode, apostamos, nos trazer elementos que desloquem essa centralidade da privação de liberdade como forma de punição (podendo inclusive nos ajudar a pensar o que seria essa punição, em nome de que e para quem), bem como um deslocamento das leituras hegemônicas sobre o cárcere, sobre aqueles a que ele se destina, ou que estão ali privados de sua liberdade, sobre aqueles que ali trabalham, e mesmo sobre o papel do Estado.

O questionamento filosófico-desconstrutivo carrega ainda, como colocado por Derrida, uma questão que nos parece fundamental para a proposta aqui apresentada, que é a responsabilidade. Não é possível falar de desconstrução sem uma dimensão da responsabilidade, visto seu compromisso ético-político-jurídico, naquilo que Derrida entende como uma responsabilidade sem limites:

O sentido de uma responsabilidade sem limites, portanto necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, por conseguinte, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, isto é, os limites dos conceitos de justiça, de lei e de direito, dos valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, desde então, mais ou menos legíveis ou pressupostos. Quanto ao que nos foi legado sob o nome de justiça, e em mais de uma língua, a *tarefa* de uma memória história e interpretativa está no cerne da desconstrução. Não é apenas uma tarefa filológica-etimológica, ou uma tarefa de historiador, mas a responsabilidade diante de uma herança que é, ao mesmo tempo, a herança de um imperativo ou de um feixe de injunções. A desconstrução já está *empenhada*, *comprometida* com essa exigência de justiça infinita, que pode tomar o aspecto daquela “mística” de que falei há pouco. É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la. (DERRIDA, 2010, p. 36 – 37)

E nesse sentido, a manutenção constante de um questionamento sobre a origem, os fundamentos e os limites. Não deixar que a narrativa única sobre a prisão se sedimente, não deixar que se naturalize que apenas pretos e pardos, pobres e periférico sejam condenados à privação de liberdade. E aqui vem o segundo movimento da desconstrução como proposto por Derrida, que diz:

Essa responsabilidade diante da memória é uma responsabilidade diante do próprio conceito de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-

políticas. Esse conceito de responsabilidade é inseparável de toda uma rede de conceitos conexos. (DERRIDA, 2010, p. 38)

A desconstrução clama por um acréscimo de responsabilidade. Uma responsabilidade que ultrapasse a obediência da lei, mas que assuma um compromisso ético-político e sustente o desconforto e os desafios colocados por tal deslocamento. Pois, como coloca Derrida:

Mas quem pretenderá ser justo poupando-se da angústia? Aquele momento de suspensão angustiante abre, assim, o intervalo do espaçamento em que as transformações, ou as revoluções jurídicas-políticas acontecem. (...) Pois, afinal, onde a desconstrução encontraria sua força, seu movimento ou sua motivação, senão nesse apelo sempre insatisfeito, para além das determinações dadas daquilo que chamamos, em contextos determinados, de justiça, de possibilidade de justiça? (DERRIDA, 2010, p. 39)

O pensamento desconstrutivo não é, assim, nem simples, nem óbvio, ao mesmo tempo em que nos abre para uma possibilidade de justiça, ainda que, nessa perspectiva, a justiça seja sempre a experiência do impossível, restando a possibilidade da travessia. A construção do pensamento feita a partir de uma racionalidade binária desconsidera aquilo que existe entre os polos opostos. As próprias dinâmicas de poder e dominação operam nesse jogo que se dá no entre, nas pequenas hierarquizações sistemáticas entre o polo positivo do par (o humano, no caso) e o polo negativo (o monstro), buscando sempre elementos que nos aproxime do padrão tido como bom, como aceito, e afaste daquele tido como negativo. Tais processos de hierarquização favorecem a perpetuação de um padrão de poder colonizador, operando como uma base epistemológica que atravessa os mais diversos vieses da vida social. O processo de colonização, segundo Quijano, exerceu-se diversas operações que levaram à consolidação de um novo universo de relações entre a Europa e as demais regiões e populações:

Em primeiro lugar [os colonizadores] expropriam as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. (...) Em terceiro lugar, forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. (QUIJANO, 2005, p. 137)

O pensamento de Derrida, por sua vez, nos auxilia a decompor essa estrutura, a partir de um processo de desconstrução, que indicaria esse movimento no qual há uma impossibilidade de voltar atrás. “Para a desconstrução haveria um deslocamento sem possibilidade de retorno de modo idêntico ao ponto inicial” (SOLIS, 2016).

Podemos entender que a tarefa desconstrutora se dá em dois movimentos que antes de serem estanques e separados, se dão muito mais próximos a uma dimensão de simultaneidade. A percepção desses dois momentos talvez ocorra mais de forma didática, pois na prática inversão e deslocamento são partes de um mesmo processo. Dentro de uma proposta de pensamento da desconstrução, a dinâmica de inversão e deslocamento deve ocorrer o tempo todo, reconhecendo não ser tarefa fácil desconstruir a base epistemológica em que somos constituídos.

No entanto, considerando tais aspectos, entende-se que inicialmente realiza-se um processo de inversão, em uma releitura dos pares binários opositivos, que sempre, na racionalidade ocidental, se estabelecem dentro de uma hierarquia. Seria um movimento dentro da própria racionalidade. O segundo movimento, ocorreria com um deslocamento desse pensamento, ou uma abertura para outras leituras que tradicionalmente não seriam possíveis se pensadas desde a organização hierarquizada binária opositora do pensamento ocidental. E justamente por ocorrer nesse movimento, compreendemos com Dirce Solis que “inverter os conceitos é deslocar, uma etapa já estando de um modo compreendida na outra, tal é a tarefa desconstrutora” (SOLIS, 2016). A desconstrução, contudo, não fala de uma destruição, ou de imobilismo, como nos explica:

São espécies de experiências de um certo movimento aporético do pensamento e de uma experiência do impossível, tomadas como denúncias do privilégio do logos (logocentrismo) ou do falo-logos (falocentrismo) ocidentais. Ao invés de condição para o imobilismo, como se poderia aparentemente deduzir, essa experiência do impossível (a invenção do outro como o incontornável, o dom, a hospitalidade como o impossível) seria um movimento em direção à decisão: a indecidibilidade (*indécidabilité*) que acontece em todo o momento de decisão. A desconstrução como pensamento da indecidibilidade irá situar-se entre as estratégias do contexto ético- político naquilo que ela pode trazer, guardando as conotações e expressões derrideanas, de meio caminho (*milieu*) para a decisão, de rastro (*trace*), de chance e risco, por exemplo. (SOLIS, 2017, p. 197)

A desconstrução, como proposta por Derrida, opera, então, não como um elemento da destruição, mas lançando um olhar para o que ficou esquecido, invertendo e deslocando os pares binários opositivos, abrindo espaço para se pensar o im-possível, como será vista mais detalhadamente mais adiante.

A proposta de uma pesquisa desde um questionamento filosófico-desconstrutivo se aproxima desse desejo de se pensar uma possibilidade de justiça, ou no caso, de se questionar a ideia de justiça a partir de um olhar para os espaços carcerários de privação de liberdade, em especial para o modo como é construída a imagem dos grupos racializados, pobres, subalternizados como *menos que humanos*, como *monstros*, favorece a prática de diversas formas de violências e a manutenção de ambientes degradantes e suas consequências.

A justiça aqui não se coaduna com a questão legal, de leis e processos, mas dessa outra dimensão da justiça, de uma dimensão ético-política. A partir do exercício da tarefa desconstrutora a dicotomia entre bem e mal, entre mocinho e bandidos, se dilui perdendo o sentido e, ao mesmo tempo, nos trazendo outros elementos que nos ajudam a desconstruir a própria centralidade da privação de liberdade como pena.

A questão da justiça aqui se confronta diretamente com o direito, mas traz um outro elemento que, apesar de não estar fora desse diálogo entre justiça e lei, parece ter ganhado um contorno próprio que é a questão da segurança. A questão da segurança ultrapassa, contudo, as prisões e unidades socioeducativas, se espalhando (cada vez mais?) pelos mais diversos aspectos da vida social assumindo, talvez, uma centralidade no modo de organização e compreensão das relações sociais, do ser e estar no mundo.

Ainda que em grande medida se apresenta amalgamada à questão da justiça, desse ideal de justiça vinculado ao direito e às leis, quando assumimos um compromisso com o pensamento filosófico-desconstrutivo podemos deslocar a primazia de tais termos (segurança, justiça) e deixar chegar outros elementos que restam escamoteados dentro de uma narrativa única, estruturada em pares binários opositivos em que um termo sempre se sobrepõe ao outro. A responsabilidade sem limites, como proposta por Derrida, nos traz o compromisso de um questionamento rigoroso dessa ideia de justiça e segurança e as consequências para aqueles que são as vítimas das políticas públicas decorrentes dessa lógica que tende a se reproduzir e se reatualizar mantendo a ordem social estabelecida e impondo as mais absurdas violências.

Quando olhamos para o cárcere especificamente, a ideia da segurança atua como uma promessa tanto para fora, quanto para dentro dos ambientes de privação de liberdade. Ou seja, atua tanto pela promessa da construção de uma sociedade

plenamente segura, quanto pela promessa da possibilidade de existência de uma unidade prisional duplamente segura: segura para os que estão cumprindo a pena, no sentido de não-violação de seus direitos; e segura para a sociedade, na promessa de inviabilidade de fugas ou rebeliões. Dois aspectos que, em si, parecem contraditórios, mas que no fundo se retroalimentam e funcionam como pilares de sustentação do próprio modelo, inclusive para abrir espaço para uma compreensão de que a falência do sistema prisional não é decorrente de suas próprias bases, mas sim como fossem desvios que pudessem ser corrigidos, sem uma questão de melhoria das técnicas de controle e manutenção da segurança. Segundo Dorlin (2020):

Segurança é um *pharmakon*, um remédio, uma injunção que traz alívio. Em face das políticas de gestão discriminatórias, de produção exponencial de riscos e insegurança sociais que descortinam gradualmente as vidas “invisíveis”, a segurança responde à necessidade *vital* de circular no espaço público ou privado (sem ser violentado.a, assediado.a, destruído.a), de assegurar à coletividade condições materiais de existência, de viver sob um teto, de criar outras formas de viver, de trocas, de contraculturas, de práticas de si; ela responde à necessidade de se ajudar, de se amar...; entretanto é também uma injunção que envenena, que obriga as vidas militantes a se aposentar, que as estimula a construir suas fortificações, a abandonar seus postos. Quanto mais as pessoas se protegem da insegurança, mais esgotam o poder daquilo que significa uma “comunidade”; quanto mais se protegem, mais concretizam uma forma de biopolítica numa escala de lutas, um *biomilitarismo*. (DORLIN, 2020, p. 255)

Fica a promessa e, como promessa, ela não é presentificável, pode acontecer ou não, e se for acontecer não se sabe quando. Tampouco há o registro desta experiência que pouco nos parece compatível com o modelo de sociedade em que vivemos. A promessa desloca o presente, mitiga o que se vive, em nome de algo que virá. Quando pensamos na questão da segurança, fica a impressão de que chegamos a um limite, visto que *em nome da segurança* se autoriza o uso da violência, *em nome da segurança* se justifica a prática das mais diversas barbaridades. Retomamos então a reflexão proposta por Derrida (2010), que nos lembra que não há direito sem força, pois a própria aplicação da lei implica no uso de uma força:

o direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável. Não há direito sem força, Kant o lembrou com o maior rigor. A aplicabilidade, “*enforceability*” não é uma possibilidade exterior ou secundária que viria ou não juntar-se, de modo suplementar, ao direito. Ela é a força essencialmente implicada no próprio conceito da *justiça enquanto direito*, da justiça na medida em que ela se torna lei, da lei enquanto direito. (DERRIDA, 2010, p. 7-8).

O filósofo observa ainda que *Gewalt* é “ao mesmo tempo a violência e o poder legítimo, a autoridade justificada” (p. 10), de forma que a aplicabilidade do direito se dá justamente a partir desse encontro entre a violência e o poder legítimo, ou a violência, de certo modo, compõe o que se compreende como poder legítimo. Ao se agregar a tal dinâmica a discursividade sobre a segurança, aqui entendida como a garantia da proteção frente às ameaças, parece que se amplia essa autoridade, essa possibilidade de atuação da *Gewalt*.

O deslocamento proposto por Derrida, desvinculando a aplicação da lei de um ato não violento, neutro até, nos fornece elementos que nos ajudam a desnaturalizar tanto as dinâmicas de privação de liberdade, quanto a construção narrativa da segurança. Ou, ao reconhecermos que a aplicação da lei é também uma violência, abre-se a possibilidade para a desconstrução do que se entende como segurança e olhar para as diversas formas de violência daí decorrentes.

A promessa de segurança se faz na prática extremamente insegura, extremamente violenta para todos aqueles que são “os outros”. Achille Mbembe (2022) argumenta que nessa época em que vivemos, o discurso da segurança ganha uma centralidade fundamental na organização dos modos de vida, na gestão de quem pode viver, de quem pode morrer, de quem tem o direito de ir e vir. Em uma sociedade de segurança, como compreende, o que importa “não é afirmar a liberdade, mas controlar e governar os modos de aparição” (p. 83). Segundo Mbembe,

Uma das maiores contradições da ordem liberal sempre foi a tensão entre liberdade e segurança. Essa questão parece ter sido decidida. A segurança agora supera a liberdade. Uma sociedade de segurança não é necessariamente uma sociedade de liberdade. Uma sociedade de segurança é uma sociedade dominada pela necessidade irreprimível de adesão a um conjunto de certezas. Ela teme o tipo de questionamento que se abre para o desconhecido e para o risco que, em contrapartida, precisa ser contido. (MBEMBE, 2022, p. 83)

Nesse sentido, Wang (2022) também aponta para a crise da incerteza que vivemos atualmente e do quanto essa incerteza acaba por ser utilizada e alimentada servindo a uma lógica da segurança que serve à manutenção do status quo e interesses privados¹. Segundo a autora:

¹ Wang observa ainda que cada vez mais essa dinâmica se associa ao poder de controle dos dados (“*big data*”) e do quanto nessa era a incerteza é apresentada como um problema de informação que pode ser superado a partir de uma boa gestão, como se os dados fossem neutros e absolutos. A questão da tecnologia e do uso de dados como mecanismos de controle também aparece em Mbembe (2022), merecendo uma atenção especial.

A incerteza é, ao mesmo tempo, um problema de informação e um problema existencial que molda a forma como habitamos o mundo. Se admitirmos que existimos em um mundo que é fundamentalmente inescrutável para o indivíduo, também admitiremos estar vulneráveis a uma variedade de riscos que estão fora do nosso controle. Quanto menos ‘no controle’ nos sentimos, mais desejamos a ordem. Esse desejo pela lei e pela ordem – que aumenta quando tomamos conhecimento de nossa vulnerabilidade corporal a potenciais ameaças desconhecidas por nós – pode ser estrategicamente manipulado por empresas que usam práticas de policiamento algorítmico para prevenir o crime e o terrorismo, tanto dentro como fora do país. Catástrofes, guerras e epidemias de crime podem aprofundar ainda mais nosso desejo coletivo por segurança (WANG, 2022, p. 218).

A centralidade do discurso da segurança ganhou um espaço maior após os atentados de 11 de setembro que atingiu os EUA. Há uma intensificação do processo de desumanização dos povos racializados, em especial dos povos árabes, que, por um lado, favorece uma leitura que nega a eles a condição de humano e, por outro lado, no mesmo movimento, promove, de uma forma talvez inédita, a centralidade do discurso da segurança nacional. Essa resposta acabou por servir de modelo de diversas políticas, inclusive no nosso contexto. Não apenas no âmbito das políticas de segurança e na aposta de encarceramento, mas também na gestão da cidade e nas possibilidades de circularidade especialmente das populações negras e pobres.

No entanto, essa discursividade sobre a segurança e a gestão das incertezas, adentra um ciclo sem fim, já que a promessa de segurança promove o terror, o medo, a violência, e, por sua vez, as ações tidas como violentas, terroristas, alimentam as ações realizadas em nome da segurança, que... não acaba. Quanto mais tida como violenta a ação, mais violenta a repressão, que faz com que a ação retorne ainda mais violenta, e aumente ainda mais a repressão. Aumentam as penas, as punições, as regras, as leis, os controles. Coloca uma grade, uma câmera, blinda o carro, fecha a casa. Exclui, afasta, humilha, nega. Arma, ataca, faz uma guerra, mata. Retorna.

Resta toda uma construção de uma promessa de segurança, ou da possibilidade de consolidação de um ambiente plenamente seguro, salvo das ameaças externas. No entanto, em um paralelo como o que Derrida irá identificar como uma *Democracia por vir*, podemos entender que essa segurança sempre será uma *segurança por vir*. A ideia do por vir aqui vem no sentido proposto por Derrida de que não se fará na presencialidade, ou seja, ele não se dará em um presente. O por vir abre-se, assim, a um novo contexto, promove uma abertura para aquilo que ainda virá.

A produção de um novo contexto, contanto que advenha, permanecerá necessariamente aberta por esta exigência, por esta promessa porvir. O porvir não é presente, mas dá-se uma abertura ao porvir, e um contexto é sempre aberto porque há por vir; a abertura do contexto é um outro nome para o que permanece por vir. (...) ultrapassa qualquer determinação ontológica, que ultrapassa tudo o que é e que é presente, todo o campo do ser, do ente e da história (DERRIDA, 2006, p. 35 – 36)

Neste sentido, o por vir se refere a uma promessa do impossível, possui uma dimensão espectral que não se presentifica. A segurança por vir fica, então, neste lugar de uma promessa que não se presentifica, que não se efetiva enquanto uma presença.

O próprio exercício da lei para garantir a segurança, que se apresenta como o par opositivo da violência, carrega em si, também o exercício da violência. Ademais, a ordem política e econômica que vivemos é violenta, desigual e injusta, de forma que não é possível falar de uma sociedade justa, igual e segura para todos dentro desse modelo. A garantia da tal segurança que é vendida se faz em cima do sangue e do exercício da violência sobre diversos corpos racializados, pobres, periféricos. A ideia de uma segurança plena, neutra e universal, que seria boa a todos, não é real. A narrativa da segurança plena parece atrelada a um processo de desumanização destes grupos que ainda joga com elementos como a promessa de ressocialização dos espaços prisionais, ou a promessa de uma neutralidade das políticas de segurança e da aplicação das leis. Como nos ensina Dirce Solis:

Esses discursos, muitas vezes encapados por uma aparente solidariedade ou fraternidade, promovem a segregação de todos aqueles de diferentes etnias, religiões ou nação, como pertencentes à categoria de “humanidade”. O discurso universalizante que propõe considerar todos os homens como iguais ou irmãos acaba por rejeitar os diferentes e produzir historicamente efeitos de exclusão dos mais atroz e sanguinolentos. (SOLIS, 2017, p. 197)

Nesse sentido, o discurso da segurança deve vir sempre acompanhado com a pergunta: de quem? Para quem se está garantindo a tal segurança? Em nome de quê? A promessa de segurança acaba por assumir o lugar de legitimação da violência do Estado em nome da manutenção da ordem. Ela vem atrelada a uma concepção única de “humanidade” que dentro dessa racionalidade moderna-colonial carrega uma lógica hierarquizante que ao definir quem é o humano, subjuga todos os diferentes e lhes impõe as mais terríveis barbaridades. A segurança seu efeito espectral de uma segurança por vir.

O discurso da segurança acaba por se transformar em uma mola propulsora da própria violência do Estado e da manutenção da ordem social, sendo utilizado contra qualquer um que questione o poder do soberano. Como explica Marcelo Moraes:

Os Estados-Nações atuam no âmbito da promessa, mas, como toda promessa, sem a pretensão de cumpri-la. A ideia de prometer é a intenção de garantir uma segurança e uma manutenção do poder. Sempre na atmosfera do terror, existe a possibilidade de não cumprir ou de reverter a promessa em ameaça; o discurso prometido, enquanto performativo de força, alimenta, por sua vez, as tensões internas e externas do Estado. (...) O espectro do terror é uma estratégia para manter o soberano. (MORAES, 2020, p. 132)

A promessa seduz, reativa o imaginário de uma sociedade plenamente segura, brinca com essa narrativa fantasiosa, que remete a uma ideia de paraíso. Apaga as contradições e os limites da sociedade moderna-colonial europeia e apresenta uma solução (quase) mágica, que, porém, é deslocada, jogada para o futuro. Em nome da promessa de segurança, de paz completa, as maiores atrocidades podem ser cometidas (e o são). Como garantir a segurança, essa segurança prometida, a paz, em um modelo que não aceita o outro? Que desde uma classificação racial hierarquiza os povos e define que alguns, os não-brancos, os negros, os povos originários, os latinos, os muçulmanos, as mulheres, os pobres, não são tão humanos quanto o homem branco euro-norteamericano, e que, portanto, devem ser explorados, subjugados? Como falar de paz se são estes mesmos Estados que vão utilizar de toda violência colonial, inclusive com muita guerra, tortura, e todas as formas de violação, para manterem seu poder? *Pacifique-se, ou te mato. Humanize-se, ou te mato.*

Ademais, não há uma neutralidade ou pureza nesta segurança, que está sempre *a serviço de*, está sempre atuando *em nome de*, o que nos permite olhar para suas complexidades, para as violências implícitas nesse próprio discurso, percebendo suas bases racistas e cruéis. Olhar para as complexidades, desnaturalizando o discurso, implica um olhar para os elementos que envolvem esse jogo entre segurança e violência, deslocando a ideia da segurança sempre associada ao campo do bem, e a violência relegada à esfera do mal. O reconhecimento desse jogo permite um deslocamento e uma abertura para esse lugar híbrido, esse “entre” que se apresenta. Ou, talvez, olhar para a violência e o horror que a promessa de segurança carrega seja inclusive olhar como essa segurança também permeia e constitui e

assombra as próprias dimensões e espaços do campo da violência, ou tidas como violentas.

Compreender a segurança como por vir desloca o debate do presente, uma vez que esta opera na ideia de que em nome de algo que virá justifica-se, autoriza-se, diz-se não violento; cria-se uma linha de corte que busca separar segurança e violência, jogando aos “outros” a dimensão da violência. Este discurso escamoteia toda a dimensão de disputa de poder, controle dos corpos, tecnologias punitivistas, e mesmo de todo horror utilizado para sua manutenção cotidianamente.

Como promessa, ela não se efetiva na prática, como a *democracia por vir*, como proposta ao longo da obra do filósofo Jacques Derrida. No entanto, dentro de uma proposta de desconstrução, a *segurança por vir*, traz o debate ao presente e justamente por estar na dimensão do por vir, entende-se que não é da ordem do calculável, que não está dado, nem é fixa, ou resolvido, abrindo-se à possibilidade do novo, do acontecimento. Tal proposta traz consigo um compromisso ético-político de abertura ao novo, ao que chega, compreendendo como nos ensina Dirce Solis que:

Há um sentido de promessa neste por vir, abrir a democracia para a sua própria promessa, possibilitar a abertura para a invenção, para o inesperado, para o estranho, para o outro. (SOLIS, 2017, p. 198)

Essa possibilidade de chegada do outro, do outro como ele se apresenta, talvez se apresente como um importante deslocamento para poder deixar chegar essa ideia de uma *segurança por vir* que perceba no outro não como o monstro, o radicalmente outro, mas como o monstro inumano, no sentido apresentado por Stirner (2004), pois “exige a responsável afirmação do outro, o respeito pelo outro e pela diferença”.

Neste sentido, a questão do por vir como aquilo que se abre ao futuro, mas que tem uma relação que se estabelece com o que se faz hoje, com o que se propõe hoje coloca uma maior urgência na responsabilidade de se repensar as políticas de segurança em um movimento que se aposte em uma ética de vida e não de morte e destruição.

O movimento de responsabilidade com o outro carrega um compromisso ético-político. Tem um giro proposto, uma vez que não parece fazer sentido falar de respeito e responsabilidade com todos os outros, sem que se reconheça que há no pensamento ocidental, e que muito se aprofunda na moderno-colonialidade europeia, uma racionalidade que se estrutura desde o estabelecimento da crença em uma hierarquização de saberes na qual se define a existência de uma verdade única e

universal, uma cultura superior e um único modo de ser e estar no mundo “válido”. Constitui-se uma forma de existir pautada em infinidades de hierarquizações que atravessa e se faz presente nos mais diversos vieses da vida social e de suas instituições, reafirmando a superioridade da cultura branca europeia em detrimento de todas as demais, as quais passam a ser categorizadas desde a suposta distância que mantém em relação ao que se definiu como centro.

A colonialidade, como apresentada por Quijano, é marcada pela constituição de uma nova base epistemológica que atravessa os mais diversos vieses de nossa vida social, constituindo nosso modo de pensar, de produzir conhecimento, de entender o que é cultura, ou seja, de constituir a nossa subjetividade e modos de ser e estar no mundo.

Desde o século XVII, (...) foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a mediação, a externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para ao controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. Dentro dessa mesma orientação foram também, já formalmente, naturalizadas as experiências e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi pelo seu caráter e pela sua origem eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade. As linhas matrizes dessa perspectiva cognitiva mantiveram-se, não obstante as mudanças dos seus conteúdos específicos, das críticas e dos debates, ao longo da duração do poder mundial do capitalismo colonial e moderno. Essa é a modernidade/racionalidade que está agora, finalmente, em crise. (QUIJANO, 2010, p. 86)

A colonialidade se estrutura a partir da ideia de raça, a qual se estabelece como “critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005, p. 230). Os povos conquistados foram colocados em uma posição de “natural inferioridade”, ao mesmo tempo em que a toda a construção de conhecimento e saberes explica tal situação a partir de questões intrínsecas a esses povos. Por várias vezes a condição subalternizada é justificada, ou associada a uma dimensão de vida tida como selvagem, primitiva, atrasada em relação ao progresso que seria vivido na Europa, ou ainda, o que é vivido na Europa é exposto desde uma narrativa de progresso e evolução, em detrimento das experiências e saberes de todos os demais povos. Desde o século XVIII elabora-se, no eurocentrismo, a ideia mitológica que

A Europa e os europeus eram o momento e o nível mais avançado no caminho linear, unidirecional e contínuo da espécie. Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. (QUIJANO, 2010, p. 86)

A experiência da modernidade será marcada por essa linearidade única que leva da natureza à civilização, determinando a Europa como o ponto máximo do progresso. Outro aspecto que será fundamental na construção da moderno-colonialidade será a classificação da população mundial a partir das raças.

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de *raça*, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo o eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p. 227)

A complexidade dessa construção a partir da colonialidade favorece que essa hierarquização seja absorvida por todos e se expresse nos mais diversos âmbitos da vida social, definindo políticas públicas, o modo de organização dos espaços de privação de liberdade, a atuação do Poder Judiciário, a construção das leis, o mapa do policiamento e, inclusive, o modo como cada grupo social será naturalizado, ou não, nos espaços prisionais. Do mesmo modo, vai marcar o que se entende como segurança e como violência, como crime e como ato de defesa, como quem tem direito à vida e quem deve morrer.

As condições encontradas e vividas no cárcere não são, desta forma, algo excepcional, ou exclusivo destes espaços de privação de liberdade: refletem toda uma concepção de ser e estar no mundo, toda uma forma de compreender a existência e produzir conhecimentos que coloca os povos racializados como inferiores e aptos a sofrerem determinadas punições, a receberem determinados tratamentos que não se imagina para os brancos e seus filhos. A presença massiva de pessoas negras, pobres e periféricas² nesses espaços parece refletir um atravessamento da colonialidade nas

² Segundo dados do 14º Anuário Brasileiro de Segurança Pública, a população prisional do país é composta de homens, jovens, negros e com baixa escolaridade. “Em 2019, os negros representaram 66,7% da população carcerária, enquanto a população não negra (considerados brancos, amarelos e indígenas, segundo a classificação adotada pelo IBGE) representou 33,3%. Isso significa que, para cada não negro preso no Brasil em 2019, dois negros foram presos. E um pouco mais que o dobro, quando comparado aos brancos” (VARGAS, 2020 – disponível em: <https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/50418> Acesso 01 de julho de 2023). 14º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf> Acesso 05 julho de 2023.

diversas instituições que contribuem para a chegada desse grupo social nos espaços de prisionais.

Constituídos nessa base epistemológica, agimos a partir dela em uma busca sistemática, ainda que inconsciente, daquele que é um pouco inferior, ou o que nos aproxima desse ideal de humanidade proposto pela narrativa eurocêntrica. Compreende-se assim que o reconhecimento de tantos silenciamentos, especialmente com os povos negros e originários das Américas, os pobres e periféricos, as mulheres – todos os outros da colonialidade – carrega diversas camadas de violências e a perpetuação de uma dimensão de injustiça.

Do mesmo modo, a separação dicotômica entre segurança e violência é impossível, insustentável. Diante de um quadro em que a injustiça se faz estruturante (e aqui não falamos apenas de leis, ou da justiça do direito), urge o compromisso ético-político com a construção de uma sociedade mais justa, um compromisso com um giro que possa desconstruir e desnaturalizar esse pensamento único e suas instituições, trazendo o que ficou na sombra, silenciado, mas que segue assombrando.

Nesse sentido, a questão do cárcere não se limita às relações estabelecidas dentro das unidades prisionais ou socioeducativas. Diz respeito, em verdade, a toda uma concepção de sociedade e de existência que estruturadas dentro da racionalidade moderna-colonial, a seu modo, aceita e reafirma a validade de tais instituições e mesmo que estas operem no modo como operam, com seus vícios, e para quem operam. E aqui, não apenas em relação aos que se encontram em privação de liberdade, mas também no que tange aos servidores e trabalhadores do sistema (por exemplo, os agentes de segurança prisionais e socioeducativos são, em grande maioria, negros, pobres e periféricos), e, em uma escala maior, aos policiais militares, aos policiais civis, à defensoria pública, ao ministérios público e ao poder judiciário, sem falar do legislativo e todas as demais políticas que afetam direta ou indiretamente

No mesmo sentido, conforme o Plano Nacional Juventude Negra Viva, segundo dados preliminares da pesquisa desenvolvida pelo IPEA “Perfil do processado e produção de provas nas ações criminais por tráfico de drogas”, quando avaliou o perfil de pessoas julgadas por tráfico de drogas no primeiro semestre de 2019, nos 27 tribunais estaduais, indica que “a maioria desses réus são homens (87%), jovens (72%), negros (67%), solteiros (55%), com baixa escolaridade (75%), desempregado ou autônomo (66%) e com passagem anterior pelo sistema de justiça (50%), ainda que a reincidência seja baixa (17%)”. Plano Nacional Juventude Viva, 2024, p. 100. Disponível em: https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/assuntos/plano-juventude-negra-viva/2024/Plano_Juventude_Negra_Viva_.pdf Acesso em 20 de abril de 2024.

esse público, ou mesmo os conhecimentos produzidos em âmbito acadêmico que muitas vezes corroboram para a sua manutenção.

Olhando para essa linha punitiva, se a população carcerária no Brasil é eminentemente composta por pessoas negras, pobres e de baixa escolaridade, o Poder Judiciário é seu oposto; e entre um polo e outro há toda uma gradação na qual é possível observar a hierarquização das raças e aquilo que podemos perceber como a busca de uma (auto) identificação mais próxima do padrão de humano (europeu), inclusive esteticamente, se afastando do não-humano, do que lhe parece inferior.

A proposta da desconstrução da colonialidade, como apresentada por Marcelo Moraes (2020) e Rafael Haddock-Lobo (2020), vem como uma proposta para se repensar a história, desde um compromisso com os povos racializados, pobres e subalternizados, podendo trazer elementos que a narrativa da colonialidade esconde, escamoteia, nega. Se o processo de dominação visa um profundo epistemicídio, nunca ele se dá por completo: existem fissuras e brechas. A desconstrução da colonialidade propõe um deslocamento, um pensar a partir de lugares que tradicionalmente a filosofia tende a silenciar.

A história da filosofia, a formação da cultura e do pensamento ocidental está estruturada de forma hierárquica num lugar, num espaço, num território, numa língua, a Europa. Para isso, é preciso atravessar as fronteiras e reterritorializar nossas questões a partir de outro lugar, outro *topos*. (MORAES, 2020, p. 188)

Propõe um descentramento, ou o reconhecimento de outros centros, desconstruindo essa racionalidade que insiste em uma hierarquização. Parte, então, de um compromisso do que Dussel (2012) irá compreender como as vítimas desse sistema-mundo.

A desconstrução da colonialidade é a desconstrução do logocentrismo e das violências identitárias e epistêmicas produzidas por mais de dois mil anos pela prática colonial. É um pensamento transgressor, que possibilita desestabilizar a hegemonia do pensamento europeu e trazer uma história da exclusão e do esquecimento das culturas não ocidentais. (MORAES, 2020, p. 189)

Soma ao pensamento derridiano a compreensão da perpetuação dos processos de colonização e seus efeitos de subalternização dos povos racializados e, conseqüentemente, das violências sofridas sistematicamente dentro deste modelo de organização social que sobrevive apenas diante da manutenção de processos de dominação, exploração, desigualdades e injustiças. A tarefa desconstrutiva se vincula

no pensamento da desconstrução da colonialidade a um movimento em que os processos de inversão e deslocamento tenham um compromisso ético-político de construção de uma sociedade mais justa e menos violenta a partir da perspectiva dos povos colonizados, o que implica no reconhecimento dos diversos processos de construção de saberes e modos de ser e estar no mundo.

Tal compromisso se coaduna com a proposta da pesquisa filosófica aqui proposta de se pensar a questão do cárcere e a construção dos imaginários que envolvem aqueles que se encontram em privação de liberdade, desconstruindo o que a colonialidade diz se tratar de segurança e violência e dos sujeitos envolvidos nessas dinâmicas.

1.2. O monstro como balizador do que é o humano

Em uma época de hiperinformação, na qual somos bombardeados ininterruptamente com notícias, demandas de consumo, demandas de posicionamentos, padrões de corpos, de modos de ser, de existir, de pensar, parece haver um movimento de esvaziamento de sentido daquilo que nos chega. Notícias reais, de personagens de ficção, fofocas, fatos políticos, tudo passa a ser divulgado com uma linguagem extremamente próxima e muitas vezes mais interessada em gerar engajamento nas redes sociais do que efetivamente informar. Nessa busca incessante de engajamento, parece haver uma luta para se divulgar a notícia mais bombástica, mais inédita, o novo, do novo, do novo...

No processo de esvaziamentos de sentido, em que o outro perde sua corporeidade, tornando-se quase uma ficção, sem que haja uma relação, vai se construindo essa banalização da violência. Genocídios, guerras, torturas, fome, condições desumanas são noticiados sem que provoquem uma reação, um movimento de ruptura com o sistema. Se a violência sempre esteve presente na sociedade, parece ganhar nos tempos atuais novos contornos.

A figura do monstro é uma das que vêm assumindo novos sentidos e parece ser simbólica e sintomática da época em que vivemos. O monstro, que aparece em diversas culturas como um ser mitológico, que muitas vezes possui uma função simbólica de trazer um ensinamento moral, de demonstrar limites, vem se tornando

cada vez mais presente nas narrativas e na cena imagética. Fazem parte não apenas da literatura e de filmes, como de jogos, propagandas, brinquedos, bebidas, assumem diversas representações, muitas vezes com um caráter amigável, que causa inclusive simpatia, tornando-se familiares.

José Gil (2006) argumenta que essa construção da “monstruosidade banal” “é sinal da grande dúvida que assaltou o homem contemporâneo quanto à sua própria humanidade” (p. 11). Entende que a figura do monstro serve como um balizador da normalidade do homem, ao apontar aquilo que não somos, mas poderíamos ser, o limite do que se percebe como “identidade humana”. Em sua leitura, as possibilidades de transformação e de intervenção chegaram a tal ponto que é possível forçar a natureza até o seu extremo, fragmentando o que se pode entender como o limite do que define o humano, do que é a própria humanidade, o que ampliaria essa busca por referenciais.

Assim, dividido entre “tudo (na natureza) é humano” (visto que o homem não é senão natureza e código genético) e “tudo (no homem) é artificial”, o homem ocidental contemporâneo já não sabe distinguir com nitidez o conto de sua identidade no meio dos diferentes pontos de referência que, tradicionalmente, lhe devolviam uma imagem estável de si próprio. Daí o intenso fascínio actual pela monstruosidade. Os monstros são-lhe absolutamente necessários para continuar a crer-se homem. (GIL, 2006, p. 14)

Seguindo tal leitura, caminhamos para a compreensão de uma necessidade desse outro que se estabelece como a fronteira entre a esfera sobrenatural e a esfera animal, delimitando a humanidade. Desta forma, se há um processo de fascínio pela monstruosidade que remete aos novos conhecimentos adquiridos pela sociedade, que podemos entender que se soma a um processo de fragmentação das informações (onde se dá um novo jogo entre verdades e mentiras), mas que jogam para um lugar onde tudo parece ser possível, concomitantemente, parece haver uma reconfiguração deste monstro para determinados grupos sociais: os negros, as mulheres, os pobres, enfim, os subalternizados do mundo moderno-colonial.

Assim, a figura do monstro continua a representar esse ser disforme e ameaçador, contrário à natureza, uma aberração; definido ainda como uma pessoa extremamente cruel, diabólica, desumana. No entanto, sua chegada no cotidiano desestabiliza o que se entende como humano, o que seria a normalidade do humano, ao mesmo tempo, a busca pela estabilização favorece uma banalização da violência.

Ou, seja, podemos pensar que há uma contração do domínio da anomalia que se encontra cada vez mais longe das classificações teratológicas contribui para um novo fascínio pelos monstros, pelas figuras presente em animações, filme, jogos, brinquedos, sendo representado por imagens tradicionalmente associadas ao humano (como a questão da maternidade, do cuidado, dentre outros).

Ao mesmo tempo, no jogo que se coloca, tal contração aponta também para um movimento político de afirmar e reconhecer as diferenças, as diversidades, em um movimento de tensionamento político de disputa sobre quem são os monstros, inclusive lutando pelo direito de fala a partir do lugar da diferença. Desta forma, a identificação de determinados grupos sociais como ocupantes do lugar da monstruosidade, como uma nova classificação de outros grupos que vêm sendo sistematicamente nomeados como monstros, como os “terroristas”, os “traficantes”, grupos armados, grupos de movimentos sociais, dentre outros, anunciando um lugar político de lutas e reivindicações.

Ao assumir esse lugar, tensiona a ideia de que determinadas pessoas são a nova corporificação da monstruosidade, sendo assim aptas a vivenciar toda a sorte de violências. O discurso de Preciado (2020) quando se coloca no lugar do monstro, provocando um deslocamento dessa ideia, de quem seria o monstro e qual o seu significado representa bem esse ponto de denúncia. Ao se assumir como o monstro, o monstro que fala, reforça o lugar ético-político de denúncia de um sistema opressor que nega a diversidade e busca impor como humano somente um padrão, que se pretende neutro e universal, mas que é social e historicamente construído e mantido como forma de dominação. Diz Preciado:

Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que vocês construíram com seus discursos e suas práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e fala, não como paciente, mas como cidadão, como seu monstruoso igual. (PRECIADO, 2020, não paginado.)

Em uma sociedade basicamente logocêntrica, a possibilidade de fala o coloca na dimensão do logos, se distanciando do lugar do animal. Quando o monstro fala, quando o monstro se levanta e fala ele coloca em xeque o próprio logocentrismo que atribui ao humano, como próprio do humano, a razão e a possibilidade de fala. Ele reconhece que a sociedade o vê como monstro, assume esse lugar e desloca seu significado: o monstro que fala, pensa, sente e produz sentidos e conhecimentos.

Gloria Anzaldúa (2000) já abordava a questão de ser vista como monstro, no começo da década de 1980, denunciando o quanto essa categoria vem como um lugar de opressão e silenciamento das mulheres subalternizadas, negando a voz, a possibilidade de falar, de se expressar e ser reconhecida enquanto sujeito, como aparece nesta “Carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, na qual diz:

Por que eles nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos? Por que *somos* monstros perigosos? Porque desequilibramos e muitas vezes rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós: A negra doméstica, a pesada ama de leite com uma dúzia de crianças sugando seus seios, a chinesa de olhos puxados e mão hábil — “Elas sabem como tratar um homem na cama” —, a chicana ou a índia de cara achatada, passivamente deitada de costas, sendo comida pelo homem *a la La Chingada*. (ANZALDÚA, 2000, p. 230)

Novamente a fala ocupa esse lugar da centralidade da razão em oposição ao animal. O convite à escrita é um convite à fala, a assumir esse lugar que se diz exclusivo do masculino, que se coloca em oposição ao feminino, que quer definir quem tem o direito a falar, quando, onde e sobre o quê. O convite à escrita vem como um convite a provocar a estabilidade pretendida desse logos masculino, branco e patriarcal. Assume um lugar político de tensionar quem são os monstros, quem deve ser silenciado e quem pode falar.

Ainda que, enquanto rastro o monstro não possa se mostrar à luz, o deslocamento colocado expõe o quanto a construção da categoria do monstro, quando chega ao cotidiano, vem no sentido de silenciar e negar a existência de tudo que esteja fora dos padrões dominantes, associando sempre a normalidade do humano ao homem / branco / cristão / cis / hétero/ proprietário/ cristão. Deste modo, reivindicar o lugar do monstro, como defende Susy Shock (2021)³, o direito a ser um monstro, é também denunciar o direito às diversas existências. Falar habilita aquele que fala a ocupar o lugar de um “eu” que pode ser reconhecido como um igual. Ganha forma, passa a ter um rosto, passa a poder ser reconhecido. Como apresenta Fanon (2008):

³ Susy Shock (2021) segue o mesmo movimento e apresenta um poema manifesto pelo “direito a ser um monstro”. Em “Yo monstruo mío” ela apresenta a ideia do monstro como o opositivo ao normal e defende o direito de se apresentar enquanto aquilo que a sociedade irá entender como monstruoso, no caso referindo-se a sua identidade trans, sem se identificar nem como homem, nem como mulher, ampliando as possibilidades de ser e existir para além dessa divisão binária. Com seu manifesto, assume um lugar político da defesa das diversas formas de existência. Disponível em: <https://revistaplastico.com/2021/06/18/reivindico-mi-derecho-a-ser-un-monstruo-susy-shock/> acesso em 25 de janeiro de 2024.

Falar é existir absolutamente para o outro. (...) Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização. (FANON, 2008, p. 33)

O filósofo antilhano segue com uma argumentação que nos parece fundamental a esse debate:

o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma das atitudes do homem diante do Ser. Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência. (FANON, 2008, p. 34)

Desta forma, assumir a linguagem do colonizador é poder se distanciar de seu mundo colonizado e adentrar o mundo do colonizador: “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva” (FANON, 2008, p. 34). Contudo, essa assimilação da língua nunca poderá ser completa, pois ultrapassa a sintaxe: possui uma série de códigos que a qualquer momento denunciam essa origem estrangeira – o sotaque, os gestos, o tom da voz. Ainda sobre a questão da linguagem, Derrida (2001) coloca:

Eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha. (...) Ora, jamais esta língua, a única que assim vou votado a falar, enquanto falar me for possível, em vida e na morte, jamais esta língua única, estás a ver, virá a ser minha. Nunca na verdade o foi. (DERRIDA, 2001, p. 13-14)

Resta um jogo entre a necessidade de acesso a essa língua, que é a única que se tem, e os limites e dificuldades de se falar apenas essa língua que não é sua, mas o habita. A possibilidade de falar aproxima do que se entende como o “homem verdadeiro”, na medida que o distancia do mundo selvagem, como coloca Fanon. A linguagem vem como um dos próprios do humano, como elemento distintivo dos monstros e dos animais.

Vale observar que a ideia de monstro parece balizar, dentro dessa lógica logocêntrica, a própria compreensão do que é o humano. O humano seria o que estaria localizado entre os Deuses e os animais, ou em uma topologia mais precisa, entre os semideuses e os monstros. Nas diferenciações, semelhanças e possibilidades de inversão, se diz o que é e o que não é humano, e mesmo o que pode vir a ser o humano. Entre monstros e semideuses se situaria o humano, de forma que a existência dos monstros estabiliza o que será a “normalidade do homem”. Os

monstros estariam no limite do que é o humano, na fronteira entre humano e natureza, mas ainda dentro de uma possibilidade de *outro*:

Como outros-radicalmente outros, já se encontram para lá do humano. O outro toma forma no intervalo que vai do Ego-homem ao animal e aos deuses, resultando sempre de uma transformação da humanidade do homem. (...) É por isso que as diferentes formas do Outro tendem para a monstruosidade: contrariamente ao animal e aos deuses, o monstro assinala o limite 'interno' da humanidade do homem" (GIL, 2006, p. 17).

Neste sentido,

O monstro não é senão a "desfiguração" última do Mesmo no Outro. (...) O monstro é pensado como uma aberração da 'realidade' (a monstruosidade é um excesso de realidade) a fim de induzir, por oposição, a crença na 'necessidade da existência' da normalidade humana (GIL, 2006, p. 18).

Segundo José Gil (2006), até o final da Idade Média, os monstros faziam parte do imaginário da sociedade. As raças fabulosas, os monstros teratológicos, os *portenta*, faziam parte de um sistema estável de crenças e representações. Os monstros se localizavam em locais afastados, em terras distantes e carregavam em seus mitos, muitas vezes, ensinamentos e questões morais, guardavam o paraíso e falavam dos riscos de terras desconhecidas. As raças fabulosas são o outro que não é o humano, e só podem fazer isso por serem o extremo, a radicalização: "é mais real que um indivíduo", se mostrando como uma realidade *acrescida, excessiva*, que extrapola do humano e estabelece uma constante contradição. Representa o limite da alteridade, seu excesso vai demonstrar a não-monstruosidade da espécie humana.

No entanto, a ideia da existência de raças monstruosas colocava, ainda em diálogo com José Gil, em questão a afirmação bíblica do homem como imagem e semelhança de Deus. O autor ainda argumenta que Santo Agostinho ao pensar a questão dos monstros admite sua existência, e, apesar de uma certa ambiguidade, em sua leitura, os monstros vão ocupar um lugar em sua teologia, de forma a integrar a possibilidade de existência das raças monstruosas aos conceitos propostos no mundo cristão. Nessa construção haverá uma relação entre o corpo "normal" – no qual não há dúvidas sobre a existência da alma, que é o corpo cristão, branco, ocidental, e o corpo "anormal", que deve ser controlado, afastado. A todos distintos deste "normal" se irá questionar a possibilidade de possuírem uma alma, até chegar aos monstros, que não teriam alma, dividindo a natureza entre dois espaços: o da ordem (sagrada ou profana) e o do maravilhoso, do desconhecido, do inesperado.

O resultado da discussão agostiniana é que as raças monstruosas vão poder ser tratadas como *mirabilia*. (...) Subtraindo à raça de monstros o estatuto de realidade que, na tradição clássica, era realmente o seu, fazendo da sua existência algo de provável e de incompreensível, ele torna-a maravilhosa, ao mesmo tempo que a integra no sistema de representações que a Bíblia contemplava. A hesitação do texto agostiniano é, quanto a isso, característica: é necessário acreditar nessas raças, não porque os autores antigos a mencionam, mas porque a crença na sua existência ajuda a compreender os nascimentos monstruosos. Aliás, não é preciso acreditar na existência de todas as raças monstruosas descritas. Serão elas assim tão monstruosas? Trata-se certamente de homens e não de animais; ou, então, não existem. (GIL, 2006, p. 32 – 33)

A integração de certas raças monstruosas fez parte, ou de certo modo tornou viável, essa transição entre o sistema de crenças e simbolismos vigentes até então na Europa e a constituição do homem moderno. O questionamento sobre quem são os monstros e se estes teriam alma ou não, se seriam humanos ou não, vai balizar o que se entende como a normalidade do homem, que ocupa um lugar entre o simbólico e o real. José Gil observa ainda que, apesar das proposições apresentadas por Santo Agostinho, a permanência na crença nos monstros durante a idade média se dá, pois se fazia necessária a uma certa ideia de homem como a união de um corpo e uma alma, que ainda estava se consolidando.

Neste caso, contudo, não há somente preocupações de ordem teológica: há igualmente toda uma visão da realidade que se elabora e para a edificação da qual Santo Agostinho com a sua vontade de reabsorver todo o saber antigo no conhecimento que o texto bíblico propunha ao mundo, muito fortemente contribui. (GIL, 2006, p. 30)

A construção desse homem, como o encontro de um corpo com uma alma, vai se consolidando lentamente, trazendo cada vez mais a imagem do monstro para uma proximidade cotidiana. O monstro deixa de fazer parte de uma raça fabulosa, distante, deslocando o imaginário simbólico que o cercava. Diante de uma nova compreensão do corpo, com um olhar mais científico, a figura do monstro passa pelo mesmo processo, sendo associada a questões relativas ao corpo que nasce: a pessoa com duas cabeças, o siamês, o hermafrodita, as deformidades físicas, doenças mentais, etc. A nova ordem que surgia implicava profundas transformações no modo de ver e compreender as coisas do mundo, incluindo a realocação nos imaginários e crenças religiosas e populares:

era preciso que os seres e os objetos, tão bem situados no sistema de classificação medieval, tão solidamente inseridos nas redes e hierarquias de realidade e de sentido, abandonassem as suas posições, mexessem, quebrassem os seus laços, se descontextualizassem. (...) Era preciso que os

objectos se oferecessem isolados e individualizados e que essa separação se tornasse a condição de seu conhecimento. (GIL, 2006, p. 65)

A aproximação dos monstros para o cotidiano parece trazer essa diluição do seu simbolismo, como se fosse possível categorizar, enquadrar, normatizar, individualizar. O monstro humano que aparece no cotidiano, chega não mais pertencente a uma raça, a um grupo, mas é visto como uma questão individual. Mesmo quando se trata de uma questão familiar, ainda opera em um campo de referência muito mais restrito que o monstro “mitológico” (e cada vez será mais reduzido).

O processo de fragmentação e individualização, dentro dessa racionalidade científica, se insere dentro de uma nova organização que transforma de modo significativo a relação estabelecida entre as diferentes espécies viventes do planeta. Não apenas as raças fabulosas desaparecem, ou são apagadas como há um aprofundamento da separação entre homem e natureza. Se os monstros possuem o caráter limiar entre o humano e o mundo não-humano, representam também uma proximidade do homem com a natureza e com o mundo animal, o apagamento das raças monstruosas se coaduna com um processo de cientificação do corpo, como o estudo da anatomia, um corpo máquina, que pode ser plenamente explicável.

Ainda nesse contexto, o lugar da mulher é ressignificado. Em um processo de distanciamento das raças fabulosas, a mulher é identificada como a geradora de monstros, seja pelo pecado que cometeu, seja pelo desejo íntimo, muito associada à pureza, ou seja, geraria monstros por não ser pura. Segundo Gil (2006):

Toda uma tradição que vai até o século XVIII associa o nascimento dos monstros à “prodridão” matricial. Existe uma relação muito directa entre os nascimentos monstruosos, a “devassidão” do desejo feminino e esse primeiro alimento visceral do embrião humano, relação que pode ser resumida da seguinte maneira: a devassidão é uma das causas da existência dos monstros, acrescentando uma carga metafórica, como “sujidade moral”, à “sujidade matricial” que alimenta o embrião. E isso provoca o nascimento do monstro. (GIL, 2006, p. 85)

Dentro desse mesmo processo, os saberes femininos ficam associados às bruxas, a algo pecaminoso que foge do controle e que deve ser contido, algo que sai do campo do humano, ou do puramente humano. A bruxa talvez ocupe esse lugar misto entre dois reinos: o humano e o da natureza, entre o humano e o animal. Ela tem o domínio das folhas, das ervas, do poder abortivo, da cura e do veneno. Ela tem o domínio do corpo, da sexualidade, da provocação do desejo. E no processo de

construção da modernidade esse corpo será contido, alienado (FREDERICI, 2017). Como bruxas, resta todo um questionamento se possuem alma ou não, ou ainda, qual lugar topológico ocupam na hierarquização entre deuses e animais, mas sempre nessa proximidade com os monstros, com o limite.

No mesmo movimento, a natureza passa a ser vista como a “Grande Máquina”. Consequentemente, um processo de controle do corpo e de sua sujeição aos mecanismos produtivos, esvaziado de suas forças ocultas (Frederici, 2017, p. 253), e segue:

O que morreu foi o conceito do corpo como receptáculo de poderes mágicos que havia predominado no mundo medieval. Na realidade, esse conceito foi destruído. Por trás da nova filosofia encontramos a vasta iniciativa do Estado, a partir da qual o que os filósofos classificaram como “irracional” foi considerado crime (...) isso significa que o corpo mecânico, o corpo-máquina, não poderia ter se convertido em modelo de comportamento social sem a destruição, por parte do Estado, de uma ampla gama de crenças pré-capitalistas, práticas e sujeitos sociais cuja existência contradizia a regulamentação do comportamento corporal prometido pela filosofia mecanicista. É por isso que, em plena Era da razão – a idade do ceticismo e da dúvida metódica –, encontramos um ataque feroz ao corpo, firmemente apoiado por muitos dos que subscreviam a nova doutrina. (Frederici, 2017, p. 256)

Até então a magia fazia parte e não havia separação entre corpo e alma, nem essa distinção fixa e rígida que se pretende entre o humano e o animal. Essa associação da bruxa como uma figura não exatamente humana que exige o controle, tem uma consequência profunda na vida das mulheres, que acabam tendo uma vida social cada vez mais restrita ao ambiente doméstico, sendo retiradas de trabalhos como parteiras, médicas e mesmo prostitutas.

A questão da mulher é especialmente interessante de ser observada juntamente com esse movimento da monstruosidade e a constituição do indivíduo dentro da modernidade. O corpo da mulher sofrerá uma enorme intervenção nesse processo. A imagem da bruxa será associada a um corpo disforme e em estado de loucura, sendo acusadas ainda de carregarem demônios e espíritos malignos. A sexualidade da mulher também será motivo de controle e utilizada como argumento para a perseguição às “bruxas”, fosse por serem vistas como desonradas, fosse por serem tidas como pervertidas.

Ainda em diálogo com Silvia Frederici (2017), temos que mecanismos como o cercamento dos campos (Inglaterra, sec. XVI) expõem/ simbolizam/ concretizam as lutas e processos de controle e dominação dos corpos e do afastamento dos

conhecimentos da natureza, que fica como algo a ser usado/destruído. A questão do cercamento dos campos indica, no contexto Europeu, o fim da prática de uma terra comum, cuidado pelo coletivo para uso desse coletivo dentro do contexto europeu, o que significava um espaço de trabalho coletivo e de trocas de saberes e experiências⁴.

O novo modo de uso da terra trabalha com princípios como propriedade-controle-uso, com a imposição de uma ideia de família nuclear e com restrições às mulheres, que perdem seu espaço na vida profissional, perdem a rede de apoio no cuidado dos filhos e dos mais velhos, na produção de produtos para alimentação, colocando as mulheres em uma relação de dependência e subalternização em relação ao homem.

A família nuclear, cada vez menor, responde bem ao ideário de um corpo funcional, competitivo, que estabelece relações individuais⁵: a culpa é individual, a responsabilidade também. Diluindo a ideia de coletivo, a nova racionalidade afasta o imaginário das raças fabulosas, traz o nascimento dos monstros para a responsabilidade da mulher que gera, para a família, chegando cada vez mais ao indivíduo, ao mundo privado. Fica, então, esse jogo que ao mesmo tempo que individualiza, fazendo com que qualquer um possa vir a ser o monstro, que todos sejam uma ameaça em potencial, dentro do contexto social e político em que se desenvolve, esse monstro em potencial vai ter sua imagem amalgamada a determinados grupos sociais, não sendo de forma alguma neutra.

⁴ Pensar nos espaços coletivos de criação das crianças, produção de alimentos e cuidados com a aldeia em diversas culturas que não se orientam a partir do “eu”, mas do “nós”, de uma lógica coletiva como culturas dos povos originários das Américas e de povos africanos. Sobre o saber coletivo e a experiência da escuta como forma de aprendizagem.

⁵ Outro aspecto que acho interessante pensar é a relação da arquitetura com essa formação do corpo funcional. A organização do espaço doméstico deve ser útil e funcional. Espaços cada vez menores, onde parece se perder os espaços de encontro e afeto. Deixaria de ser o lugar de estar junto, de parar junto, virando tudo passagens. É uma produtividade e consumismo que adentra a casa. Em caixinhas empilhadas, o pensamento parece também se fechar, em um mundo onde trocas virtuais prometem suprir demandas de afeto, onde tem-se muita informação sobre tudo e ao mesmo tempo, como toda promessa, não se tem nada. Em um mundo de cubículos fragmentados, cada um no seu quadrado, as informações também parecem vir aos cacos, recebendo somente uma parte, cada vez menor, sem saber com quem se fala, sem saber para quem se fala, muito menos quem pode escutar. Haveria escuta entre tantos cacos e fragmentos?

Nesse sentido, Muniz Sodré (2019), em “O terreiro e a cidade”, traz a “‘hipótese bororo’, aventada por Paul-Lévy, a partir do texto em que Lévy-Strauss mostra como os salesianos só conseguiram converter os bororos ‘desde o momento em que estes deixaram a suas aldeias circulares para habitar vilas em faixas à maneira europeia’. Ao romperem com a estrutura tradicional do espaço construído – que se relaciona diretamente com práticas sociais e ritualísticas –, os missionários provocaram o desmoronamento das marcas simbólicas básicas do grupo indígena” (p. 17-18).

Se até então monstros e semi-deuses simbolizavam os limites do que era humano, a retirada das fronteiras pode ter provocado dois movimentos: por um lado traz para si, para o humano, esses simbolismos: novos monstros serão criados, tal qual novos parâmetros para os semideuses. Por outro lado, no mesmo movimento que se afasta da natureza, se aproxima de Deus, possibilitando novas leituras do que seria esse homem criado à imagem e semelhança de Deus e dos limites entre a humanidade, a natureza e o sobrenatural.

Nessa nova formulação, a ideia do que se entende por Humano será associada ao Deus cristão, que fala do amor, mas opera pelo fio da espada. O “nós, humanos”, será assim, um “nós” restritivo, que se refere a um padrão de homem, branco, europeu, proprietário, cristão, escalonando todos os demais povos em uma hierarquização que vai até o não-humano, o monstro. É o “nós” do Estado e representante da civilização em oposição à barbárie. No mesmo movimento, “animais” e “natureza”, ou o que se identifica como tal, serão vistos como algo a ser dominado, explorado, utilizado pelo “homem”. É uma ética da morte, da destruição, em oposição ao que propõe como uma ética da vida, uma ética da libertação (DUSSEL, 2012).

Não se deve esquecer que o marco ou contexto último desta Ética é o processo de globalização; infelizmente, porém, e simultaneamente, esse processo é exclusão das grandes maiores da humanidade: as vítimas do sistema-mundo. Globalização-exclusão quer indicar o duplo movimento no qual se encontra presa a periferia mundial: por um lado, a pretensa modernização dentro da globalização formal do capital (...); mas por outro lado, a exclusão material e o discurso formal crescente das vítimas desse pretenso processo civilizador. (...) A morte das maiorias exige uma *ética da vida*, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem. (DUSSEL, 2012, p. 17)

Esse “nós” identifica o outro e, ao identificar, classifica e exclui, desumaniza. E na medida que é desumanizado fica colocado no lugar da exploração, controle, dominação – e punição. Desta forma, considera-se que o modo de organização que vivemos hoje se dá a partir de uma ética que nega o sofrimento e as condições reais da vida das vítimas, de todos esses outros.

A negação da vida é agora o nosso tema. O ponto de partida forte de toda a crítica (...) é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade* (*Leiblichkeit*), expressa no sofrimento das vítimas, dos dominados (como operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial; como corporalidade feminina, raça não branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica; como velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc.), e a tomada de consciência desta negatividade. (DUSSEL, 2012, p. 313)

Há um processo de “negação originária (...) real e empírica das vítimas (...), onde o sofrimento é o efeito real da dominação ou exclusão, material (e até formal)” (DUSSEL, 2012, p. 308).

Assim, dentro do processo de colonização povos negros e povos originários das Américas ocuparão esse novo lugar, serão colocados como os novos monstros, os “selvagens”, os “não-humanos”, somando a uma lista de (não) explicações a toda barbárie e genocídio cometido contra esses povos. Esse deslocamento da monstruosidade que deixa de habitar as distantes ilhas do Oriente e assume cada vez mais uma percepção a partir de aspectos físicos/ biológicos forja a hierarquização característica da moderno-colonialidade e suas violências.

As transformações vividas nos modos de organização da vida social, com as demandas que surgem dessa nova configuração e seus jogos de força, exigem novas tecnologias punitivas, que deslocam a compreensão da punição como uma vingança do soberano para uma questão de segurança do Estado e da sociedade. Há uma investida por parte do Estado de considerar crime tudo aquilo tido por “irracional”. A dimensão do encantamento perde espaço, vista como inferior, diante de um corpo duro que se pretende funcional. Existe toda uma racionalização do corpo (físico e social) que acolhe um novo modelo punitivo baseado no controle, no qual se identifica o perigo, isola e aplica uma terapêutica: cria o afastamento desse perigo.

Nesse sentido, a banalização da monstruosidade viria como mais um elemento da perpetuação da violência, nos levando a nos perguntarmos o que da monstruosidade “mitológica” permanece nos assombrando, nos obsidiando? Ou ainda, o que será que o espectro da monstruosidade tem a nos dizer sobre a soberania da privação de liberdade como pena principal da modernidade?

1.3. O monstro e o processo de despolitização das relações sociais

A presença dos monstros no cotidiano parece estar cada vez mais intensificada. Eles fazem parte de filmes, livros, brinquedos, jogos, propagandas... Compõem jogos de tarot (*daemon tarot*) sendo transformados em oráculo... São personagens que se misturam no imaginário e trabalham com uma série de afetos, incluindo empatia, admiração, identificação. José Gil (2006) irá falar da construção de

uma “monstruosidade banal”, o que considera uma aberração e “sinal da grande dúvida que assaltou o homem contemporâneo da sua própria humanidade” (p. 11). A figura dos monstros cumpriria um papel de definir a “normalidade do homem”, estando o monstro nesse lugar de limite, de fronteira entre o humano e o não-humano.

O movimento que cria uma monstruosidade banal, com a qual é possível se identificar com aquelas figuras que ao longo da história, serviu também como operadores do que seria o humano. Parece ter havido uma mudança nessas fronteiras que estabelecem a normalidade do humano. Ao mesmo tempo, entendemos que essa busca por uma normalização do humano acaba por favorecer a construção de outras figuras que serão associadas aos monstros, ou mesmo a construção de outros monstros. Essa proximidade construída acaba por ter diversas consequências ético-políticas, especialmente diante da centralidade que assume a questão da segurança.

A fronteira aqui não é entendida, contudo, como uma linha que delimita rigidamente dois territórios, mas como um espaço constante de jogos e disputas de poder e sentido, zonas permeáveis. Seguimos, nesse sentido o entendimento de Derrida, ao compreender que a fronteira não seria uma linha fixa. Segundo Borradori,

A reflexão de Derrida sobre a noção de fronteira concentra-se no fato de um limite tem a ver tanto com identificação quanto com exclusão. (...) A alegação de Derrida é que a filosofia tradicional tende a eludir a dupla função das fronteiras, minimizando sua contingência. Na busca da verdade definitiva e do conhecimento infalível, a tradição filosófica ocidental nega a instabilidade potencial intrínseca a qualquer fronteira contingente. A supressão da contingência das fronteiras e a ambiguidade estrutural que pertence à sua dupla função trazem consigo uma substancial importância política. (BORRADORI, 2004, p. 155)

A leitura proposta por Derrida nos abre para outras formas de lançar luz à questão da monstruosidade e das relações com o que seria o humano. É ainda Borradori quem explica que:

Assumir a responsabilidade filosófica não se resume no entanto a desvelar a importância política de que a fronteira inclui ou exclui essa responsabilidade; mas significa abrir-se para pôr em questão a maneira pela qual entendemos aquilo que a fronteira circunda. (BORRADORI, 2004, p. 155)

Neste sentido, se a banalização da monstruosidade aponta, como identificado, para esse questionamento sobre a *humanidade do homem*, justificando a prática de diversas violências e a naturalização da subjugação de povos e grupos sociais, parece caminhar também, como parte do mesmo processo, no sentido de servir como um anestésico para uma banalização da violência, na medida em que ao embaralhar o

que é o humano, favorece um movimento de repulsa desse monstro, na busca pela estabilidade do humano.

A chegada das figuras monstruosas de forma tão naturalizada no cotidiano, falaria dessa perda de sentido, de reconhecimento (e de projeto futuro?), enquanto coletivo, nesse modelo de humanidade e geraria um movimento (complementar?) de afirmação de uma determinada humanidade? O monstro banal, permaneceria ainda como o que espectra e assombra e, assim, deve ser contido e excluído? A multiplicidade de figuras monstruosas, presentes de formas diversas em discursos e imagens, não acabaria por atuar na construção de ambos movimentos, tanto no sentido de embaralhar o que se percebe como o que é próprio do humano, como para naturalizar uma violência sistemática contra aqueles que são identificados como monstros?

Pois nem todos serão monstros, ou ainda, nem todos serão monstrificados. Alguns poderão nomear, outros serão nomeados. A chegada dos monstros no cotidiano parece ter se aprofundado no processo de construção da moderno colonialidade com a sua classificação racial dos povos e ter se intensificado com a política de centralização da segurança. Podemos perceber uma aproximação, que se perpetua até os dias de hoje, entre os que serão identificados como monstros e os povos colonizados e subalternizados, em oposição aos povos colonizadores. Desta forma, no jogo colocado pela “monstruosidade banal” a denúncia trazida da perda de referencial do que seria essa *humanidade do homem* parece ter efeitos distintos entre aqueles que se identificam com o “nós, os humanos” e os povos pobres, racializados e subalternizados, tal qual a banalização da violência e suas consequências.

Em um movimento fluido e complexo, atravessado por diversos outros elementos, a figura do monstro como o que assombra parece rondar o imaginário social. Deve ser punido, excluído, afastado. A construção inicial do monstro como limite da humanidade, como aquele que se situa na fronteira entre o humano e o não-humano, mas não é o inumano, parece operar ainda como um elemento de desumanização desse humano considerado um monstro. Colocado como um radicalmente outro, o monstro se constitui como uma figura na qual não se reconhece tão humano, podendo, assim, ser submetido às mais diversas formas de violência.

Nesse sentido, a “monstruosidade banal” se aproxima em grande medida da “violência banal”, aberrações da modernidade. Mbembe (2022) compreende que

vivemos a era do brutalismo⁶ que, dentre diversos outros aspectos, trata desse processo de banalização da violência extrema.

Ele se envolveria em guerras dispendiosas, nas quais a violência extrema passaria por uma banalização. Por “brutalização” deve-se entender, portanto, “selvagerização”, a internalização da violência da guerra que permitiria a aceitação de todas as suas dimensões, inclusive as mais paroxísticas. O brutalismo não se resume, no entanto, apenas aos horrores da guerra e outras atrocidades. Ele é, em certa medida, a forma pela qual a intoxicação que comporta o poder traduzo horror e as situações extremas nos interstícios do cotidiano e, mais especificamente, nos corpos e nos nervos daqueles e daquelas que ele brutaliza. (MBEMBE, 2022, p. 46)

O filósofo em sua leitura sobre a condição da era em que vivemos e os efeitos nas relações sociais argumenta ainda que o brutalismo é também um modo de ministrar a força e aponta que

Sob o brutalismo, o assassinato deixa de ser uma exceção. A transposição do estado de guerra para dentro de um estado civil acarreta a normalização das situações extremas. O estado passa a cometer crimes comuns contra a população civil. (...) Em todo caso, corpos, ou fragmentos de corpos, vão pelos ares. E sempre os gritos, o poder de tirar a vida ou de reduzi-la a mil pedaços. Pode-se reconhecer o brutalismo pela utilização, na esfera civil, de técnicas próprias do campo de batalha. (MBEMBE, 2022, p. 47)

O processo de desumanização se torna uma constante e o extermínio, a morte violenta, a degradação do outro visto como uma “limpeza” necessária. Imagens de torturas, de extrema violência em espaços de privação de liberdade, como as divulgadas da prisão de Abu Ghraib, ou as da Prisão de Guantánamo (que serão analisadas mais pontualmente mais a frente), ou de tantos estabelecimentos prisionais no Brasil e no mundo, causam uma comoção seleta e pontual. A policial que sorri ao lado do corpo morto, ou praticando tortura é vista mais como heroína do que como uma pessoa monstruosa⁷. A própria violência contida nas imagens não se faz suficiente para uma mobilização que altere o sistema.

A banalização da monstruosidade e a banalização da violência parecem estar muito mais próximas e vinculadas a essa aposta em um modelo que tem sua

⁶ O conceito de brutalismo como apresentado por Mbembe (2022) é muito mais amplo do que o que coube aqui ser apresentado e abarca diversas esferas do modo de organização da vida social nos novos parâmetros. O filósofo propõe uma leitura da nossa época, apontando para um processo de brutalização que tem transformado todos os seres em produto a ser carbonizado, em matéria e energia, desde uma relação intrínseca com a questão da técnica, de forma que não haveria mais distinção entre seres vivos e máquinas.

⁷ Sobre o tema ver: https://www.researchgate.net/figure/Sabrina-Harman-at-Abu-Ghraib-prison-Public-domain-Source-Wikipedia_fig3_354669978, acesso em 29 de abril de 2023. <https://www.aljazeera.com/features/2013/7/15/the-scars-of-abu-ghraib>, acesso 25 de maio de 2023.

centralidade na questão da segurança. Ao mesmo tempo em que, por um lado, a banalização da monstruosidade desloca o que se entende por humano, no sentido de um esvaziamento e perda de sentido, como indicado por José Gil; por outro lado, ela se torna um espectro que passa a assombrar o tempo todo pela proximidade desse monstro, o qual poderia se manifestar a qualquer momento. A imagem do monstro passa a ocupar esse espaço duplo e ambíguo, que ora vai servir para gerir a insegurança, ora para naturalizar a violência cometida em nome da segurança, em nome da “limpeza”, ora para definir o que é o humano, e mesmo para servir como provocação sobre o que seria o humano. É Mbembe quem diz que:

Migrantes e refugiados não são, portanto, enquanto tais, o principal objeto da disputa. De resto, eles não possuem nem nomes próprios, nem rostos singulares, nem carteiras de identidade. Não passam de criptas, espécie de jazigo ambulante com uma superfície de múltiplos órgãos, formas vazias, mas ameaçadoras, nas quais se tenta sepultar os fantasmas de uma época aterrorizada por si mesma e seus excessos. O sonho de uma segurança infalível, que requer não apenas vigilância sistemática e total, mas também expurgo, é sintomático das tensões estruturais que há décadas acompanham nossa transição para um novo sistema técnico mais automatizado, mais reticular e ao mesmo tempo mais abstrato, formado por múltiplas telas – digital, algorítmica, numinosa. (MBEMBE, 2022, p. 80)

O monstro se faz assim, dentro desse mesmo movimento de banalização, como uma categoria social, que, ao desumanizar, despolitiza o debate. Ao ser deslocado do lugar do humano, não se trata mais de uma violência contra um igual, mas de algo que parece se aproximar de uma expurgação do mal, de um “mal necessário” para a salvação da sociedade, para garantia da segurança e da ordem, ou ainda para essa retomada do sentido da humanidade.

A leitura proposta por Mbembe (2022) nos ajuda a compreender como esse processo de brutalização vai sendo incorporado, favorecendo e legitimando as práticas de violência. Ao mesmo tempo em que se dá no âmbito do Estado, no exercício de sua força e soberania, de formas extremas e com absurdos mecanismos de crueldade, ela, por outro lado, também chega às práticas cotidianas, nessa dinâmica de banalização da violência.

A compreensão do que será violência, contudo, como observado historicamente, tem uma relação com seus aspectos políticos e morais que marcam seus processos de legitimação. Natalie Zemon Davis (2001) aponta o quanto movimentos de violência coletiva assumem um caráter ritualístico que acaba por justificar a própria violência empregada. Os atos praticados são percebidos como atos

de salvação e de pureza: violentos são os outros. Ao abordar os levantes religiosos no século XVI na França, conclui que:

a violência religiosa estava relacionada, no tempo, no lugar e na forma, com a vida do culto, e os atos violentos eram, eles próprios, derivados de um estoque de tradições de punição ou de purificação correntes na França do século XVI. (...) Mesmo no caso extremo da violência religiosa, as multidões não agem de maneira impensada. Elas possuem, em certa medida, uma percepção de que o que estão fazendo é legítimo, as ocasiões estão de algum modo relacionadas à defesa de sua causa e seu comportamento violento possui uma certa estrutura - aqui, ritual e dramática. (ZEMON DAVIS, 2001, p. 156)

No mesmo movimento, Elsa Dorlin (2020) irá questionar quem tem o direito à autodefesa, observando que será tido como violento, digno de ser punido, controlado, vigiado, as ações práticas por determinados grupos, ou melhor, por grupos formados pelos “outros”, pelos subalternizados, colonizados, periféricos. Argumenta que há o estabelecimento de um conjunto de “técnicas que podem ser resumidas pelo seguinte adágio: ‘quanto mais você se defender, mais sofrerá, mais terá a certeza que morrerá’” (p. 16), e segue:

Essa economia de meios que faz do condenado, e, de modo mais geral, do corpo violentado, seu próprio algoz desenha de forma negativa os traços do sujeito moderno. Que decerto foi definido (...) pela capacidade de se defender, mas essa capacidade de autodefesa também se tornou um critério de diferenciação entre aqueles que são sujeitos plenos e os outros – aquelas e aqueles que se buscará diminuir e aniquilar, desvirtuando e deslegitimando a capacidade de autodefesa, aquelas e aqueles que, ao defenderem o corpo, serão expostos ao risco de morte, para que se convençam de sua incapacidade de se defender, de sua *impotência* radical. (DORLIN, 2020, p. 17).

Ainda segundo Dorlin:

A exclusão do direito à defesa implicou a produção de sujeitos indefensáveis por serem considerados “perigosos”, violentos e *culpados por princípio* – mesmo que tudo tenha sido feito para torna-los impotentes para se defender. (DORLIN, 2020, p. 52)

São hoje os “terroristas”, os “traficantes” sobre os quais constrói-se uma desumanização tal que recaem nesse lugar de fronteira entre o humano e o não-humano, esse lugar do monstro, da repulsa, em uma dinâmica que a sua luta, as suas ações são de pronto deslegitimadas e “*em nome de*” passíveis, novamente, de todas as formas de violência.

A imagem do monstro assim parece servir a um modelo neoliberal de permanente controle dos corpos, das diferenças, das diversidades (que não aquelas

enquadradas e apropriadas pelo sistema). Ao desumanizar, retira o espaço de reconhecimento de cada um destes grupos, ainda que não fixos, enquanto coletivos lutando por algo, contra o sistema, ao mesmo tempo em que desresponsabiliza da pactuação, ou ao menos do silenciamento, sobre um modo de existência que cada vez mais banaliza a violência perpetrada contra todos aqueles racializados, pobres, subalternizados, contra as mulheres, os negros, os árabes, os povos originários.

Ao monstrificar há um movimento de autorização da violência, mas a banalização da monstruosidade assume proporções cada vez maiores que parecem ser signo e sinal de uma perda de sentido dessa possibilidade de relação com o outro, com o não-eu, e mesmo com a própria compreensão do que é o humano. No entanto, aquele que nomeia tem talvez o poder de não ser monstrificado, mas pode ser monstruoso.

Podemos pensar aqui no estabelecimento de um jogo entre o humano e o monstro que toma corpo e formas distintas dentro das demandas de manutenção da ordem. A construção de quem será o monstro, ou mesmo sua aceitabilidade dentro de uma dimensão do cotidiano, sua ressignificação ou não, vão sendo administradas dentro de uma configuração que a centralidade da segurança e a perda de direitos coloca. A banalização da monstruosidade, que por um lado tensiona o que é o humano, apontaria talvez para algumas brechas do que fica estabelecido nesse jogo entre o humano e o monstro, provocando deslocamentos que podem nos ajudar na tarefa desconstrutora desta centralidade do *logos*.

Dentro de uma dinâmica fluida, talvez possamos falar de uma corrosão de determinadas bases, que ainda que não provoquem a queda do edifício, criam brechas para outros caminhos. A dominação nunca é total e absoluta. Nunca é estanque e única. Existe algo que o poder hegemônico não é capaz de alcançar, talvez por operar desde bases significativamente distintas. Há algo que ocorre e que não se pode nomear, identificar, mas que se faz presente, como nos ensina o filósofo Jacques Derrida (1994).

Ainda que a reflexão sobre a questão dos espectros, desde a perspectiva derridiana seja realizada de modo mais cuidadoso mais a frente, vale aqui um breve comentário. Derrida, em seu pensamento desconstrucionista, tensiona a centralidade da presença, apostando em um infinito jogo de presenças e ausências, e entendendo esse jogo

Como estratégia para se compreender o que seria a “escritura” como abalo da ontoteologia e da metafísica da presença – e tal abalo se dá na tentativa de não mais se pensar em termos de “ausência” ou “presença”, mas como “rastros”. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 76)

Desta forma, ainda segundo Rafael Haddock-lobo, se trataria de um jogo de rastros, onde não haveria fora ou dentro, mas justamente esse lugar da indecidibilidade do discurso, sem que se pudesse falar de uma origem, por se tratar de um eterno remetimento de significantes e significados.

Não há essência do rastro, sendo ele apenas efeito de um sistema de diferenças; só há diferenças, ou seja, rastros de rastros, e esta diferencialidade não se encontra em nenhum lugar determinado, seja ele empírico ou transcendental; não há mais espaço neste pensamento para nenhuma originalidade ou privilégio da consciência ou da voz, pois todo querer-dizer já está sempre referido a um sistema diferencial, já é, ele próprio, um rastro e não é, de modo algum, uma presença a si; não se pode mais falar de um “dentro” ou um “fora” da linguagem, pois estes termos nada mais são que rastros, sem identidade a si e sempre dependendo um do outro para constituírem sua ilusória identidade. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 67)

O pensamento derridiano nos aponta na direção de compreender que apesar da fixidez que se busca estabelecer no discurso ocidental. A própria categoria dos monstros nos apresenta brechas que abrem caminho para uma desnaturalização da violência e nos mecanismos punitivos que apostam na exclusão e no encarceramento.

Entendemos assim que o que espectra não é só assombração, mas também desejo. Apesar de um processo sistemático da banalização da violência e da monstruosidade, que promove uma quase anestesia diante da barbárie, isso não se faz como movimento único. Aquele que se vê como humano, também não se seduziria por elementos desse monstro? Aquele que se vê como humano, também não precisaria dessa negação da humanidade do outro para afirmar a sua humanidade, já que somos constituídos sempre desde um outro? O monstro como fronteira entre o humano e o inumano não operaria, ainda, como esse elemento constitutivo da normalidade do homem?

E desse movimento aprendemos que o espectro ronda e lembra a esse que assume o poder de nomear que sua concepção de humanidade também é frágil. A partir da compreensão que o que há é um jogo de remetimentos, fica a impossibilidade de se pensar na existência de uma única verdade. Do mesmo modo, não seria possível buscar definir ou reduzir o outro a uma identidade fixa, pois nunca seria possível alcançarmos o outro por completo. A dimensão do segredo sempre

permanece, sempre há algo que não se mostra: o monstro nunca é somente um monstro, nem o humano esse puro ideal.

O quase conceito da *différance*, do filósofo Jacques Derrida (1991) pode nos ajudar a pensar nessa relação com o outro, entendendo, com Rafael Haddock-Lobo (2008), que a *différance* fala de um movimento “da diferença como diferencialidade e ao mesmo tempo da diferença como diferimento” (p. 28). Ainda segundo Haddock-Lobo (2008), a *différance* remete a um

Diferimento infinito não pode ser precedido por nenhuma unidade original e indivisa de uma “possibilidade presente”. (...) Não há origem metafísica, como também em Heidegger, mas, ao contrário deste, a *différance* não expressa nem o Sentido nem a Verdade nem a Essência do Ser, ela é ao mesmo tempo um *efeito* e aquilo que produz *efeitos*, mas só “existe” enquanto diferimento. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 31)

A *différance* remeteria, assim, a um movimento diferencial da diferença, no qual ao mesmo tempo em que produz os diferentes, na medida em que diferencia é “a condição de toda significação e de toda estrutura”, sendo o próprio jogo entre os rastros, uma economia de remetimentos,

Ou seja, além de ser a raiz das diferenças, ela é também o que produz os efeitos das diferenças, sem que elas estejam de modo algum inscritas em algum lugar, ou sujeito, ou seja lá o que possa ser tomado como substrato ou substância. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 32)

Desta forma, a *différance*, para Derrida, nomearia ainda esse desdobramento das diferenças, de criação de espaçamentos, como “a operação, ou, em todo caso, o movimento de afastamento”, ou ainda de outras espaço-temporalidades que não se reduzem a um *uno*, ao original, mas sempre a um constante jogo que cria e opera na multiplicidade. Ou, em outras palavras, o reconhecimento que o outro é um completo outro, distinto e diferente, que eu não sou capaz de alcançar, operaria no eu também como um elemento que reconhece a fragilidade do eu, deslocando categorias que se pretendem fixas como humano, não-humano, inumano.

Uma relação de exclusão mútua ocorreria assim entre os dois mundos, entendidos como totalidades contidas em si mesmas. Essa concepção de identidade faz com que ela seja internamente homogênea, fato que Derrida considera a falha metafísica tradicional. (...) Para Derrida, refletir criticamente sobre a natureza dos limites e das fronteiras transforma nossa maneira bem estabelecida de pensar sobre a identidade como uma totalidade homogênea e auto-inclusiva. (BORRADORI, 2004, p. 156)

Nesse sentido, como nos ensina Dirce Solis (2019), o único que pode ser o monstro-inumano é o humano. Poderíamos inclusive pensar em uma relação muito mais próxima, indissociável talvez, do humano com o monstro. A imagem da monstrosidade é construída a partir de aspectos que conjugam elementos físicos associados à anormalidade a elementos simbólicos opositivos ao padrão do humano. Tal construção, por um lado, reforça a ideia do humano como criado à imagem e semelhança de deus, que refletiria a pureza e a bondade, por outro lado, reitera a aproximação do monstro com a dimensão do mundo animal como aquele que é passível de cometer os mais diversos atos de barbárie, violência, negação do outro. No entanto, neste mesmo movimento, compreendendo que não há “dentro” e “fora”, mas esse jogo de remetimentos, a figura do monstro também fala do corpo e de desejos e espectra o humano em diversas dimensões.

O próprio movimento de buscar reprimir o aparecimento do monstro, de combater a monstrosidade *em nome da* segurança, da civilidade, da ordem, implica em práticas diversas de extrema violência. Dentro da mesma dinâmica ao monstrificar o outro, retirando-lhe a identidade do humano, o que se tem é uma negação desse outro, de forma tal que *em nome do combate à monstrosidade*, o humano se aproximaria daquilo que ele identifica como o monstruoso⁸. O que seria então próprio do humano e próprio do monstro? Seria possível falar de “*próprio do humano*”?

Dirce Solis, observa que Stirner compreende que esse “Humano” não existe, que ele está sempre acompanhado de seus fantasmas:

E os homens como espíritos são fantasmas corpóreos, espíritos com corpo real como diz Stirner (2009, p. 55). Trazendo a figura de Cristo, Stirner lembra que o espírito como corpóreo é o homem, ou seja “[...] ele é o ser de horror e ao mesmo tempo a aparência e a existência ou o ser-aí desse ser. A partir de então, o homem já não tem horror aos fantasmas *fora* de si, mas de si mesmo: assusta consigo próprio [...] O homem tornou-se um fantasma para si próprio, um espectro sinistro ao qual até foi atribuído um lugar no corpo” (STIRNER, 2009, p. 56). O que podemos atestar é que espectros assombram e obsidiam, estando por toda a parte: “Entretanto não é apenas o homem que está assombrado, tudo sofre de assombração” (STIRNER, 2009, p. 57). (SOLIS, 2019, p. 56 - 57)

⁸ Em seu livro Rodrigo Nogueira, “Como nascem os monstros”, o autor apresenta de forma muito dura o quanto os agentes da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro acabam tendo ações de extrema violência *em nome do combate à criminalidade*. Muitas vezes suas práticas, como relatado, são tão ou mais violentas e desumanas que aquelas cometidas por quem, em tese, é o monstro da sociedade, inclusive com cometimento de crimes, práticas de tortura, e o uso da violência para proveito pessoal.

Desta forma, há um deslocamento da ideia de “Humano” associada a uma possibilidade de se encontrar uma origem e uma pureza, como se fosse possível afastar todos os fantasmas. Somos todos obsidiados por fantasmas o tempo todo. Podemos pensar o quanto a figura do monstro não opera como um deflagrador dessa assombração, provocando esse jogo entre quem pode ser considerado humano, e quem não pode.

Ao trazermos esse jogo para os espaços de privação de liberdade, as sombras parecem ganhar formas. Espaços construídos a partir de um olhar que parece ser marcado pelo desprezo pela vida daqueles que ali se encontram, marcados por um tratamento com aqueles que se encontram presos/ acautelados de forma abjeta, com o uso sistemático de violências, sejam físicas ou simbólicas, o monstro vem assombrar. Como reflete Dirce Solis a partir das condições vivenciadas no presídio de Vila Dois Rios, em Ilha Grande:

Humanos relegados à condição de não humanidade quase, muitos bastante indiferentes pela situação a que estavam submetidos, ao que poderia restar de sua humanidade. E como diria Stirner: “[...] homens que não são homens, que outra coisa poderiam ser senão fantasmas?” (2004, p. 229). Que outra coisa poderiam ser senão espectros de uma humanidade longínqua, cada vez mais distantes? (SOLIS, 2019 (b), p. 66)

Esse processo de monstrificação ao mesmo tempo que assombra, traz a categoria do monstro para um lugar político. Atua ainda, naqueles que possuem o poder de nomear, como um espectro que denuncia o quanto é também violento quem ocupa os lugares de dominação e poder, independente da legalidade de seus atos; o quanto há uma impossibilidade dessa separação rígida entre segurança e violência, entre direito e justiça.

O reconhecimento dos espectros, no sentido proposto por Derrida, nos ajuda nesse deslocamento entre humanos, monstros e animais, o qual nos interessa dentro dessa proposta de repensarmos os espaços de privação de liberdade e seus sentidos na sociedade atual. A desconstrução poderia ser entendida como um olhar diferente para os signos que nos permita ver a assombração que ali se encontra, ou como nos ensina Haddock-Lobo (2008): “o real intuito da desconstrução é o deslocamento das oposições para além da dicotomia da metafísica dualista. (...) É a possibilidade do desconhecido e do novo” (p. 20). Segundo Haddock-Lobo, o desejo de Derrida com a desconstrução é

fazer justiça à alteridade mesma, a este outro que sempre escapa, mas que a tradição filosófica sempre procurou apreender, compreender, prender. Não obstante é assim, somente assim e neste movimento duplo, de inversão e deslocamento, no interior e do exterior, que se produz por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia, certo trabalho textual que proporciona um grande prazer. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 23)

Desta forma, podemos entender que a desconstrução é um movimento ético-político que se constituiria por um gesto duplo de deslocar e inverter as hierarquias, reconhecendo a impossibilidade de um conhecimento neutro e que as relações de força são constituídas e constituintes desses pares binários, nos quais sempre um polo se sobrepõe ao outro. A desconstrução se volta, assim, para tudo o que foi deixado de lado, negado, silenciado, mas que segue espectrando. Olhar para os espectros é também poder olhar para o que escapa, para os desvios, para o que foge à narrativa única oficial. Ou como nos ensina Dirce Solis: “Espectros, então, remetem a desvios, desvios de forma ou de direção e esta será uma característica pela qual podemos falar em desconstrução” (SOLIS, 2019(b), p. 56), e segue:

O espectro é então uma aparição sensível/ insensível, visível/ não visível. Sentimos sua presença, sentimo-nos observados por ele, mas não o vemos e como retornante, nesse processo de repetição que não se dá necessariamente de forma amigável, embora seja convidativa, ele nos aterroriza, assombra, obsidia. [...] Espectros estão por todo lado. Estão em todo o lugar, em todas as esferas do pensamento, são ideias, juízos, impressões, desejos, são retornantes (*revenants*). Estando por todos os lados e sendo retornante, revivem, convivem em espacialidades. A espacialidade enquanto sentida, refratada, pensada possui dimensão espectral. (SOLIS, 2019 (b), p. 60-61)

A proposta de desconstrução de Derrida pode ser lida desta forma a partir de um viés político, se aproximando de uma concepção de justiça – que aqui não se vincula à Lei. Desta forma, a desconstrução nos ajuda a pensar nas instituições de privação de liberdade como instituições socialmente aceitas apesar de serem conhecidas e reconhecidas suas condições, como espaços em que se opera dentro de uma paisagem de violência sistemática, onde o jogo das diferenças entre humanos e monstros se escancara. Negris e Moraes (2019) vão apontar dois motivos sobre a importância de se trazer o espectro para o debate sobre as instituições carcerárias:

O primeiro é que a violência carcerária produz um escamoteamento que oculta uma outra violência, uma outra verdade, a saber, que o prisioneiro seria menos humano do que o homem que está dentro da lei. O outro motivo é que, com a intenção de fazer corrigir, a prisão é um lugar de punição, de manutenção da exclusão e de segregação social e racial. Podemos entender o espaço prisional como possuidor de uma dimensão monstruosa, pois trata o homem que ali está como uma não homem, o que foi denominado por Max

Stirner de monstro inumano (*Unmensch*). Nesse sentido, o cárcere passa a ser visto não só como local de confinamento do criminoso, tido como inimigo social, mas também como efeito de uma técnica de poder aplicada aos indivíduos marginalizados. (NEGRIS; MORAES, 2019, p. 85)

Segundo Negris e Moraes, o cárcere possuiu uma dimensão política, uma vez que atua em nome do Estado concretizando uma política pautada na violência e morte, no controle das populações subalternizadas, dentro de uma lógica do que Mbembe (2016) identifica como necropolítica. Ainda em diálogo com os autores, entendemos que:

Nas prisões brasileiras, o poder disciplinar transmutou-se em necropoder. Esse poder é exercido mediante a produção sistemática de violência, terror, insalubridade e incapacitação. Nesse sistema, a condição de preso determina não só a suspensão de diversos direitos, mas também a transformação de corpos em simples objetos, daí dizermos que a necropolítica é uma máquina “coisificadora” de corpos. (MBEMBE, 2016, p. 93)

Nesse jogo, a figura do monstro atua como um elemento de despolitização das políticas de segurança e das condições carcerárias. A transformação de grupos sociais em monstros opera como um silenciamento de suas demandas e um apagamento de uma gestão apoiada na necropolítica, que insiste em coisificar os corpos. Por sua vez, o processo de banalização da monstruosidade, fazendo que essa mesma figura do monstro apareça como algo próximo e amigo, talvez tenha o efeito de tornar mais palatável essa política de morte.

A categoria do monstro fica nesse lugar duplo, em que ora é jogada como o extremo, o limite da humanidade e que deve ser exterminada, servindo a um projeto político de legitimação de violências abjetas; ora, em meio a uma cultura de hiperinformação, como elemento simbólico banalizado, risível até, que ajuda a despolitizar o debate. Resta um jogo que parece que quanto mais a dimensão política usa da figura do monstro para levar ao extremo políticas de segurança, com uma grande aposta no processo de encarceramento, mais essa figura vem diluída e perdendo seu sentido simbólico de balizador da humanidade.

Talvez, se faça necessário confrontar a banalização da monstruosidade e pensar dinâmicas que vão de encontro a esse processo de objetificação dos corpos, de definição da existência de corpos que devem ser silenciados, violentados, excluídos; dinâmicas que trabalhem fora da fixidez de categorias, que abram espaço para uma fluidez das lutas do que não pode ser capturado e silenciado pelas categorias definidas, ou apropriadas pelo sistema.

A fragmentação das informações, talvez favoreça o aprofundamento desses dois aspectos que não são contraditórios, mas complementares que se encontram na construção do “monstro banal” e se concretizam com a naturalização de genocídios cotidianos, como da juventude negra, dos povos indígenas, dos povos muçulmanos, africanos. Em um jogo de remetimentos simbólicos em que em determinados momentos vem a representação do monstro familiar, que resgata o domínio tradicional da normalidade do homem, e que acabaria por amenizar a monstruosidade cometida contra aqueles que são monstrificados, mas que representariam esse radicalmente outro que se colocaria como limite da humanidade.

1.4. A construção do monstro e as dinâmicas de encarceramento

A manutenção da ordem moderna-colonial implica em uma continuidade dos processos de exploração e dominação. Por sua vez, como nunca a dominação se dá por completo, existe processos de resistência, questionamento, de formas de existência que questionam essa dominação. O conflito é inerente a essa ordem injusta e violenta, o que demanda cada vez mais instrumentos de coerção, controle e punição. E, como nos diz Foucault (2004), os mecanismos punitivos falam muito dessa economia de controle e disciplina dos corpos:

Em nossas sociedades, os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa “economia política” do corpo: ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos “suaves” de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata – do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão. (...) Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. (FOUCAULT, 2004, p. 25)

A prisão irá assim, segundo Foucault, exercer um papel central no processo de controle e docilização destes corpos. Seu papel não se restringe a aplicação de uma medida punitiva como consequência da prática de um crime, mas tem todo um

lugar político com o uso de novas tecnologias punitivas para ordenação do Estado. A dimensão da violência sempre a acompanhou.

Castigos como trabalhos forçados ou prisão – privação pura e simples da liberdade – nunca funcionaram sem certos complementos punitivos referentes ao corpo: redução alimentar, privação sexual, expiação física, masmorra. Consequências não tencionadas mas inevitáveis da própria prisão? Na realidade, a prisão, nos seus dispositivos mais explícitos, sempre aplicou certas medidas de sofrimento físico. (FOUCAULT, 2004, p. 18)

Novamente, desde uma perspectiva crítica, a separação dicotômica entre segurança e violência não cabe. O Estado ao prender não está exercendo somente um ato de preservação da segurança nacional, mas, ao mesmo tempo, está impondo uma experiência de violências, que inclusive servem para demonstrar o poder do Estado e reafirmar o seu direito ao monopólio da violência.

As tecnologias punitivas vão sendo adaptadas às novas demandas de da garantia da soberania dos Estados⁹. A nova configuração que traz a questão da segurança para a centralidade exige novas posturas no exercício do poder de punir. Wacquant (2007), ao falar da nova onda punitiva que acompanha o neoliberalismo, observa que a gestão da segurança assume um caráter de espetacularização, com “a finalidade expressa de ser exibida e vista” (p. 9). Com promessas que levam à devoção das forças de ordem e distorcem a realidade até o grotesco.

No final, a nova gesta da lei-e-ordem transforma a luta contra o crime em um *tilitante teatro burocrático-midiático* que, simultaneamente, sacia e alimenta os fantasmas da ordem do eleitorado, reafirma a autoridade do Estado através de sua linguagem e de sua mímica viris, e erige a prisão como o último baluarte contra as desordens, que, irrompendo de seus porões, são vistas como capazes de ameaçar os próprios fundamentos da sociedade. (WACQUANT, 2007, p. 11)

A prisão, como o extremo das políticas de segurança, assume, assim, o lugar não apenas do controle dos corpos, mas a forma de gestão da pobreza e dos subalternizados em um modelo de sociedade que se mostra cada vez mais falido.

⁹ Butler (2023) observa que um dos aspectos que favoreceram a aceitação de uma resposta desproporcionalmente violenta por parte do EUA após os ataques de 11 de setembro de 2001 foi justamente a perda da prerrogativa de apenas ele poder atacar, ultrapassar as fronteiras e invadir outros Estados, sem ter suas fronteiras transgredidas. Os EUA deveriam, em seu imaginário, não ser atacados, manter-se preservado da violência vinda de fora. “A violência que inflingimos aos outros é apenas – e sempre – seletivamente entregue ao público. Vemos agora que a fronteira nacional era mais permeável do que parecia. Nossa resposta geral é ansiedade, raiva; um desejo radical de segurança, um reforço das fronteiras contra o que é percebido como estranho. (...) O resultado é o estímulo a um racismo amorfo, racionalizado pela alegação da ‘autodefesa’. Um pânico generalizado trabalha em conjunto com o reforço do Estado soberano e com a suspensão de liberdades civis” (BUTLER, 2023, p. 60).

Passa a congregar as expectativas sociais da construção de uma “segurança plena”. Ao mesmo tempo, como parte do mesmo jogo da gestão da pobreza, cada vez mais midiaticizada, vai construir inúmeras narrativas que criam o tempo todo a sensação de insegurança e medo.

A divulgação desses discursos alarmistas alimenta a defesa não apenas do super-encarceramento, mas de penas cada vez mais duras, redução de direitos, novos atos tipificados em lei, julgamentos mais breves, dentre outros – ainda que a maior parte dos atos que levam à privação de liberdade estejam relacionados a perdas patrimoniais de baixo valor e tráfico de drogas, também em baixas quantidades. As soluções encontradas seguem a mesma lógica do pensamento fragmentado característico desses novos tempos, oferecendo respostas simplistas e imediatistas que se agarram na ideia da lei e da ordem, no punitivismo desenfreado, para a salvação de (ou em) uma sociedade onde as bases tradicionais de organização (como emprego, renda mínima, certa estabilidade) não operam mais nem no campo da promessa. A responsabilização passa a ser cada vez mais individualizada e o debate da segurança dissociado de questões sociais e de outras políticas públicas sociais: a responsabilidade é de quem cometeu o ato.

Wacquant (2007) irá identificar alguns aspectos em comum nas políticas de segurança que se desenvolvem nesse contexto. Segundo o autor, dentre tais aspectos encontra-se o discurso sobre colocar um fim à criminalidade com uma proliferação de leis e inovações burocráticas e uma ampliação das políticas punitivas que passam a estar em todos os lugares:

O terceiro traço dessas políticas punitivas é que elas estão por toda a parte, espalhando um discurso alarmista, mesmo catástrofista, sobre a “insegurança”, animado por imagens marciais e difundido até a exaustão pelas mídias comerciais, pelos grandes partidos políticos e pelos profissionais da manutenção da ordem – policiais, magistrados, juristas, especialistas e vendedores de aconselhamento e serviços em “segurança urbana” – que competem entre si na recomendação de remédios tão drásticos quanto simplistas. (WACQUANT, 2007, p. 26)

Essas políticas ainda contarão com um discurso sobre a “guerra ao crime” em defesa do “cidadão exemplar” que terá como seu inimigo os jovens negros e pobres, valorizando os processos de repressão e estigmatização dos bairros periféricos, das favelas, das pessoas em situação de rua, que ficam como “vetores naturais de uma pandemia de infrações menores que envenenam a vida quotidiana e os progenitores

de ‘violências urbanas’ que reiteram o caos coletivo” (WACQUANT, 2007, p. 27), associados ao reino animal.

A mudança nas políticas punitivas retoma um desejo de ordem na cidade, de delimitação da ocupação dos espaços urbanos e dá novas autorizações ao Estado para exercer seu poder de punir e conter a população. Um dos efeitos dessas políticas se dará pelo super-encarceramento, que vem ganhando cada vez mais novos contornos.

A aposta no modelo prisional, por sua vez, reforça e explicita o viés de controle e contenção dos corpos pobres e racializados. Elementos estruturantes da moderno-colonialidade ganham uma rigidez a mais, talvez denunciando a própria crise desse modelo. Desta forma, a hierarquização das raças, as dicotomias dos pares binários opositivos, como cidadão de bem x bandido, dentre outros são reforçados diante da centralidade da promessa de segurança e da ordem urbana.

A moralização da vida, com honra ao trabalho e contenção da sexualidade, que vem associada a uma crescente evangelização, ganha uma nova roupagem com uma fiscalização da conduta diluída entre os pares e passa a ser responsabilidade individual. A super valorização das forças de segurança, que aparecem como elemento de salvação, complementam esse quadro de vigilância permanente, controle e punição. Nesse cenário, as punições privadas são valorizadas, e dentro do mesmo movimento, as ações policiais que fogem à legalidade e, muitas vezes acarretam a morte, vão sendo naturalizadas, inclusive quando se trata de chacinas¹⁰.

De formas cada vez mais duras, o discurso da segurança, da lei e da ordem se constituem como autorizadores das mais diversas formas de violência. A prisão concretiza o que o colonizador irá identificar como violência, ou melhor, como a violência a ser combatida para a garantia da tal sociedade segura e não-violenta,

¹⁰ “Em 2021, houve **4.653** tiroteios/disparos de arma de fogo na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Ao todo, **2.098** pessoas foram baleadas (**1.084** mortas e **1.014** feridas), segundo [Relatório anual](#) do **Instituto Fogo Cruzado**. Houve, em média, **13 tiroteios por dia** no Rio de Janeiro, e **cinco baleados a cada 24 horas**. (...) Ao todo, em 2021, houve **61 chacinas** na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Segundo relatório anual sobre violência armada do **Instituto Fogo Cruzado**, **255** civis foram mortos nestas circunstâncias. As **ações ou operações policiais foram responsáveis por três a cada quatro chacinas** ocorridas no Grande Rio, vitimando **195** civis no total. Foi em uma operação policial no Jacarezinho, em 6 de maio, que 28 pessoas foram mortas, entre elas um policial civil. A [Chacina do Jacarezinho](#), como ficou conhecido o episódio, foi a operação mais letal da história da polícia do Rio de Janeiro.” Fonte: Instituto Fogo Cruzado. Relatório Anual, 2021. Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://fogocruzado.org.br/relatorio-anual-grande-rio-2021/> Acesso junho de 2022.

como prometida. Concretiza a construção desse outro que não é considerado humano, que pode ser submetido às mais diversas formas de controle, violência e opressão, e também as múltiplas releituras feitas, que atribuem outros sentidos e impossibilidades dessas instituições. Expõe no seu limite o fracasso de uma sociedade que insiste na dicotomia, dos eleitos x não-eleitos, do bem x mau, do certo x errado, seguro x violento. Como parte de nossa paisagem social, podemos entender que todos corroboramos para a manutenção destes espaços de morte. Morre-se não só pela perda da vida.

A violência extrema, tal como as condições degradantes e o racismo que marcam as prisões e unidades socioeducativas no Brasil, não representa uma novidade para ninguém que tenha alguma afeição pelo tema. No entanto, seguimos. Convivemos com essa realidade como se não nos afetasse, mas é um fantasma que nos assombra. Por mais que haja uma tentativa de naturalizar o cárcere em nossas paisagens criando justificativas pela sua existência e, em um movimento complementar, buscando “culpados” pelos “excessos” cometidos, seguimos aceitando sua existência. Assim como a promessa de uma sociedade segura, há a promessa de uma instituição “adequada”, mas que a própria lógica de funcionamento, as próprias bases em que se estrutura inviabilizam a realização desta promessa.

No fundo, a ideia da possibilidade de implementação de um modelo adequado (que existiria plasmado em um plano superior) e que é uma mera questão de adequação, de ajustes, compõe uma narrativa que faz parte dos mais diversos discursos, sob diversos planos, mas que têm em comum uma certa desresponsabilização – “é o outro” – e um processo de alienação, onde só vejo uma parte do problema e tenho o modelo como dado, como único, neutro e universal. Normalmente, o discurso é marcado pela des-identificação com a vítima – “é um outro com o qual não me identifico” – e que, de algum modo, mesmo que de forma inconsciente, mereceria suportar tais condições.

A construção desse outro merecedor de ser submetido a tais violências atravessa diversos aspectos da racionalidade moderna-colonial. Corresponde ainda ao ideário de um modelo social (Ocidental) que se organiza a partir de um movimento constante de conquista e expansão e, conseqüentemente, destruição de tudo que não é o “eu”.

A partir dessa concepção, voltando o olhar para a prisão e sua história, seguindo os ensinamentos de Angela Davis (2018), podemos observar que em nenhum momento essa ideia da prisão como espaço destinado para re-educação, punição e coerção, destinado igualmente a todos, ocorreu. A autora observa que

Na verdade, havia semelhanças significativas entre a escravidão e a prisão penitenciária. (...) os regulamentos das prisões eram, na realidade, muito similares aos Códigos Negros – as leis que privavam os seres humanos escravizados de praticamente todos os direitos. Além disso, considerava-se que tanto prisioneiros quanto escravos tinham uma propensão acentuada para a criminalidade. (...) Assim, ex-escravos, que tinham acabado de ser libertos de uma condição de trabalho forçado perpétuo, podiam ser legalmente condenados à servidão penal. (DAVIS, 2018, p. 29 - 30)

O vínculo entre a prisão e o racismo é constituinte do que se consolidou como as instituições prisionais, e legitimada por uma moral cristã que define os eleitos e os não-eleitos, os humanos e os monstros, onde a punição – com violência inclusive – parece ser vista como elemento salvacionista:

Nos séculos XVIII e XIX, a solidão absoluta e o monitoramento rigoroso de cada ação do prisioneiro eram vistos como estratégias para transformar hábitos e moral. Ou seja, a ideia de que a prisão deveria ser a principal forma de punição refletia uma crença no potencial da humanidade branca para o progresso, não apenas na ciência e na indústria, mas também como membros individuais da sociedade. (...) Essas atitudes, sugere ele, anunciaram a concepção e a construção de prisões penitenciárias no fim do século XVIII como uma reforma condizente com as capacidades daqueles considerados humanos. (DAVIS, 2018, p. 55)

A concepção apresentada se perpetua até os dias atuais e parece ganhar um novo contorno dentro dessa reformulação que vem sendo desenhada com a centralidade da segurança na configuração da ordem urbana. Tanto os aspectos racistas, quanto a desumanização daqueles privados de liberdade ganham novos contornos cada vez mais bárbaros. Aqueles que são submetidos ao cárcere são, na mais das vezes, vistos como não-humanos que podem ser submetidos a toda espécie de violência, mais ou menos explícita, mais ou menos reconhecida. Não se perde apenas a liberdade de ir e vir, mas, em grande medida, a dignidade, o reconhecimento como sujeitos: são o outro, o radicalmente outro.

O cárcere representa um espaço da morte (NEGRIS; MORAES, 2019): “da morte que pode chegar a ser física, mas é sistematicamente da morte da existência”. Esse espectro ronda até hoje. E é no bojo desses elementos que se forja uma naturalização do cárcere como parte da paisagem social, destinada àqueles que não seriam sujeitos reconhecidos como humanos, mas identificados como um monstro,

uma ameaça à ordem, à vida em sociedade. Em consonância a uma lógica hierarquizante e excludente a degradação do “outro” pode se passar como uma afirmação de uma, suposta, superioridade do “eu” individual, do “nós, os humanos”.

Estabelece-se um jogo de diferenciações, de hierarquizações sem fim, se construindo uma escala inclusive entre aqueles subalternizados que irão ocupar os espaços carcerários: os “monstros monstruosos”, aqueles que não estão aptos a estarem no convívio com os demais e devem ser isolados, ou colocados para um convívio restrito. A identificação dos monstros, contudo, parece exercer um papel de simultaneamente identificar o “tu” e o “eu”, pois na medida em que se identifica o “monstro”, se “humaniza” os que não estão sob esta condição. O jogo de hierarquizações cumpre uma função de fluidez, onde sempre haveria um outro mais não-humano, operando na promessa de humanização (e salvação) dos demais, dentro da complexidade da racionalidade logocêntrica binária.

A prisão acaba por representar a instituição que define quem pode ou não ser salvo, adentrar ao reino do “humano”, apesar de todas as violências que lhe são constitutivas. A naturalização dos espaços prisionais na paisagem acaba por escamotear todos os elementos de violência, segregação e morte que a atravessam. Angela Davis aponta que

A prisão é uma das características mais importantes de nosso ambiente imagético. Isso fez com que considerássemos a existência delas algo natural. A prisão se tornou um ingrediente essencial do nosso senso comum. Ela está lá, à nossa volta. Não questionamos se deveria existir. Ela se tornou uma parte tão fundamental da nossa existência que é necessário um grande esforço de imaginação para visualizar a vida sem elas. (DAVIS, 2018, p. 20)

Se a prisão foi naturalizada na paisagem, os discursos sobre seus benefícios também o foram, e seguem sendo reproduzidos, muitas vezes, até por seus críticos. Seja na ideia dos “excessos”, seja na forma de solucionar os conflitos que se apresentam no cotidiano, seja na crença de que ela tem alguma funcionalidade, ou em diversos outros pontos. Só que a realidade da prisão é a realidade eminentemente da dor e do medo.

E, nessa esteira, é importante que nos responsabilizemos, em um exercício constante de desnaturalizar, questionar e pensar nos vieses de colonialidade que nos atravessam e nos fazem seguir apostando em um modelo que se mostra dia a dia mais próximo de um espaço de morte e violências, do que sentidos de vida, em uma constante desconstrução da colonialidade. Seria ético defender que determinadas

peessoas estejam em condições de tamanha violência, sob constante medo e ameaças?¹¹ Tendemos a justificar a existência do cárcere a partir de uma ideia de violência – do outro – que, apesar de ser vendida como única existente, também é construída dentro dessa base epistemológica opositiva entre o bem e o mal, entre o certo e o errado. Nesse sentido, proponho aqui uma breve reflexão sobre a monstrosidade que nos constitui e suas relações com a violência e o cárcere.

O próprio movimento da desconstrução exige um movimento violento, no sentido de ter uma necessidade de colocar uma força vital em ação para que possa haver um deslocamento, o que provoca um sofrimento, modifica um contexto, impõe uma ação pela força. A desconstrução não é um movimento não-violento, apático. Em uma dinâmica de deslocar um logocentrismo binário hierarquizante, provoca a chegada dos fantasmas – e dos monstros. Esses outros que, como em um contra-mapa, mostram o que não é para ser visto, ou o que não quer se fazer ver.

O que, à primeira vista, se mostra impossível, no desvio se faz possível, mas precisa de um deslocamento para poder falar. O monstro, encontrando-se na fronteira entre o humano e o não-humano, representa o limite, a margem, mas segue dentro, fazendo parte: não há uma separação absoluta e radical, ainda que seja impossível a aceitação completa, ainda que sempre seja visto como o colonizado.

Como *outro*, o colonizado não se sujeita à identidade que querem lhe impor, pois não se identifica com os padrões, não se encaixa no que se entende como modelo. Por mais que tente se adequar, será sempre um estranho (FANON, 2010). O monstro, ao mesmo tempo, compõe e indica a possibilidade de novos caminhos, uma nova direção, provoca desvios para caminhos imprevisíveis. Provoca um movimento de desconstrução, forçando um olhar para outros rumos, onde não há um caminho único, ou um resultado final a ser atingido.

Como movimento de força vital, violenta, a desconstrução traz a reflexão para o presente. Tem uma afirmativa da realidade como ela se dá, um olhar ao que se apresenta, sem fixar-se em uma expectativa do que virá. Talvez em uma dinâmica de acolher o que se mostra para além da aparência, o que ficou de lado nas histórias que são contadas.

¹¹ Tal dinâmica acaba por atingir a todos os envolvidos no sistema, não apenas aqueles privados de liberdade, mas servidores (agentes, equipe técnica, de saúde, administrativos, tercerizados), famílias, e todos os demais afetados pela privação de liberdade.

E o que essa narrativa sobre a violência e os monstros esconde? O que ela tem mais a nos contar quando olhamos para o cárcere? Denunciaria também ela a narrativa de uma promessa de democracia, sempre por vir? A preocupação aqui desloca-se da busca por definir a violência, de definir quais atos são ou não violentos, mas voltar o olhar para esses elementos que escapam à narrativa oficial, olhar para o que se dá entre os discursos que operam no binarismo hierarquizante moderno-colonial da “vítima a ser salva ou do bandido a ser punido” e que tendem a buscar um culpado sem alterar aquilo que fundamenta, sem reconhecer na prisão uma das instituições que estruturam essa organização social que hoje vivemos.

A destituição da humanidade dos subalternizados, nesse jogo de hierarquizações, não é, contudo, um desvio, mas a estrutura. Uma sociedade organizada a partir da obediência, da divisão de classes e da exploração de muitos para o lucro de pouquíssimos não abre espaço para essa ideia de segurança. A desumanização é parte necessária no próprio movimento de manutenção do *status quo*, a violência é parte. Moraes (2020) observa que para Platão, “a democracia nasce como um ato de violência, sendo fundada pela violência e pelo medo” (p. 53) e sua manutenção depende da perpetuação dessa violência. Complementa:

O Estado se funda com violência e, em seguida, após delimitar seus limites, inferir que é e quem não é, quem pode e quem não pode, ou o que pode ou não pode fazer, quem pertence ou não pertence àquele território, privando seus habitantes de toda a humanidade e racionalidade, fundamentando uma herança que consiste no propósito de instituir um direito sobre as supostas bestas. (MORAES, 2020, p. 92)

Lançar o olhar para essa *segurança por vir* talvez desloque essa naturalização de uma violência sistemática e permanente contra os povos subalternizados, que, ao mesmo tempo, se traveste de não violenta, deixando somente a estes o lugar da violência e suas consequências punitivas. Será mesmo o cárcere uma instituição voltada para a garantia da segurança? De que segurança? Para quem e em nome de quê?

Segundo Clastres (1979), outros modelos de sociedade, como os povos originários das Américas nos mostram que é possível uma organização social sem que se vincule poder e autoridade, apontando outros caminhos que dissociam violência e poder. De fato, a organização social do Estado Moderno pouco deixa espaço para uma separação entre tais termos: violência e poder se mostram na base desse modelo, em que o discurso da segurança vem como uma promessa. Mas, uma

sociedade organizada a partir de tantas estratificações, de tantas violências, da negação profunda do outro que chega, como esperar que não haja sistematicamente, também, um contra-movimento, uma reação a tantas violações? Como em uma sociedade que não reconhece o outro, todos os outros, como iguais pode falar de momentos de paz e momentos de guerra? A sociedade moderna-colonial, com seu ímpeto de conquista e colonização, está em permanente guerra. Uma guerra que não reconhece o tempo de paz. Uma sociedade que não identifica um “nós” que possa receber o outro, ao contrário, que opera desde a exclusão fica em uma guerra constante contra os seus, contra todos. De fato, a manutenção do estado de guerra parece alimentar a todo tempo o próprio Estado. A promessa de segurança, dessa ideia de segurança plena que vem com uma promessa do fim dos tempos de guerra, alimenta a própria guerra. Como se houvesse um desejo profundo em cada um para que isso acabasse e se buscasse chegar logo no tempo de paz. Que nunca virá.

Marcelo Moraes (2020), ao pensar sobre a questão da soberania do Estado e suas implicações, necessariamente violentas em seu caráter de imposição pela força, pontua:

Quem afinal é o fora-da-lei? Relacionando o criminoso (aquele que desafia o monopólio da lei, da violência, do Estado), a besta e o soberano, todos esses são fora-da-lei. E é operando fora da lei, promovendo e instaurando novas leis, nesse estado de exceção em que vivemos, que somos conduzidos a repensar a violência da lei enquanto direito. Assim, o devir-besta do soberano, mas também o devir-soberano da besta, pela lógica da espectralidade, contamina toda a cena política; o espectro da besta assombra e vigia o soberano, e a lógica do soberano está presente em toda besta que, fora-da-lei, instaura e faz valer a sua lei, pela força, pelo poder. Exatamente por se opor ou se sobrepor à lei que o soberano se assemelha à besta, pois, em sua brutalidade, não respeita mais nada, que despreza a lei, que se situa à parte fora da lei, desviada da lei. (MORAES, 2020, p. 121)

Assim, nos questionamos sobre o lugar do cárcere nesse modelo, pensando que ele ocupa um papel de mantenedor da ordem. Não dessa ideia de ordem social, que seria segura e ele estaria evitando o caos, mas dessa ordem que é em si violenta, que precisa da construção permanente de um inimigo, de um “outro”, para justificar seu eterno processo de conquista, dominação e destruição. Ou como nos ensina Negris e Moraes:

[...] no interior dessa sociedade excludente, há um incessante trabalho de normalização de uma política criminal seletiva, que elege as prisões como “solução final” para os ditos *inimigos da sociedade* que aterrorizam todo *cidadão de bem*. Dessa maneira, são fomentadas a ideia de medo, vingança e desejo de morte para o criminoso. (NEGRIS; MORAES, 2019, p. 94)

Que pistas temos, então, para pensar sobre essa naturalização do “outro passível de todas as formas de violência”, dessa desumanização? Que pistas temos, então, para pensar o que entendemos por violência e da necessidade de encarceramento destes “outros”? Que espectros assombram a privação de liberdade e os espaços prisionais?

2. É UM MONSTRO! PRENDAM-NO!

O deslocamento dos monstros para o cotidiano, saindo das terras distantes, tem o condão de tensionar o que será compreendido como o humano. No entanto, ao mesmo tempo que provoca um certo caos ao abalar elementos que operam tradicionalmente na cultura ocidental da normalização do humano, acaba por servir a um novo padrão de exercício de poder que se estabelece com a moderno-colonialidade.

O monstro passa a ser identificado com todos os povos racializados, com as mulheres, os negros, os povos originários, os árabes, os pobres, todos os subalternizados e vítimas deste modelo de dominação. A associação da figura dos monstros com esses grupos acaba por favorecer a lógica hierarquizante que estabiliza esta racionalidade, em um processo de desumanização de todos os outros.

Dentro de tal dinâmica, e acentuado pela centralidade que discurso da segurança tem assumido nas últimas décadas, a prisão vem como uma resposta que parece agradar tanto às demandas pelo ordenamento do espaço social, afastando esse monstro do convívio, quanto aos desígnios de imposição de um poder norte-eurocentrado que ao desumanizar o outro legitima o uso das mais cruéis formas de violência e a imposição das condições mais degradantes e humilhantes.

Neste sentido, passamos a pensar mais especificamente as relações entre a construção da monstruosidade na modernidade e a aposta nas dinâmicas de privação de liberdade como respostas centrais das políticas de segurança.

2.1 A construção do anormal e do monstro moral como ameaças cotidianas

Seguindo o pensamento até aqui apresentado, temos que a figura do monstro vem como um elemento balizador do que é o humano. Ela, no entanto, não se encontra fora, localiza-se justamente no limite, na fronteira, e tal compreensão nos parece fundamental para pensarmos esse jogo entre segurança e violência e a dinâmica das instituições de privação de liberdade. Pois, por operar no limite, ao mesmo tempo em que estabiliza o que é a “normalidade do humano”, lembra que há uma certa fragilidade nessa ideia do “humano” puro e distante do mundo animal.

A história da monstruosidade, como trazida por Gil, aponta para o fato de que essa própria ideia do que será compreendido como humano é constituída em um determinado período histórico, é atravessada por aspectos históricos, políticos, geográficos, sociais e religiosos. As mudanças que ocorrem ao longo dos séculos XVI e XVII, implicam em uma nova relação de poder (em escala mundial), novas formas de organização social, uma nova organização dos espaços urbanos e políticos, e mesmo uma nova relação com o corpo, trazendo estas mudanças para o campo do íntimo, do privado, operando nessa construção subjetiva do que seria esse “homem”.

A chegada dos monstros no cotidiano opera como mais um elemento que contribui para essa nova organização social. Se a figura do monstro fica diluída, ganhando novos contornos, ela, contudo, permanece no imaginário e causa um certo fascínio que se mistura com o medo do devir monstro. Desse caldo, resta a legitimação de processos de controle e a imposição das mais abjetas formas de violências.

Como processos que são, o movimento de chegada dos monstros no cotidiano passa por toda uma construção do cientificismo, de uma racionalidade que entende o corpo como uma máquina que pode ser controlada, ao mesmo tempo em que a possibilidade de existência de algumas raças fabulosas vai se perdendo e a ideia do monstro vai se aproximando de determinados povos, especialmente os povos negros africanos e os povos originários das Américas, sobre os quais se declarará que não possuem alma, logo não podem ser considerados humanos. A normalidade do homem, como foi construída neste momento, permite esse tipo de elaboração e responde aos anseios de uma sociedade que se estabelece desde um processo de conquista e destruição de tudo o que lhe é diferente.

Nesse sentido, vale trazer a reflexão apresentada por Foucault (2010) em seu curso de 1975, sobre a genealogia do conceito de “anormal”, desenvolvido durante o século XIX. O autor sustenta que tal categoria se consolida permeada por discursos jurídicos e penais, e discursos médicos, especialmente psiquiátricos. Em seu contraponto, o “anormal” servirá como definidor da normalização dos corpos e criação de possibilidades de submissão ao mundo jurídico daqueles que fogem a esse padrão.

Para a nossa análise, Foucault apresenta um elemento que se faz fundamental, qual seja, a construção da figura do anormal, como aquele que rompe com a normalidade do humano e, por isso, demandaria uma resposta diferenciada e conjunta

de saberes médicos e jurídicos. Ele escapa à ordem. A lei não é capaz de responder sozinha, abrindo espaço para inovações punitivas. O nascimento da figura do anormal vem dentro dessa nova ordem social, quando a figura do monstro chega ao cotidiano, de forma que podemos pensar no anormal como o monstro cotidiano que se espalha na sociedade, com maior ou menor raridade e as demandas punitivas que vai exigir.

A organização social que estabelece demanda por novas tecnologias punitivas, que respondem a uma ordem social e política não mais centrada no soberano. Segundo Foucault, com as Revoluções Burguesas do século XVIII se desenvolve um novo modelo de controle político, que levam à necessidade de tecnologias positivas de poder.

... a saber, a implantação de um poder que não desempenha, em relação às forças produtivas, em relação às relações de produção, em relação ao sistema social preexistente, um papel de controle e de reprodução, mas, ao contrário, que representa um papel efetivamente positivo. (...) Parece-me enfim que o século XVIII institui, com as disciplinas e a normalização, um tipo de poder que não é ligado ao desconhecimento, mas que, ao contrário, só pode funcionar graças à formação de um saber que é para ele tanto um efeito quanto uma condição de exercício. (FOUCAULT, 2010, p. 44-45)

A mudança para uma organização a partir de tecnologias positivas de poder leva a uma construção de saberes específicos que vão forjar o “normal” (e consequentemente o patológico). A construção do normal vem aqui como oposição ao patológico. Ao definir o patológico vai se desenhando o que é o normal. As fronteiras, mais ou menos fluidas, são costuradas juntando saberes produzidos em diferentes áreas, sob o jugo de uma suposta neutralidade científica, a qual reafirma a hierarquização dos povos e a distância do “eu” e dos “outros”. Essa rede de saberes produzidos terá um papel fundamental no processo de controle dos corpos. O saber médico-jurídico assume aqui um especial protagonismo na definição patologias, identificação do desvio e no tratamento a ser dispensado a todos aqueles definidos como anormais. Talvez seja justamente na construção do patológico que se possa definir o normal.

A figura do monstro, por sua vez, vem como esse que escapa aos discursos e normatizações prescritas nos saberes médicos ou jurídicos,

pois o que define o monstro é o fato que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma. (...) Ele é o limite, o ponto de inflexão da lei e é, ao mesmo tempo, a exceção que só se encontra em casos extremos,

precisamente. Digamos que o monstro é o que combina o impossível com o proibido (FOUCAULT, 2010, p. 47).

Nem o discurso médico é capaz de definir, nem o discurso jurídico consegue saber o que fazer com esse que ali se apresenta. O monstro foge a essa racionalidade produzida no ocidente. E, talvez, justo por fugir, por jogar com os limites sem poder ser alcançado, vai operar esse duplo movimento de, por um lado, demandar toda uma produção de conhecimentos que vão no sentido de controlá-lo, fixá-lo, puni-lo; e por outro, de provocar um fascínio, operando em um campo de desejo. Nesse jogo, o espectro do monstro será incorporado, e talvez mesmo utilizado, como um pano de fundo de algumas figuras que vão surgir nesse campo do controle e punição do anormal.

Ou seja, o anormal será remetido a um conjunto de aspectos que irão reduzi-lo ao monstro. Três personagens irão especialmente marcar tal aproximação que traz o monstro para o cotidiano, em um movimento que ao mesmo tempo em que aproxima e banaliza a figura monstruosa, gera a sensação de uma ameaça permanente (que alimenta a demanda por instrumentos punitivos e de controle). O primeiro aspecto é que o monstro contradiz a lei. Ele é o misto, o que escapa às leis da natureza e às leis de Deus, é o misto entre dois reinos, entre o humano e o animal. Ele é a infração, como diz Foucault:

Ele é a infração, e a infração levada ao seu ponto máximo. E, no entanto, mesmo sendo a infração (infração de certo modo no estado bruto), ele não deflagra, da parte da lei, uma resposta que seria uma resposta legal. Podemos dizer que o que faz a força e a capacidade de inquietação do monstro é que, ao mesmo tempo que viola a lei, ele a deixa sem voz. (FOUCAULT, 2010, p. 48)

A sua existência viola a lei e inviabiliza que a própria lei seja capaz de responder a essa violação. Sua existência mobilizará o desejo de sua eliminação, “será a violência, será a vontade de supressão pura e simples, ou serão os cuidados médicos, ou será a piedade” (FOUCAULT, 2010, p. 48). Ele está fora da lei. Ele é o excesso, a forma brutal, viola mesmo a lei da natureza, é a contranatureza. É o modelo de todas as pequenas irregularidades possíveis. Como limite, que representa ao mesmo tempo o impossível e o proibido, carrega um princípio inteligibilidade para a compreensão dessa nova diagramação do monstro, “o anormal é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado” (FOUCAULT, 2010, p. 49).

Essa primeira figura, que associa o anormal ao monstro humano, anuncia que o anormal deve ser eliminado, que a lei não é capaz de responder, sendo necessária a intervenção de outras áreas para cuidar, conter, controlar o risco iminente das pequenas irregularidades. A figura do anormal como o monstro humano reforça a imagem do monstro como aquele que se distancia em absoluto da normalidade do humano, em um caminho que não se acredita mais ter volta.

A segunda personagem se refere à figura do “indivíduo a ser corrigido”, que reduz ainda mais o contexto de referência do anormal, ao mesmo tempo que amplia as suas possibilidades de aparição: ele já não é tão mais raro, sua aparição pode se dar a qualquer momento. Se a figura do monstro humano apresentava um caráter de maior raridade, talvez em um extremo do tensionamento do que seria o humano, a frequência do indivíduo a ser corrigido é muito maior. Ele segue sendo o duplo e respondendo aos elementos que o associam ao monstro como o misto entre o reino humano e o reino animal, mas se encontra no cotidiano.

Assim, a figura do indivíduo a ser corrigido aproxima ainda mais esse anormal do cotidiano, ele tem como contexto de referência a família, não apenas da mulher que gera o ser monstruoso, como observado por Gil, mas, segundo Foucault, inclui o “exercício de seu poder interno, ou a gestão de sua economia” (p. 49). O anormal chega no íntimo, está dentro da família, é da gestão da família e das instituições que o apoiam. A este deslocamento do monstro distante, para o monstro cotidiano, soma-se o fato de que em tal movimento o monstro deixa de ser algo raro e passa a ser um fenômeno corrente, difícil de ser determinado. Podemos pensar em uma banalização do monstro.

De um lado é uma espécie de evidência familiar, cotidiana, que faz que possamos reconhecê-lo imediatamente, mas reconhecê-lo sem que tenhamos provas a dar, a tal ponto ele é familiar. Por conseguinte, na medida em que não há provas a dar, nunca se poderá fazer efetivamente a demonstração de que o indivíduo é um incorrigível. Ele está no exato limite da indizibilidade. (FOUCAULT, 2010, p. 49)

O indivíduo a ser corrigido é, portanto, um incorrigível. Ele demanda uma atuação específica, uma gestão da família, intervenções das instituições, que, no entanto, não foram capazes de corrigi-lo. Estabelece-se um jogo entre a incorrigibilidade e a corrigibilidade.

O eixo da corrigibilidade incorrigível vai servir de suporte a todas as instituições específicas para anormais que vão se desenvolver no século XIX.

O monstro empalidecido e banalizado, o anormal do século XIX também é um incorrigível, um incorrigível que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção. Eis o ancestral do anormal do século XIX. (FOUCAULT, 2010, p. 50)

O indivíduo a ser corrigido, como mais um aspecto desse monstro banalizado, vai ser constantemente associado ao reino animal, remetendo à ideia espectral do monstro como o misto entre o humano e o animal: será associado ao que não obedece aos limites e regras sociais, o que rompe com o pacto social, tornando-se uma ameaça.

A terceira personagem reduz ainda mais o campo de referência. A figura do “masturbador” coloca a questão no âmbito do próprio corpo, que se estende à família e aos cuidadores. É uma figura quase universal e que ao mesmo tempo não pode ser identificada, opera na ordem do segredo: qualquer um pode ser a criança masturbadora.

Esse segredo, que ao mesmo tempo todo o mundo compartilha e que ninguém comunica, é colocado em sua quase-universalidade como a raiz possível, ou mesmo a raiz real, de quase todos os males possíveis (FOUCAULT, 2010, p. 51).

A figura do anormal irá se vincular à figura do monstro, trazendo-o cada vez mais para o cotidiano, como uma ameaça constante, mas sem apagar exatamente o monstro. O monstro opera como o espectro do anormal: ele está no fundo de todas essas novas configurações. O anormal assume esse lugar da figura monstruosa que deve ser corrigida, controlada, normalizada e, não sendo possível, contida, punida, exterminada. Passa a assombrar, a poder ser (quase) qualquer um, passa a poder compor a cena banal da vida, favorecendo uma construção de um medo permanente, de uma constante ameaça. Forja-se uma suspeita sistemática da monstruosidade na prática de qualquer criminalidade.

Foucault observa que há uma mudança com o deslocamento de um caráter virtualmente criminoso da monstruosidade, para um caráter monstruoso da criminalidade, de forma que todo criminoso passa a ter um fundo monstruoso. Assim, ao longo do século XVIII a monstruosidade era compreendida como uma manifestação natural da contranatureza que trazia em si um indício de criminalidade, uma criminalidade possível.

Depois, a partir do século XIX, veremos a relação se inverter, e haverá o que poderíamos chamar de suspeita sistemática de monstruosidade no fundo de qualquer criminalidade. Todo criminoso poderia muito bem ser, afinal de

contas, um monstro, do mesmo modo que outrora o monstro tinha uma boa probabilidade de ser um criminoso. (FOUCAULT, 2010, p. 69)

Essa transição do monstro que é potencialmente um criminoso para o criminoso que é virtualmente um monstro, se soma a uma série de fatores que falam de uma transição do lugar social dessa monstruosidade e das práticas punitivas relacionadas a ela. Ou seja, o monstro sai do campo jurídico-natural e entra em um campo jurídico-moral, passa para a questão do comportamento. Nasce a figura do monstro moral. A monstruosidade não se vincula mais à disfunção anatômica, mas ao que se faz com essa anomalia, depende do comportamento do indivíduo: o que será punido é o comportamento e não a anomalia em si. Estabelece-se uma nova tecnologia de punir, dentro de uma nova economia de poder que se desenha com a formação do Estado Moderno colonial.

Ainda em diálogo com Foucault (1979), podemos entender que a individualidade como concebida na modernidade faz parte de um projeto de poder. O sujeito é constituído e constituinte das relações de poder, que são produtoras de saberes específicos, os quais tendem a reproduzir a própria dimensão do poder. Nesse sentido, Roberto Machado na introdução a *Microfísica do Poder* pontua que:

A ideia básica de Foucault é de mostrar que as relações de poder não se passam fundamentalmente nem ao nível do direito, nem da violência; nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas. [...] A uma concepção negativa, que identifica o poder com o Estado e o considera essencialmente como aparelho repressivo, no sentido em que seu modo básico de intervenção sobre os cidadãos se daria em forma de violência, coerção, opressão, ele opõe, ou acrescenta, uma concepção positiva que pretende dissociar os termos dominação e repressão. (MACHADO, *in* FOUCAULT, 1979, XVII)

Nesse sentido, Foucault (2021) compreende que se estabelece um jogo nas próprias instituições que dentro de suas próprias dinâmicas alimentam e constituem esse poder, assim:

Não há exílio, reclusão que, além daquilo que caracterizamos de modo geral como expulsão, deixe de comportar uma transferência, uma reativação desse mesmo poder que impõe, coage e expulsa. Assim, o hospital psiquiátrico é realmente o lugar institucional no qual e por meio do qual se dá a expulsão do louco; ao mesmo tempo e pela própria ação dessa expulsão, ele é um núcleo de constituição e reconstituição de uma racionalidade autoritariamente instaurada no âmbito das relações de poder no interior do hospital e que será reabsorvida no exterior do hospital na forma de discurso científico, que circulará no exterior como saber sobre a loucura, cuja condição de possibilidade de sua racionalidade precisa é o hospital. (FOUCAULT, 2021, p. 20)

Podemos compreender que processo semelhante se dá em relação às instituições prisionais, de modo que podemos pensar em uma construção no imaginário social daqueles sujeitos que passam a serem vistos como merecedores e destinados a tais instituições. A ideia do que se compreende como humano parece também ocorrer nesse jogo, bem como, em um polo opositivo, a constituição da figura do monstro.

A partir dos ensinamentos de Foucault, entendemos então que há um deslocamento da lógica punitiva que sai da vingança¹² do soberano para uma questão de Estado, o que altera a economia punitiva. Com a reforma do século XVIII, há uma profunda mudança no que é tratado como ilegalidade e seus ajustamentos a um novo sistema penal que “deve ser concebido como um instrumento para gerir diferencialmente as ilegalidades, não para suprimi-las a todas” (FOUCAULT, 2004, p. 75). Esta será a base para uma nova tecnologia do poder de punir, que visa diminuir seus custos e universalizar a arte de punir. Nessa nova economia

O menor crime ataca toda a sociedade; e toda a sociedade – inclusive o criminoso – está presente na menor punição. O castigo penal é uma função generalizada, coextensiva ao corpo social e a cada um de seus elementos. (...) Constitui-se assim um formidável direito de punir, pois o infrator torna-se o inimigo comum. Até mesmo pior que um inimigo, é um traidor pois ele desfere seus golpes dentro da sociedade. Um monstro. Sobre ele, como não teria a sociedade um direito absoluto? (...) O direito de punir deslocou-se da vingança do soberano à defesa da sociedade. Mas ele se encontra então recomposto com elementos tão fortes, que se torna mais temível. (FOUCAULT, 2004, p. 76)

O novo modelo punitivo é construído a partir de um discurso da humanização das penas, em oposição ao suplício que vigia até então. A proposta de uma pena mais humana vem como medida do poder de punir e nasce, conforme coloca Foucault, da “sensibilidade do homem razoável que faz a lei e não comete crimes” (FOUCAULT, 2004, p. 77), e segue observando que:

Aí está a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições “humanas”, sempre, a um criminoso que pode muito bem ser um traidor e um monstro, entretanto. Se a lei agora deve tratar “humanamente” aquele que está “fora da natureza” (enquanto que a justiça de antigamente tratava de maneira desumana o “fora-da-lei”), a razão não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder. Essa racionalidade “econômica” é que deve medir a pena e

¹² Ainda que não se possa falar, até os dias atuais de uma superação completa deste modelo, como podemos observar em demonstrações de poder por facções criminosas relacionadas ao tráfico de drogas ou grupos de milicianos (como a decapitação e exibição da cabeça em praça pública, ou mesmo o banimento, por exemplo).

prescrever as técnicas ajustadas. “Humanidade” é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos. (FOUCAULT, 2004, p. 77)

A leitura de Foucault reforça essa distinção estabelecida entre o humano e o monstro, associado ao criminoso. A economia punitiva se fixa desde um cálculo da pena que classifica as ilegalidades, generaliza a função punitiva e delimita com a intenção de controlar o poder de punir. Como apresenta Foucault,

Ora, daí se definem duas linhas de objetivação do crime e do criminoso. De um lado, o criminoso designado como inimigo de todos, que têm interesse em perseguir, sai do pacto, desqualifica-se como cidadão e surge trazendo em si como que um fragmento selvagem de natureza; aparece como o celerado, o monstro, o louco talvez, o doente o logo o “anormal”. É a esse título que ele se encontrará um dia sob uma objetivação científica, e o “tratamento” que lhe é correlato. De outro lado, a necessidade de medir, de dentro, os efeitos do poder punitivo prescreve táticas de intervenção sobre todos os criminosos, atuais ou eventuais: a organização de um campo de prevenção, o cálculo dos interesses, a entrada em circulação de representações e sinais, a constituição de um horizonte de certeza e verdade, o ajustamento das penas a variáveis cada vez mais sutis, tudo isso leva igualmente a uma objetivação dos crimes e dos criminosos. (FOUCAULT, 2004, p. 85)

Desta forma, podemos entender que a figura do monstro como esse que está no limite da humanidade, ou mesmo o não-humano, o sem alma, o animalizado, torna-se muito palatável para um projeto de poder, de modo que ela será construída e alimentada nesse jogo. Dentro da política atual que centraliza a temática da segurança, parece que esses elementos ganham ainda mais força. Essa aproximação do cotidiano, que vem com a construção de um medo permanente, de uma ameaça constante que acaba por clamar uma intervenção do Estado em nome da segurança, parece contribuir para a sua manutenção.

Fica uma associação entre a prática do crime e a figura do monstro, que diante de toda estrutura racista da modernidade, com suas hierarquizações e divisões dos povos, acaba por se ampliar a todo um grupo social. Todos os não-brancos, pobres, periféricos, subalternizados, as mulheres, os povos originários, todos são potencialmente monstros e devem ser contidos, normalizados. Cria-se um discurso do desviante que deve ser submetido às intervenções do Estado em defesa da sociedade.

Nesse jogo, é possível observar a construção midiática desta figura, muito vinculada, no contexto das cidades brasileiras, ao traficante, especialmente quando estes são acusados de cometerem crimes de tortura e mortes bárbaras (VIANNA, 2017). Não apenas aquelas personagens identificadas por Foucault (2010) serão

vistas como monstros, ou os *serial Killers*, mas cada vez mais essa figura será utilizada para denominar também aqueles que cometem crimes cotidianos, como tráfico e roubo. Cada vez mais essa figura representa uma justificativa para processos de superencarceramento em condições desumanas, cruéis, com extrema violência e práticas recorrentes de tortura¹³. Assim como foi com o “terrorista”, o “traficante” assume esse lugar do monstro, não por não poder ser compreendido pela medicina ou pelo direito, como aborda Foucault, mas a quem será destinado o mais absoluto rigor da lei e que, se possível, deve ser exterminado, para o bem da sociedade (de bem).

Desta forma, é possível observar esse movimento não apenas de chegada dos monstros no cotidiano, mas de individualização dos monstros e sua banalização. A figura do monstro moral acaba por ganhar um enorme protagonismo nas narrativas relativas à criminalidade, se estabelecendo como um balizador da ideia que se constrói sobre o criminoso. Se até então a figura do monstro não era associada à criminalidade, nesse novo mecanismo, o criminoso será associado ao monstro: ele é um criminoso, logo é um monstro. Essa imagem do monstro como o misto de duas categorias, a junção do humano com o animal, segue espectrando essa noção de quem será o anormal e o modo como a sociedade lidará com ele.

¹³ Juliana Borges (2019) ao discutir o superencarceramento reforça o fato de que, apesar da prisão de ter vindo como uma instituição que seria parte de um “progresso” no modelo punitivo, mais “civilizado”, em relação ao modelo de suplício existente na Europa até então, as práticas de tortura seguem sendo extremamente recorrentes na prática punitiva. Seja, em uma dimensão fora do judiciário, pela atuação das polícias nas periferias, seja dentro das instituições prisionais: “A última [a tortura], a despeito de não compor o direito como parte, está articulada a este por outros aparatos penais complexos. Com isso, mesmo que tenha sido colocado fim ao suplício como espetáculo, tínhamos naquele período, no interrogatório, todo tipo de violência lançada contra o réu, reintroduzindo o suplício e o sofrimento para que forçadamente o acusado falasse. Se pensarmos na realidade nas periferias e nas favelas hoje, e nas constantes violações de direitos humanos presentes em denúncias de ações de um braço indispensável da justiça criminal, que é a polícia, inclusive sendo celebrada em filmes de grande sucesso nacional, podemos afirmar que a tortura permanece como via, não ligada diretamente ao Judiciário, mas como prática constante do aparato de vigilância e repressão. A prática ainda é, infelizmente, recorrente no país e, a meu ver, mantém os fortes laços com o processo de formação do Estado brasileiro. Segundo estudo realizado por importantes instituições de combate à tortura, em 2015, 61% dos acusados de crimes de tortura são agentes públicos, frente a 37% de agentes privados. Quando perpetradas por agentes públicos, as motivações principais foram para obter informações ou confissão; no caso dos agentes privados, a motivação destacada é de castigo. Desses crimes, 64% ocorrem em ambiente residencial ou em locais de retenção, ou seja, a oportunidade, a certeza de que não haverá qualquer questionamento à prática, um total desrespeito ao ambiente privado e do que significa a tutela do Estado diante de uma pessoa em privação de liberdade, em sua maioria periféricas e negras, denota como está arraigada, ainda, o cerne punitivo escravocrata e de ideias medievais em nossa sociedade, principalmente nas instituições de caráter repressivo e de controle social.” (BORGES, 2019, p. 29)

2.2. Das relações entre a construção da monstruosidade e a prisão

Dentro dessa perspectiva, podemos entender o monstro como um espectro que assombra a construção da categoria do anormal e permeia a lógica punitiva da modernidade, em especial quando falamos das dinâmicas de privação de liberdade. O monstro, enquanto categoria social, vai ser construído em um determinado contexto histórico-social, respondendo a determinados interesses políticos, a partir de um conjunto de saberes. O monstro moral, que assume um lugar fundamental nos processos de repressão, controle e vigilância, também é uma categoria construída dentro de uma discursividade que se proclama neutra, desenvolvida desde saberes científicos, mas que é permanentemente assombrada por essa figura do monstro enquanto o ser híbrido entre dois reinos, enquanto essa criatura que está no limite entre o humano e o não-humano, que desafia a ordem da natureza.

Esse jogo possui uma repetição que, ainda que provoque mudanças, sempre retorna. No entanto, o monstro enquanto fantasma opera como esse espectro que, sem ser olhado, marca a própria construção do saber sobre aqueles que serão monstrificados e o modo que deverão ser tratados (aqui inclusive no sentido médico do termo) pela sociedade. Vale trazer aqui a primeira legislação brasileira que trata especificamente da questão das crianças e adolescentes, então, menores.

O Código de Menores (Decreto nº 17.943 – A), de 1927, ou Código Mello Mattos, como ficou conhecido em referência ao Juiz que o redigiu, foi a primeira legislação concebida especificamente para prestar assistência e proteção ao “menor, de um ou de outro sexo, abandonado ou delinquente, que tiver menos de 18 anos” (art. 1º), em contraposição ao Direito de Família, regido pelo Código Civil de 1916.

A título de observação, o primeiro Código Penal brasileiro é de 1830, quase 100 anos anterior ao Código Civil (1916), e o Código Mello Mattos, de 1927, ou seja, 40 anos após a abolição da escravidão, o que demonstra uma preocupação significativa com o controle da população negra liberta. Outra observação que se faz pertinente é em relação ao próprio termo menor em oposição à criança, ou família, termos presentes no Código Civil. O Menor será associado à criança negra e pobre, que deverá ser assistida, tutelada e punida pelo Estado. A distinção entre menores e crianças e adolescentes segue até os dias atuais presente no imaginário comum da sociedade brasileira, apesar da alteração legal, em 1990, com o Estatuto da Criança

e do Adolescente. Assim, notícias como “menor mata criança” não é algo que fica sem sentido dentro de um campo simbólico que reforça o racismo e toda a construção do medo em relação a crianças e adolescentes negros e pobres, bem como suas famílias.

O racismo presente na referida legislação não se restringe, contudo, à nomenclatura, mas se faz presente em toda sua concepção. A ideia de que são “famílias desajustadas”, incapazes de cuidar de seus filhos e que, por sua vez, estes são “bandidos em potencial” faz com que haja uma dedicação na lei para o controle do corpo e a possibilidade de punição e afastamento do convívio social, mesmo sem ter efetivamente cometido qualquer espécie de crime ou contravenção (hoje, ato infracional), independentemente da idade. Nesse sentido, define a lei que em caso da prática, ou ser cúmplice de ato, se possuísse mais de 14 anos na data do fato, responderia a processo especial, podendo permanecer por até sete anos privado de liberdade, porém, mesmo que possuísse menos de 14 anos da idade, poderia ser colocado em instituição de educação ou escola de preservação, por ser abandonado, pervertido ou estar em perigo de o ser. *Perigo de o ser*.

CAPITULO VII DOS MENORES DELINQUENTES

Art. 68. O menor de 14 annos, indigitado autor ou cumplice de facto qualificado crime ou contravenção, não será submettido a processo penal de, especie alguma; a autoridade competente tomará sómente as informações precisas, registrando-as, sobre o facto punivel e seus agentes, o estado physico, mental e moral do menor, **e a situação social, moral e economica dos paes ou tutor ou pessoa em cujo guarda viva.**

§ 2º Si o menor fôr abandonado, pervertido **ou estiver em perigo de o ser**, a autoridade competente proverá a sua collocação em asylo casa de educação, escola de preservação ou confiará a pessoa idonea por todo o tempo necessario á sua educação comtando que não ultrapasse a idade de 21 annos. (BRASIL, 1927)

De forma quase explícita, a legislação brasileira voltada para o cuidado e assistência assume que a *moral* da família é um critério para considerar a retirada de crianças e adolescentes do convívio familiar por ter sido indicado autor ou cúmplice (não necessariamente culpado), mesmo que não seja abandonado, nem pervertido, pois a lei coloca a possibilidade do “perigo de o ser”¹⁴. O monstro moral é assim descrito na lei, positivado.

¹⁴ Em seu livro “Estarão as prisões obsoletas”, Angela Davis observa que, nos EUA, a presunção de ter cometido um crime é suficiente para a perda de direito ao voto, por exemplo. Estados como o Alabama ou a Flórida, “uma vez criminoso sempre criminoso, o que implica a perda do status de cidadão detentor de direitos” (DAVIS, 2018, p. 40). No Brasil, a condenação faz perder o direito político, no entanto, após o cumprimento da pena, há a restituição dos direitos. Os presos provisórios

A relação entre a questão moral dos pais e a perversão, ou “perigo de o ser” aparece ainda em outros momentos da referida legislação. O que poderia soar inicialmente como cuidado, cai por terra dentro de todo o contexto social e legal em que se apresenta, pois sabemos quem eram essas famílias consideradas pelo poder hegemônico em risco moral, capazes de colocar em perigo seus filhos.

Podemos ver aqui um pouco dos efeitos dessa dinâmica de desumanização como a identificação, ou a construção da narrativa fantástica, de jogar no “outro” tudo o que não é “humano”, no caso, como se não houvesse nem a ideia de família. Parte da ideia de que não apenas essa família não é capaz de educar, como também que essa mãe não tem “afetos humanos” por seus filhos. Em um movimento, “humanamente cruel” de buscar convencer as famílias subalternizadas de suas supostas incompetências¹⁵.

O “perigo de o ser” amplia a categoria do monstro: não é mais apenas aquele que cometeu o ato, que foi cúmplice, ou mesmo apenas indiciado, ultrapassa inclusive o “menor”, que seria punido se fosse abandonado, pervertido ou estivesse em “perigo de o ser”, e atinge a família. Todos são potencialmente violentos, bandidos, em desvio moral. Não são humanos o suficiente para formarem “bons cidadãos”. São monstros, desafiam a organização do Estado, da família, desafiam a manutenção da ordem e da boa moral.

É interessante trazer aqui, de forma complementar, o argumento apresentado por DiLulio (1995) quando constrói sua tese sobre o jovem superpredador¹⁶, que

têm garantidos seus direitos políticos, apesar da impossibilidade prática de exercê-los diante da falta de organização e interesse político para garantir as condições necessárias para tal.

¹⁵ Para tanto, vale conferir o Antigo Comercial da FEBEM, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=go781yd01X4&feature=youtu.be> acesso 10 de maio de 2022. Ainda sobre o projeto da FUNABEM, esta breve reportagem parece simbólica: <https://youtu.be/WAwAg5NXgFw>. Acesso 10 de maio de 2023

¹⁶ Jackie Wang, em seu livro *Capitalismo Carcerário* (2022), aponta como a figura do “jovem superpredador”, apresentada por DiLulio na década de 1990, ocupa um lugar semelhante àquele da figura do negro-bestial-estuprador. A construção proposta por DiLulio em “The coming of the super-predators” (disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/magazine/1558817/the-coming-of-the-super-predators/> acesso em 18 de janeiro de 2024) argumentava que haveria um aumento demográfico da população jovem que significaria um aumento exponencial dos assassinatos, estupros e assaltos. A construção do jovem superpredador, que se baseia no argumento da pobreza moral, se faz a partir de parâmetros absolutamente racistas e, apesar de se dar sobre um cenário hipotético, de uma crise potencial, e não real, assume grande importância da elaboração das políticas públicas de segurança voltadas para a juventude no contexto dos EUA. Uma das consequências dessa linha argumentativa foi a elaboração da JLWOP (Juvenile Life Without Parole), que é a prisão perpétua de jovens, sem direito à liberdade condicional, de forma mandatória, em casos de homicídio qualificado. A constitucionalidade da obrigatoriedade da JLWOP foi questionada na Suprema Corte

servirá de base de uma política de segurança no contexto estadunidense que prevê a prisão perpétua de jovens acusados de cometerem homicídio qualificado. Segundo Wang:

O cerne de seu argumento baseava-se, essencialmente, num *boom* demográfico que se aproximava, especialmente entre os jovens negros do sexo masculino. Ele concluiu que, como haveria muito mais meninos em dez anos, o número de crimes violentos cometidos por jovens dispararia. (WANG, 2022, p. 186).

A formação do jovem superpredador, segundo o autor, teria como um dos condicionantes para sua inserção em uma dinâmica de ilicitude a *pobreza moral* na qual estes jovens vivem:

A resposta centra-se em uma teoria conservadora das causas profundas do crime, que é fortemente apoiada por toda a melhor ciência, bem como pelo senso comum do assunto. Chamem-lhe teoria da pobreza moral. (...) Mas alguns americanos crescem na pobreza moral. A pobreza moral é a pobreza de estar sem adultos amorosos, capazes, responsáveis que ensinam o certo do errado. É a pobreza de estar sem pais e outras autoridades que te habituam a sentir alegria nos outros, dor nos outros, felicidade quando se faz o certo, remorso quando se faz o errado. É a pobreza de crescer na virtual ausência de pessoas que ensinam moralidade pelo seu próprio exemplo cotidiano e que insistem em seguir o exemplo. (DILULIO, 1995, não paginado. Tradução nossa.)¹⁷

O próprio termo *superpredador* já distancia esses jovens a que ele se refere de um padrão de humanidade. A tese desenvolvida por DiLulio, que se desenvolve a partir de uma suposição e não com base em dados reais vem no mesmo sentido do “perigo de o ser” presente na legislação brasileira do começo do século XX. Ambas,

Norte Americana e, apesar de declarada inconstitucional, ainda não foi abolida em todos os estados. Ainda é presente a realidade de jovens, que na nossa realidade se aproximaria mais do que entendemos como adolescentes em termos legais, em cumprimento de penas de prisão perpétua, ou, a partir da revisão das penas determinada pela Suprema Corte, com penas de mais de 40 anos até a possibilidade de uma condicional. O próprio autor do conceito, John DiLulio, assinou o Amicus Curiae pedindo o fim da JLWOP.

¹⁷ No original: “The answer centers on a conservative theory of the root causes of crime, one that is strongly supported by all of the best science as well as the common sense of the subject. Call it the theory of moral poverty. (...) But some Americans grow up in moral poverty. Moral poverty is the poverty of being without loving, capable, responsible adults who teach you right from wrong. It is the poverty of being without parents and other authorities who habituate you to feel joy at others' joy, pain at others' pain, happiness when you do right, remorse when you do wrong. It is the poverty of growing up in the virtual absence of people who teach morality by their own everyday example and who insist that you follow suit”. DILULIO, John. *The coming of the super-predators*. Washington Examiner. Publicado em 27 de novembro de 1995. Disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/magazine/1558817/the-coming-of-the-super-predators/>. Acesso 18 de janeiro de 2024.

inclusive, voltam-se para crianças e adolescentes, ou seja para um grupo social ainda em formação e fora do mercado de trabalho.

O fato de aparecer na legislação voltada às crianças e adolescentes, essa preocupação explícita de manter sob o controle do Estado a formação em nome de uma “boa moral” se faz simbólica. Tanto a legislação nacional do início do século XX, quanto a teoria proposta no contexto estadunidense na década de 1990, que servirá como base de diversas políticas públicas voltadas à juventude, argumentam de forma explícita que a questão moral das famílias é justificativa para a retirada das crianças e adolescentes de seu convívio, inserindo-as em contextos de controle e disciplina.

No entanto, vale sempre refletir sobre que moral era essa. Pois não há aqui uma neutralidade, mas sim mais uma forma de violência e imposição de uma verdade única. Trata-se da imposição violenta de suas religiosidades, de suas culturas, contra tudo o que não era condizente com a moral cristã hegemônica. Trata-se da negação e criminalização de tudo o que o corpo dizia de outras formas de existir, em grande medida associado ao não ser produtivo, não estar vinculado a um trabalho. O ser cidadão vai ser associado ao trabalhador, ao que tem um endereço fixo, ao que é produtivo e controlável.

Ameaçar, e efetivamente retirar diversas crianças e adolescentes do convívio familiar por “perigo de o ser”, escancara uma ação do Estado de controle desses corpos, dessas famílias e de punição das formas diversas de existir. Expõe ainda essa faceta violenta do Estado contra todos os “outros”, contra todos que não considera tão humanos quanto eles, a quem não reconhecem cultura, educação ou mesmo alma. Incapazes de identificar a dor de uma mãe de ser afastada de seus filhos. Ou vê-los mortos, muitas vezes assassinados pelo próprio Estado.

A prática de retirada de crianças e adolescentes de famílias pobres só foi legalmente interrompida no Brasil a partir da promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente, em 1990 (Lei. 8069/90). Até então vigorava oficialmente a doutrina da situação irregular¹⁸, presente no Código de Menores de 1979, a qual compreendia que

¹⁸ A realidade do atendimento aos adolescentes não difere muito. Desde a primeira legislação destinada à atenção aos “menores” (Código Mello Mattos, 1927), diversos foram os programas criados e extintos por denúncias de violências, maus tratos, condições inadequadas e insuficiência dos serviços. Em 1927 é promulgado o Código de Menores que organiza o atendimento à “infância pobre e desvalida” em escolas de reforma e escolas de preservação. Após relatórios denunciando falhas quanto à vigilância e à educação, que confirmavam o caráter punitivo do atendimento, é criado em 1941 o Sistema de Assistência ao Menor (SAM), com “atribuição de prestar, em todo o território nacional, amparo social aos menores desvalidos e infratores”. O SAM, no entanto, ficou marcado por

o adolescente estava em situação irregular por ser pobre, e em perigo moral por encontrar-se em ambientes contrários aos bons costumes:

Art. 2º Para os efeitos deste Código, considera-se em **situação irregular** o menor:

I - **privado de condições essenciais à sua subsistência**, saúde e instrução obrigatória, ainda que eventualmente, em razão de:

a) falta, ação ou omissão dos pais ou responsável;

b) manifesta impossibilidade dos pais ou responsável para provê-las;

II - vítima de maus tratos ou castigos imoderados impostos pelos pais ou responsável;

III - em **perigo moral**, devido a:

a) encontrar-se, de modo habitual, **em ambiente contrário aos bons costumes**;

b) exploração em atividade contrária aos bons costumes;

IV - privado de representação ou assistência legal, pela falta eventual dos pais ou responsável;

V - Com desvio de conduta, em virtude de grave inadaptação familiar ou comunitária;

VI - autor de infração penal.

Parágrafo único. Entende-se por responsável aquele que, não sendo pai ou mãe, exerce, a qualquer título, vigilância, direção ou educação de menor, ou voluntariamente o traz em seu poder ou companhia, independentemente de ato judicial. (BRASIL, Lei 6.697 de 1979)

suas características de contenção e repressão infanto juvenil. Atuando com um olhar higienista, o processo de internação de menores ganhou um forte peso se consolidando como principal opção no atendimento à criança e ao adolescente das classes subalternizadas. Em 1942, é criada a Legião Brasileira de Assistência (LBA), que juntamente com o Departamento Nacional da Criança estabelece uma rede atendimento público-privado sob um viés assistencialista-punitivo característico do autoritarismo punitivo e populista da Era Vargas (Perez e Passone, 2010). Estudos como o de Rizzini (2004) vão apontar para o fracasso do atendimento do SAM, tanto em termos de abrangência nacional, quanto no sentido de alcançar os resultados esperados no que tange ao atendimento à infância “pobre, desvalida e delinquente”.

Em 1º de dezembro de 1964 é criada a Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (FUNABEM) por meio da lei 4.513 e a ela é incorporado o patrimônio e as atribuições do Serviço de Assistência aos Menores. No Rio de Janeiro e em Minas Gerais a FUNABEM irá desenvolver ações diretas, havendo, contudo diante de denúncias da ineficiência do serviço prestado nos demais estados, um processo de descentralização nos demais estados com a criação da Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor (FEBEM) que ficaram bastante conhecidas no país pelas inúmeras denúncias de maus tratos. Em 1990 será promulgado o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), deslocando da doutrina da Situação Irregular (vigente até então) para a doutrina da Proteção Integral, tendo como uma de suas características a separação entre medidas de proteção e as medidas socioeducativas, ou seja, ao reconhecer a criança e o adolescente como sujeito de direitos, retirando-os do lugar do erro (como propunha a Doutrina da Situação Irregular) concebe medidas específicas para aqueles que necessitam de atenção e proteção do Estado (como abrigo, colocação em família substituta, dentre outras) das medidas destinadas aos autores de ato infracional (internação, semiliberdade, prestação de serviços à comunidade, liberdade assistida).

Neste sentido, a medida socioeducativa prevê a consolidação de espaços que não se organizem somente pelo aspecto punitivo. No entanto, relatórios diversos denunciam práticas de tortura e maus tratos nestas unidades, bem como a superlotação, inadequação dos alojamentos, precariedade dos serviços, dentre outras violações, se assemelhando às denúncias recorrentes ao sistema prisional. Desta forma, o atendimento aos adolescentes segue, em grande medida, determinados princípios e estruturas do sistema prisional, em especial no que se refere aos seus aspectos racistas, à uma lógica religiosa da culpa-arrependimento e à modelação dos sujeitos para uma “boa moral”.

A ideia do perigo moral permanece de forma explícita na base legal – e permanecerá até a promulgação do ECA. A imposição pela força de uma única moral, de uma única ética, uma única estética, de um corpo rígido, doutrinado e obediente é uma violência sistemática e cotidiana. Os Códigos de Menores, tanto o de 1927, quanto o de 1979, trazem isso de forma muito clara, talvez pela importância da formação das crianças para a manutenção da ordem, travestida de assistência.

Nesse sentido, uma série de instituições vêm para conter, moldar, adequar o “monstro” à sociedade¹⁹. Se a figura do monstro é aquela que se localiza no limite entre o humano e o inumano, desenha-se um jogo entre a possibilidade de integração desse monstro e a sua negação do mundo dos humanos. Ele é e não é ao mesmo tempo. É o indivíduo a ser corrigido, mas que no fundo é o incorrigível; é a ameaça da criminalidade; é o corpo que desobedece a moral na masturbação. E ao mesmo tempo é o corpo que desloca e assombra lembrando das fragilidades desse ideal de humano.

O anormal é o que se desvia do padrão da normalização, das leis e regras de pasteurização das existências, no entanto, segundo Foucault (2010), “não é no campo da oposição, mas sim no da gradação do normal ao anormal” (p. 36). Talvez o anormal venha antes do normal, pois só pode existir o normal se existir o anormal, pois preciso deste outro para poder me reconhecer. Tal pensamento nos provoca um deslocamento ao olharmos para o cárcere. Nos provoca a sair da dicotomia entre “aqueles a serem salvos, ou bandidos a serem punidos”, ou “presos x agentes”, ou quaisquer outros pares dicotômicos que insistem em buscar um culpado, sem se ocuparem da dimensão do cárcere na sociedade e, muitas vezes, sem um compromisso ético-político com uma transformação social e com aqueles envolvidos nas dinâmicas das instituições carcerárias.

Vale observar que é dentro do movimento de chegada dos monstros no cotidiano que a prisão assume o papel de principal mecanismo punitivo, passando a ser a punição *em si*. Em uma sociedade que tem na liberdade um de seus pilares, o cárcere assume o lugar de um extremo, voltado para aqueles que não estão aptos ao convívio social e, conseqüentemente, aqueles que ali se encontram são vistos como não-humanos, reduzidos aos atos cometidos, ou pelos quais são acusados. Ana

¹⁹ Até hoje é comum ouvir termos como “sementinha do mal” ou “tralha” para se referir a adolescentes que negros e pobres, tendo ou não cometido ato infracional, indicando essa compreensão de que os fatores que levam à prática do ato infracional estão relacionados com o ambiente e a família, não tendo possibilidades de mudança. Remete ainda à ideia da mãe que gera os monstros por ser impura e pecaminosa, como já mencionado.

Messuti (2003) observa que Platão em “As Leis” define três tipos de prisões, cada um com seu propósito:

Haverá na cidade três prisões: uma delas situada na praça pública, comum à maioria dos delinquentes, que assegurará a guarda dessas pessoas; a segunda, no lugar de reunião do conselho noturno, que se chamará casa de correção ou reformatório; a terceira no centro do país, no lugar mais deserto e mais agreste possível, terá um sobrenome que indique seu caráter punitivo. (Platão, Las leys, 908c, apud, Messuti, 2003, p. 28)

A “última das três prisões destinava-se ‘aqueles (...) *semelhantes a bestas ferozes*, não contentes em negar a existência dos deuses” (MESSUTI, 2003, p. 28. Grifo nosso.), a qual deverá se localizar no “lugar mais deserto e agreste possível”.

Assim sendo, em Giudecca se aplica o máximo da pena, e o máximo da privação de Deus (luz), isto é, o máximo de trevas: a maior distância espiritual corresponde então à maior distância material, tomando como referência o céu, que é o lugar que se supõe mais próximo a Deus. Esta dimensão espacial da pena atribui ao lugar onde se cumpre uma importância fundamental. Quanto mais grave o delito, mais distanciado o delinquente. Em nossa pena terrena, a função da luz, que em Dante se atribui a Deus, seria cumprida pela comunidade de pessoas. Voltando a Platão, a prisão punitiva implicaria o total isolamento do delinquente frente ao resto da comunidade de pessoas. (...) Prova disso é que nem sequer com a morte terminava essa exclusão, pois: “uma vez morto, o corpo será lançado fora das fronteiras do país, sem sepultura” (MESSUTI, 2003, p. 29)

A prisão punitiva assume aqui o papel de afastar as bestas ferozes do convívio da sociedade organizada; de estabelecer a fronteira entre os que são os sujeitos da ordem e os que são excluídos, que devem permanecer fora. Na modernidade, tal movimento assume um caráter central nas tecnologias punitivas.

Porque fora das fronteiras se estende um espaço desconhecido, onde não impera a ordem, mas o caos. As fronteiras marcam uma ruptura no espaço: o território habitado e organizado (“nosso mundo”) e um espaço que não pertence à comunidade de pessoas, que ainda está submetido às potências divinas. (MESSUTI, 2003, p. 30)

Foucault, em “A sociedade punitiva” (2021), provoca uma reflexão sobre o quanto o modo de lidar com aqueles que não se deseja fala de cada sociedade.

Eu me pergunto se não seria possível tentar classificar as sociedades de acordo com o destino que reservam não aos defuntos, mas aos vivos dos quais querem se livrar, da maneira que elas controlam aqueles que tentam escapar ao poder, como reagem àqueles que transgridem, infringem ou evitam as leis, de uma forma ou de outra. (FOUCAULT, 2021, p. 17).

A escolha política pela prisão reflete essa provocação feita por Foucault. A aposta política na punição realizada em espaços de privação de liberdade, com contenção e disciplina dos corpos, indica toda essa compreensão já presente em Platão de que os criminosos devem ser afastados da sociedade, por serem considerados bestas ferozes. A proposta de Platão ganha, contudo, novos contornos na modernidade, juntando na prisão um caldo que une uma perspectiva moral, com um desejo político de controle.

Nessa configuração, a prisão assume a centralidade das penas, tendo o delinquente como o inimigo social. Como instituição, ela é derivada da concepção *quaker* de religião, moral e poder. O delinquente é o representante do mal, dos não-eleitos e deve ser vigiado, reeducado, punido, dentro de uma discursividade que afirma que a sua punição é para sua própria salvação. O atravessamento da moral, que se amalgama, a toda uma ética capitalista, favorece a consolidação do fenômeno penitenciário, uma vez que a lógica do controle e vigilância não se encontra somente nesta instituição, ainda que ali, como uma instituição de extremo, tenha seus elementos mais visíveis. Foucault compreende que

(...) o fenômeno penitenciário é, na realidade, muito mais amplo que a reclusão e (...) se trata de uma dimensão geral de todos os controles sociais que caracterizam sociedades como as nossas. A sociedade inteira porta o elemento penitenciário, no qual a prisão é apenas uma formulação. O penitenciário, portanto, é o campo associado à prisão. (FOUCAULT, 2021, p. 118)

Representaria, assim, um certo castigo àqueles que não se adequassem à Lei, e que, assim, deveriam ser punidos para, arrependidos de seus erros, voltarem à vida social. Uma certa suspensão do tempo e do espaço que teria a função de educar os desviantes, de domestica-los e prepara-los para sua re-inserção social. Uma instituição quase caridosa, que ajuda a quem se perdeu do caminho da verdade (e da fé). Não à toa, na história das prisões a rotina se apresenta marcada entre o tempo do trabalho e o tempo religioso com orações, cultos, e estudos bíblicos. Rezar e trabalhar para alcançar glória, se salvar, e poder, então, retornar à sociedade como um bom cidadão. Àqueles que desviaram do caminho, o castigo justo e necessário para retornar ao caminho da salvação.

Vale retomarmos aqui os ensinamentos de Foucault que indicam que a prisão é apresentada como uma evolução em relação aos suplícios. Há na passagem do

século XVII ao século XIX uma mudança no que se espera da justiça criminal: sai a vingança, entra a punição. A partir do século XVIII,

Assiste-se à formulação da ideia de que o crime não é simplesmente uma culpa, aquela categoria de culpa que causa dano a outrem, mas de que o crime é aquilo que prejudica a sociedade, ou seja, de que é um gesto por meio do qual o indivíduo, rompendo o pacto social que o liga aos outros, entra em guerra contra sua própria sociedade. O crime é um ato que reativa de modo provisório, sem dúvida, e instantâneo a guerra de todos contra todos, ou seja, de um contra todos. O criminoso é o inimigo social, e, desse modo, a punição não deve ser a reparação do prejuízo causado a outrem nem o castigo da culpa, mas uma medida de proteção, de contraguerra que a sociedade tomará contra este último. (FOUCAULT, 2021, p. 49)

O critério da humanidade passa a ser entendido como um limite do poder de punir, uma medida do poder. A prisão ganharia corpo, assim, em um movimento de humanização e um respeito aos criminosos. No entanto, a história das prisões e a realidade delas vai nos mostrar que os caminhos não seguem bem esses rumos e que na prática,

O que vai se definindo não é tanto um respeito novo pela humanidade dos condenados – os suplícios ainda são frequentes, mesmo para os crimes leves – quanto uma tendência para uma justiça mais desembaraçada e mais inteligente para uma vigilância penal mais atenta do corpo social. (FOUCAULT, 2004, p. 66)

A consolidação de um modelo punitivo que tenha sua ênfase na prisão e atue, ao menos em termos discursivos, fora do campo do suplício, marca uma nova econômica punitiva, que responde aos anseios e demandas de uma nova organização social. Ao longo da reforma, a prisão era vista como mais uma dentre as possibilidades de penas existentes, como um castigo específico para certos atos relacionados com a liberdade dos indivíduos, que resultam do abuso de liberdade, ou quando se fazem necessárias para a execução de certas penas, como o trabalho forçado. Ao contrário, era, inclusive, criticada por muitos reformadores que indicavam seu caráter nocivo, violento e pouco eficaz em seus objetivos. Chegar no modelo prisional como praticamente a única alternativa a todos os delitos e a todos os corpos, implicou em uma mudança na organização social, na concepção de poder, dos corpos e mesmo da espiritualidade.

Segundo Foucault (2004), a prisão representa um novo modelo de controle dos corpos. É forjada dentro de um modelo de sociedade que admite a tirania de privar alguém da liberdade e que acredita ser possível moldar esses corpos perante uma moral. Angela Davis (2018) observa que modelo do encarceramento será utilizado a

partir do século XVIII na Europa e no século XIX nos EUA, tendo sido instituídos ainda nos processos de colonização, como instrumento de domínio e de poder.

Desta forma, a definição do encarceramento como a principal pena, como a punição em si, tem uma relação direta com a construção da moderno-colonialidade e determinados valores forjados nessa época: vincula-se a uma racionalização extrema do tempo, do corpo (que passa a ser compreendido como uma máquina) e dos valores de troca (que lê o mundo a partir de moedas de troca, de produtos). De fato, muitos dos elementos punitivos da prisão se fazem presentes, ainda que de modo mais diluído, em diversas instituições sociais, como trabalho, família, igreja, etc.

A prisão possui um caráter político desde o seu estabelecimento como principal mecanismo de punição. Nessa configuração, o controle desses corpos deve ser absoluto e o binômio trabalho-religião uma constante. Os modelos clássicos de prisão mostram como essa associação está na raiz da ideia de prisão, dessa vinculação da pena de prisão como um espaço-tempo para reflexão e reforma interna. O modelo de Filadélfia, um dos mais clássicos e que foi transportado para diversos lugares, surge em 1790 e se baseia na solidão e no silêncio, com estímulo da leitura da Bíblia e outras leituras religiosas, como forma de promover a reflexão e o arrependimento, combinado com um trabalho permanente e controle rígido do tempo e dos corpos.

Trabalho obrigatório em oficinas, ocupação constante dos detentos, custeio das despesas da prisão com esse trabalho, mas também retribuição individual dos prisioneiros para assegurar sua reinserção moral e material no mundo estrito da economia. (...) A vida é então repartida de acordo com um horário absolutamente estrito sob uma vigilância ininterrupta: cada instante do dia é destinado a alguma coisa, prescreve-se um tempo de atividade e implica obrigações e proibições. (FOUCAULT, 2004, p. 102)

O modelo de prisão de Auburn, Nova York, que, como apresenta Foucault, possuía basicamente as mesmas bases filosóficas, acaba por se difundir mais por propor o trabalho coletivo que se mostrava mais eficiente, apesar das celas individuais e do completo silêncio, tal qual o modelo da Filadélfia.

Ainda segundo Foucault (2004), a prisão se torna uma instituição que terá como função não apenas moldar os corpos, mas também os espíritos. Trabalham com o propósito de submeter o corpo a condições de trabalho e solidão para garantir o renascimento da alma, não à toa a arquitetura e certos nomes da prisão (como as celas) se aproximam da vida monástica. Atuam como verdadeiros “reformatórios” dos indivíduos, que trabalham em uma dupla dimensão temporal: evitar que se cometa o

mesmo crime no futuro e punir o ato do passado. O objetivo da prisão acaba por focar na construção de novos indivíduos:

E finalmente, o que se procura reconstruir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito, que se encontra preso nos interesses fundamentais do pacto social: é o sujeito obediente, o indivíduo sujeito a hábitos, regras, ordens, uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele e em torno dele, e que ele deve deixar funcionar automaticamente nele. (FAUCAULT, 2004, p. 106)

A prisão, que em um primeiro momento aparece como uma resposta que reconhece a “humanidade” do preso, já no século XIX assume contornos que parecem aniquilar esses corpos, retirar-lhes toda humanidade, transformando-os em objetos de controle e disciplina, corpos dóceis, obedientes, adequados ao modelo econômico. Tida como justa e igualitária, um modelo de “pena das sociedades civilizadas”, um modelo “universalizável” por operar a partir de um “cálculo”, a prisão se tornou a pena principal da justiça criminal nas sociedades modernas-coloniais. Há uma divergência real entre o discurso sobre as prisões e a concretude de suas práticas. Cada vez mais o caráter de aniquilação dos corpos, controle social e punição, em uma máquina de moer gentes, parece ter assumido o lugar principal na dinâmica dessas instituições. Angela Davis observa que:

Com a penitenciária, o encarceramento se tornou a punição em si. Como está indicado na designação “penitenciária” o aprisionamento era encarado como reabilitador, e a prisão penitenciária foi concebida com o objetivo de proporcionar aos condenados condições de refletir sobre seus crimes e, por meio da penitência, remodelar seus hábitos e mesmo sua alma. (DAVIS, 2018, p. 28)

Ao analisar a história das prisões norte-americanas, a filósofa e ativista Angela Davis, traz um elemento fundamental para esse debate que é a questão racial: a quem se destinam as prisões? Qual a relação do sistema prisional e as expressões históricas do racismo? Quais corpos estão sujeitos a essa vigilância, controle, correção?

É na época da Revolução Americana (década de 1770) que surge nos EUA a penitenciária como instituição que ao mesmo tempo punia e reabilitava, substituindo a pena capital e corporal pelo encarceramento (DAVIS, 2018, p. 28). Assim, desde o nascimento deste novo modelo, há uma grande semelhança no tratamento dispensado aos escravizados e àqueles submetidos às prisões penitenciárias. Após a abolição do regime escravagista essa relação fica ainda mais explicitada com a elaboração dos Novos Códigos Negros, os quais estabeleciam com rigor uma série

de condutas que só eram criminalizadas quando praticadas por negros – como “vadiagem, ausência no emprego, quebra de contrato de trabalho, porte de arma de fogo e gestos e atos ofensivos” (DAVIS, 2018, p. 30) – e se relacionavam, inclusive, a um controle dos corpos que deveriam se ocupar apenas de trabalhar e das atividades religiosas. “Assim, ex-escravos, que tinham acabado de ser libertados de uma condição de trabalho forçado perpétuo, podiam legalmente ser condenados à servidão penal” (DAVIS, 2018, p. 30). E, seguindo o diálogo com Davis, entendemos que

Desta forma, o pânico moral que rodeia o crime não está relacionado a uma escalada do crime em nenhum sentido material. E sim a problema de gerir grandes populações – especialmente pessoas de cor – que se tornam dispensáveis pelo sistema do capitalismo global. (DAVIS, 2020, p. 41)

O controle moralizante do corpo se apresenta de tal forma que na prisão ou fora dela o que é permitido pelos códigos de conduta aos negros fica limitado ao trabalho e à religião. Na prática restringem legalmente as possibilidades de liberdade para as pessoas negras.

No contexto da América Latina a história das prisões não difere muito. Se até o período das independências os espaços prisionais não possuíam grande importância na política punitiva, após as lutas de independência em relação às colônias as instituições carcerárias irão ganhar novo lugar na organização social. A primeira penitenciária no Brasil foi a Casa de Correção do Rio de Janeiro, de 1850. As denúncias de falta de higiene e trato humanitário acompanham essas instituições na América Latina desde o início:

Ademais, foram invariável e severamente criticadas por não cumprirem com suas promessas de higiene, trato humanitário aos presos e eficácia para combater o delito, bem como de regeneração dos delinquentes. A escassez de recursos era asfixiante, a superlotação malogrou o experimento reformista desde o começo e a mistura de detentos de diferentes idades, condições legais, graus de periculosidade e, inclusive, sexos transformou-se em uma prática comum. Os abusos contra os detentos desmentiam as promessas de trato humanitário, e as limitações econômicas impediam as autoridades de oferecer aos presos comida, assistência médica, educação e trabalho adequados. Apresentando condições mais seguras de confinamento, estas penitenciárias impunham rotinas mais severas aos presos e exerciam um nível de controle sobre estes que teria sido virtualmente inimaginável nos cárceres preexistentes. Ainda assim, não conseguiam alcançar as expectativas e promessas de quem as havia construído. (AGUIRRE, s/p.)

Mesmo investindo na mesma lógica das prisões da Filadélfia ou de Auburn, com rotinas de trabalho (que se tornava o eixo central destas novas instituições) e práticas religiosas, a realidade aqui se fazia bem distinta, com condições ainda mais

degradantes. As contradições apresentadas inviabilizavam a imposição de uma disciplina tão rígida quanto proposta em teoria.

Conforme Aguirre, o Brasil, com o cenário da manutenção da monarquia e da escravidão, as punições eram frequentemente aplicadas pelos homens brancos proprietários às pessoas negras escravizadas no âmbito das próprias fazendas (punição privada), além de outras práticas policiais de controle nos centros urbanos que passavam ao largo das instituições prisionais:

Ao lado destas modernas penitenciárias, existia toda uma rede de cárceres “pré-modernos” e instituições privadas (incluindo algumas em mãos de ordens religiosas) que abrigavam a maioria dos detentos onde era corrente o uso de formas de castigo tradicionais. De igual importância é o fato de que as práticas legais existentes representavam um sério obstáculo para a implementação de formas modernas de punição. O devido processo (*due process*) era uma quimera. Os membros das classes subalternas careciam de proteção legal, seu acesso à representação era bastante deficiente, a corrupção e o abuso eram recorrentes em todas as instâncias do processo – desde a prisão até o encarceramento – e grande parte das redes carcerárias destes países permanecia à margem da regulamentação do Estado, inclusive, completamente fora de sua esfera de atenção. O exercício privado e arbitrário da justiça, assim como o castigo permaneceram, desde a segunda metade do século XIX, como componentes essenciais dos mecanismos de controle social. (AGUIRRE, não paginado.)

Nesse sentido, o autor ainda observa que:

Um reformador das prisões culpou a “escravocracia” pela lentidão no processo de reforma carcerária na Bahia, onde a correção privada imposta aos escravos e outros trabalhadores continuava sendo a forma punitiva preferida tanto por autoridades como pelos proprietários de escravos. (AGUIRRE, não paginado)

Tal como no contexto norte-americano, as prisões assumirão papel mais central nos mecanismos de controle social com o fim do regime escravocrata. A questão racial se faz, assim, um elemento constitutivo das prisões brasileiras. O espectro da escravidão nos assombra até os dias atuais.

Se hoje a prisão não opera mais, de modo geral, com aspectos como o silêncio e a solidão, ao contrário, a realidade brasileira fala de superlotação, o que em si já impossibilita a ideia de silêncio, muitos dos aspectos em que se funda a prisão seguem extremamente fortes e presentes. A questão das prisões de segurança máxima, como apontado por Angela Davis, opera no registro da solidão absoluta, mas não sob o argumento que a segregação total é reparadora e regenerante.

A justificativa predominante para a prisão de segurança supermáxima é que os horrores que ela cria são o complemento perfeito para as personalidades

monstruosas consideradas o que há de pior no sistema prisional. Em outras palavras, não há a falsa aparência de que direitos são respeitados, não há preocupação com o indivíduo, não há a noção de que os homens e as mulheres encarcerados em prisões de segurança supermáxima merecem qualquer coisa que se aproxime de respeito e conforto. (DAVIS, 2018, p. 54)

As condições rudes e degradantes em que hoje se encontram as instituições carcerárias também são, em grande medida, relacionadas a esse binômio religiosidade e racismo que marca a história das prisões desde o seu início como pena principal. Um dos aspectos que marca isso é a ideia de que o espaço da penitenciária deve ser próximo a um purgatório, pelo lado religioso; e, que tem em seu oposto complementar, pelo viés racial, a compreensão que as condições da prisão poderiam ser inclusive piores do que às destinadas às pessoas escravizadas. Na prática, aos negros, pobres, subalternizados que seriam (e são) o alvo destas instituições as condições ofertadas seriam, e são, violentas, degradantes, trabalham no limite da dignidade e da humanidade daqueles que ali se encontram: seja pelo argumento religioso, que devem sofrer para alcançar deus e a salvação²⁰; seja pelos argumentos racistas, que diz que não são merecedores de condições dignas, dentre outros.

As denúncias da precariedade das prisões brasileiras, especialmente as masculinas, são frequentes. Descritas como “verdadeiros infernos: superlotação, violência, falta de higiene, comida insuficiente, castigos corporais, péssimas condições de saúde, abusos sexuais, trabalho excessivo” (AGUIRRE, s/p) são algumas das denúncias feitas ao menos desde as décadas de 1930²¹, 1940.

²⁰ É interessante, nessa mesma linha, pensar o lugar da escolarização dentro dos espaços prisionais. Em um olhar especialmente para as crianças e adolescentes, podemos observar que desde o Código Mello Mattos (1927) até as legislações atuais, todas as diretrizes destacam a importância da escolarização no processo de atendimento ao adolescente apreendido. A vinculação moral entre a escolarização e a salvação é bem explícita, bem como a regeneração da alma e a correção do caminho desviado. Essa escola, contudo, é invariavelmente atravessada por programas de baixa qualidade, que não consideram a realidade dos seus estudantes, e/ou vinculadas a programas de formação profissional que oferecem uma inserção subalternizadas no mercado de trabalho. No âmbito daqueles privados de liberdade pela prática de ato infracional, a vinculação da liberdade com a frequência escolar faz deste espaço quase um adendo da punição. Se por um lado tem o olhar caridoso de quem busca salvar aqueles que se encontram apreendidos, por outro lado, um olhar atravessado por vieses racistas que nega seus saberes e escolhas de vida, que nega suas realidades e potencialidades e oferece uma escola de baixa qualidade. Em um jogo duplamente cruel, oferece algo como a única possibilidade de salvação, mas sem oferecer por completo, é pela metade, e joga a responsabilidade para o menino: se não conseguiu, é a prova mesma de seu fracasso, é prova mesma de sua incompetência. “Que pena que não poderá ser salvo”, dizem. Beira o (ou se afoga no) cinismo.

²¹ Sobre as condições das prisões nesse período, vale a leitura da obra de Graciliano Ramos, *Memórias do Cárcere*. Relata o autor sobre sua experiência na Colônia Dois Rios: “Trouxeram-nos o café, muito ralo, e um pão sem manteiga. Aí notaríamos uma advertência, se ela fosse precisa. O pão

A história das prisões e das instituições de atendimento aos adolescentes autores de ato infracional no Brasil se misturam (RIZZINI e RIZZINI, 2004; PEREZ e PASSONE, 2010), compondo o campo dos processos de institucionalização e encarceramento das populações negras e pobres, em nome da segurança, da ordem, da moral e dos bons costumes. Existe toda uma preocupação em moralizar as classes operárias, de criar uma disciplina dos corpos para o trabalho, de fixa-los. Nesse processo, torna-se importante que haja o delinquente e o não delinquente e que a delinquência apareça como fenômeno fechado em si mesmo. O delinquente torna-se o inimigo social, o que rompe com o pacto, e assume um caráter monstruoso que acaba por justificar tanto a delinquência, quanto a prisão.

Essa junção consiste, primeiramente, em afirmar que todo ilegalismo faz parte, de modo preferencial, se não exclusivo, de uma única classe social, a dos trabalhadores; em segundo lugar, em declarar que esse ilegalismo é produto dessa classe, uma vez que esta não está realmente integrada na sociedade; por fim, em dizer que essa recusa ao pacto social, própria à classe mais baixa, é uma espécie de delinquência primária, selvagem, própria de uma camada da população ainda próxima do instinto e da vida em natureza: são os inimigos do próprio corpo da riqueza. (FOUCAULT, 2021, p. 180)

O delinquente fica associado ao monstro, como o misto do reino humano com o reino animal: ele é o selvagem, o que não é capaz de obedecer às leis e normas da vida social. O encarceramento, de adolescentes e adultos, ocupa, ainda hoje, esse lugar de controle dos corpos, exclusão e afastamento daqueles que são vistos como uma ameaça ao Estado, à família, à moral. Dentro de uma dinâmica de poder, o próprio Estado cria dispositivos que escamoteiam esse desejo de excluir e exterminar, ou melhor, pois mais que um desejo é parte do funcionamento desse Estado moderno-colonial a monstrificação de todos aqueles subalternizados.

A realidade encontrada hoje não difere muito desta apresentada no findado Código de Menores. A realidade neoliberal traz, certamente, a demanda de algumas mudanças na dinâmica das prisões, impondo uma compreensão desde

Uma perspectiva do sujeito individual que passa a considera-lo como *homo oeconomicus*. Assim, para os neoliberais, o crime é o que faz um indivíduo correr o risco de ser condenado a uma pena. Uma definição simples e muito

era exatamente igual ao fornecido no Pavilhão dos Primários, mas tiravam-nos o pouco de manteiga rançosa, obrigatória lá. Com certeza não procediam assim por economia: a supressão visava a um fim, aliava-se às esteiras, ao ajuntamento em local exíguo, aos lençóis curtos e finos em tempos de frio, a indicar-nos uma degradação. Iam impor-nos outras mudanças, apagar de chofre os restos de conforto ainda conservados na véspera e forçar-nos a contrair novos hábitos. Esses choques nos perturbam em demasia, e o pior é não sabermos até onde nos levarão: a instabilidade nos impede entrever qualquer limite". (RAMOS, s.d, p. 313)

próxima àquela adotada pelos reformistas. Todavia, faz com que o criminoso seja qualquer pessoa que pratica uma determinada ação com a intenção de auferir lucro com ela, porém, na mesma medida, aceita o risco de uma perda. Nota-se uma relação custo-benefício entranhada na definição de criminoso feita pelos neoliberais. (NEGRIS, 2018, p. 188)

Tal mudança implica em novas relações com o espaço prisional e suas dimensões, contudo, permanece dentro de um registro de controle e manutenção de uma ordem estabelecida. Ana Messuti observa que o controle penal persiste estimulado pelos meios de comunicação, estimulando cada vez mais a produção de leis com maior punição, maior tempo e condições mais precárias aos presos.

Não é preciso muito pensar para encontrar uma explicação convincente para o maior rigor punitivo: de um lado, a necessidade de difundir o medo e o conformismo em relação aos descartáveis do processo globalizador, aos excluídos, aos ninguém; e, de outro, a necessidade de punir expansivamente a falta de lealdade ao sistema de mercado e, desse modo, buscar a sua preservação antepondo-o aos valores, direitos e garantias do cidadão. (...) Liberdade, democracia, garantias penais e processuais são palavras de uso desfocado no vocabulário do mercado. Segurança é a palavra-chave que veio em substituição, escrita em letras maiúsculas. (MESSUTI, 2003, p. 10)

A transformação do prisioneiro em produto fica muito explícita nos processos de privatização dos estabelecimentos prisionais e de todo o *complexo industrial prisional* que se desenvolveu nas últimas décadas, o qual, como argumenta Angela Davis (2020), faz eco ao complexo industrial militar.

Quando se considera a dimensão com que ambos os complexos obtêm lucro enquanto produzem meios de mutilar e matar seres humanos, e devorar recursos públicos, as semelhanças básicas tornam-se evidentes. (...) Ele não é mais um nicho menor para algumas empresas; a indústria da punição está no radar de incontáveis corporações nas indústrias de manufatura e de serviços. Os presídios são identificados por seu potencial de consumidores e de mão de obra barata” (DAVIS, 2020, p.37)

A absorção da lógica neoliberal e da relação econômica talvez acabe por ser, a seu modo, porém, ressignificada e forjando uma leitura própria da dimensão do encarceramento, quando é apropriada na linguagem daqueles que cumprem a pena, que se entendem como “*pagando* a minha pena”, “*pagando* o que devo”. Em uma leitura apressada, talvez possamos pensar em uma releitura dessa possibilidade típica do neoliberalismo que, em se pagando, tudo é possível fazer. A ampliação desta possibilidade para aqueles que deveriam permanecer excluídos talvez venha como esse elemento que deflagre uma atualização permanente desse processo de monstrificação desse outro, que deve ser contido.

Desta forma, a prisão, como lugar de contenção desses inumanos, responde a um clamor social. Segundo Angela Davis

Independentemente de quem cometeu ou não cometeu um crime, a punição, em síntese, pode ser vista mais como consequência da vigilância racial. O aumento da punição é mais comumente resultante de um aumento na vigilância. As comunidades que são objeto de vigilância policial têm muito mais chances de fornecer indivíduos para a indústria da punição. Mais importante do que isso, a prisão é a solução punitiva para uma gama completa de problemas sociais que não estão sendo tratados pelas instituições sociais que deveriam ajudar as pessoas na conquista de uma vida mais satisfatória. (DAVIS, 2020, p. 38)

A prisão resta como essa instituição de perpetuação de processos de racisismos e desumanizações. Composta eminentemente por homens negros, seja por aqueles que se encontram privados de liberdade, seja pelos que cuidam de sua segurança, da dinâmica e do funcionamento, acaba por ser um local de contenção não apenas dos que cometeram atos infracionais, crimes, mas de toda uma parcela da população percebida no limiar entre o humano e animal. As violências diversas vividas ali dentro, nos seus mais diversos atravessamentos, reforça o discurso do não-humano, do bárbaro a ser contido, torna-se indiferente àqueles que são a elite: não haveria humanos ali.

Na dimensão da promessa de segurança, atua como elemento para que as pessoas se sintam mais seguras, o que, como argumenta Davis (2020) é diferente de efetivamente estarem mais seguras. Ainda em diálogo com Davis, entendemos que

É irônico que, com a contínua pandemia de violência íntima – violência doméstica –, a família ainda seja considerada um lugar seguro, um refúgio. A ameaça à segurança parece sempre vir de fora, do inimigo imaginário externo. Há imagens múltiplas do inimigo (incluindo os imigrantes e os terroristas), mas o presidiário, visto como um assassino estuprador, está perigosamente mais próximo de uma ameaça à segurança. Hoje, existem mais de *dois milhões* de pessoas atrás das grades (a maioria não foi condenada por crimes violentos), considerados como a personificação do inimigo. Teoricamente, isso deveria fazer com que as pessoas se sentissem melhor, mas o que realmente faz é desviar sua atenção das ameaças à segurança geradas pelas forças armadas, pela polícia, pelas corporações gananciosas e, algumas vezes, pelos parceiros íntimos de uma pessoa. (DAVIS, 2020, p. 41)

Novamente a *segurança por vir* retorna na construção desse inimigo social. Ele vem rodeado de imagens que jogam com essa associação ao reino animal, à figura que não tem moral. O encarceramento acaba por responder a essa demanda de separação entre o bem e o mal. Reforçando a expectativa gerada pela promessa de uma segurança, que nunca virá.

Nesse sentido, Wang (2022) reflete que a organização da cidade contribui para essa percepção de que são mundos distintos, separados, fragmentados, *como se não tivessem relação com o mundo fora dos muros*. Argumenta que

A engenharia e a gestão do espaço urbano também demarcam os limites de nossa imaginação política ao determinar quais narrativas e experiências podem ser pensáveis. A construção midiática das prisões e dos guetos urbanos enquanto “universos paralelos” os caracterizam como zonas cinzentas, lugares distantes, fora da experiência cotidiana dos brancos. (...) O que acontece nessas zonas de abjeção e vulnerabilidade não costuma ficar registrado no imaginário branco. Para que uma ‘injustiça’ seja registrada, ela deverá ser traduzida em termos mais compreensíveis. (WANG, 2022, p. 252)

O muro atuaria como uma fronteira, como um limite divisório entre o humano e o monstro, servindo como uma garantia “ao humano” de seu afastamento “dos monstros”, sem que estes mundos dialoguem. A separação construída impede, como argumenta Wang, inclusive o reconhecimento da violência e das injustiças vividas por esse outro.

A demarcação por muros em locais muitas vezes afastados do centro, ou que quando da construção eram distantes, é mais um dos elementos simbólicos dessa dupla negação: da humanidade e do que ali ocorre. A precariedade, as condições degradantes não afetam quem tem a caneta na mão. Os uniformes identificam, os sapatos marcam, mas as diferenças que naquele espaço podem ser gritantes, para quem está distante talvez sejam imperceptíveis: todos são potencialmente violentos.

Mitologicamente, os muros vão separar o mundo dos deuses do “nosso mundo”, assim como vão servir para afastar e proteger o “nosso mundo” do mundo dos monstros, do mundo do caos. Messuti (2003) observa que a função dos muros tem uma relação com a construção da identidade, do que seria o humano, o “nosso mundo”.

Sua função consistia sobretudo em marcar a diferença entre ambos os territórios. E também a diferença entre aqueles que habitavam um deles e os que se encontravam no outro. (...) Mas o limite não é aquilo em que algo acaba, mas a partir do qual algo começa a existir. (...) A prisão é o caos que a própria comunidade construiu. (MESSUTI, 2003, p. 30)

Os muros da prisão marcam uma ruptura no espaço social. A seu modo, estabelece o limite entre a ordem e o caos, “porém, não podemos esquecer que este caos foi um caos construído com propósitos muito claros” (MESSUTI, 2003, p. 31). Representa um limite de identificação entre aquele que se encontra privado de liberdade e os que seguem “livres”.

É interessante a interpretação deste fenômeno de exclusão como um ato simbólico pelo qual se expressa a reprovação a comunidade de pessoas não tem nada que ver com o autor de determinados atos. (...) Entretanto, seu significado simbólico não se esgota na manifestação de uma reprovação, mas se estende à individualização dos que merecem a reprovação. Neste sentido se inverteria o raciocínio “está no cárcere porque é um delinquente”, e se diria “é um delinquente porque está no cárcere”. Mas em ambos os casos – expressão de reprovação, individualização dos delinquentes – o que se busca é a reafirmar a inocência da comunidade de pessoas. Os muros da prisão separam os inocentes daqueles que não o são. Cabe então perguntar se os que estão fora desses muros são realmente inocentes. (MESSUTI, 2003, p. 32)

As dinâmicas vivenciadas atrás dos muros parecem não afetar quem está fora deles. Os medos, os riscos, as angústias, os desejos, e mesmo os risos não são identificados. Tudo fica reduzido a um local de barbárie quase tido como “natural” para aqueles que são tratados como se estivessem no limite do que é o humano. A ideia de ressocializar diz muito sobre isso: não fazem parte da sociedade. A complexidade das relações sociais com suas hierarquizações leva a uma ampliação dessa exclusão e da construção dos medos envolvidos. Acaba por atingir não apenas aqueles privados de liberdade, mas suas famílias, o lugar onde vivem e esbarra inclusive em uma rede de relações mais ampla.

Quem “faz parte da sociedade” é a mão que acusa, aquela que pune, as que são intocáveis. Esses que se veem fora e não assumem que são parte intrínseca do sistema e de suas violências. Esses que não se percebem parte, mas é a quem o sistema responde, em que muitas vezes parece somar ao desejo de ordem, um desejo egoísta de salvação e reconhecimento da humanidade. A mão intocável, que nega o outro, segue sempre assombrada por estes.

No entanto, a permeabilidade das dinâmicas e a espectralidade dos monstros ultrapassam quaisquer tipos de fronteiras fixas e rígidas que se possam pensar. Ainda que as narrativas midiáticas reforcem a todo tempo essa separação, e que se busque negar o reconhecimento como um outro igualmente humano, ou as dinâmicas vivenciadas não sejam lidas como violentas ou injustas, a realidade transborda. E nesse sentido, em um movimento de desconstrução da colonialidade, podemos pensar em um deslocamento do que comumente se utiliza como justificativa para naturalizar o cárcere, ou o que se entende como humanidade, ou como violência.

A imagem dos monstros cria uma imagem de pessoas extremamente fora dos padrões de sociabilidade. Seres que devem ser excluídos e exterminados para o bem de todos, para a garantia dessa sociedade segura, sempre por vir. Nega uma

sociabilidade descolada dos padrões hegemônicos ocidentais. Nega as disputas colocadas, abafa a existência e busca enquadrá-los desde uma identificação dada por aquele que pode nomear. Nega afetos e processos de reconhecimento e de pertencimento, criando narrativas sobre o fato, sobre o ato. Repete-se.

O monstro enquanto categoria de identidade nega a possibilidade de se reconhecer escolhas e desejos, caminhos percebidos como brechas para dentro de uma estrutura que nega a sua existência. Caminhos de contradição, caminhos que entre coragens e medos se fazem também entre alegrias e tristezas. Se já te identificam como monstro, por que não usar disso para também causar medo? Ao te identificarem como monstro não exigem também um comportamento monstruoso? Nega a existência de leituras de mundo e de ódios. Nega a alegria do encontro com os *noix*, que se formam, se encontram na vida louca, nas correrias da vida, sem que se esqueça da raiz, de onde se vem, do que importa, da família, da mulher, da mãe.

A identidade do monstro nega. Nega a possibilidade do medo, da fragilidade, da dor. Nega o choro no colo da mãe, o medo de morrer, a dor da saudade dos que não estão mais aqui, mas eram para estar, a dor de estar mutilado. Nega a existência de um desejo de viver em paz, na tranquilidade. Nega a necessidade de ter que naturalizar (seria possível?) o medo da morte, a humilhação, a dor cotidiana, a professora que expõe por não saber ler, a porta fechada na cara, o corpo morto no chão que se teve que desviar para ir trabalhar, o esculacho na entrada da favela. Nega o quanto não se quer questionar, lutar, se impor, só existir. Nega o quanto que todos, formados dentro da mesma base epistemológica, possuem desejos que muitas vezes são absolutamente inseridos no mesmo sistema. Com fé em Deus.

A identidade do monstro não dá conta da complexidade e da fluidez da vida. Ao mesmo tempo, na mesma frequência, assombra o “humano”. Talvez até seduza. Por vezes, a coragem romantizada nega a dor e as violências impostas e executadas, repete o olhar colonizador e apaga as histórias, ficando na narrativa fantástica sobre a vida do outro. Dá a mão de um lado e mete uma rasteira por baixo, expõe, deixa o coturno no peito lembrando que não é para sair daquele lugar. Segue o branco salvador. Mas lembraria ao tal humano que ele é monstruosamente violento? Assombra e em algum lugar há de tocar... Em nome da segurança, em nome da paz, quem pode ser violento? Em nome da segurança, quem pode ser contra a vida? Em nome do quê?

Deixar morrer, causar a morte, humilhar, deixar passar fome, ainda te mantém humano? Em nome de Deus, da paz, da segurança, em nome do amor, da salvação, pode-se destruir o outro? A decisão na ponta de uma caneta surda garante a humanidade daquele que assina? Haveria algum limite para em nome de se causar a morte? Haveria algum limite para, em nome da salvação, destruir? *Colonize-se, ou te mato. Democratize-se, ou te mato. Humanize-se, ou te mato.*

2.3. É monstro? Pode matar! Do enquadramento do outro como monstro e a banalização da violência

A construção da categoria de monstros voltada aos subalternizados tem o condão de despolitizar o debate acerca das condições e efeitos do encarceramento. Como limite entre o humano e o inumano, o monstro é deslocado das relações “humanas”: ele é a aberração, o absurdo, onde não cabe a aplicação das regras morais, voltadas aos humanos. Como o *outro* distante não ocorre um processo de identificação.

Enquanto categoria política, a figura do monstro leva ao extremo esse processo de desidentificação. Dentro do jogo de hierarquizações, contudo, alguns elementos são enquadrados como próprios do humano, abrindo para pequenos espaços de identificação e comoção social. Na era do “individualismo de massa”, como Mbembe (2022) identifica, as possibilidades de identificação ocorrem em uma relação com o indivíduo, não o grupo. Wang (2022) explica que a inocência se torna uma pré-condição para mobilização e campanhas antirracistas massivas. Segundo a autora, em uma análise no contexto estadunidense,

Quando a “inocência” de uma vítima negra não é comprovada, ela não se torna uma porta-voz adequada para a causa. (...) Dentro dessa estrutura, a empatia só se dá quando uma pessoa atende a padrões de autêntica vitimização e pureza moral, o que exige que as pessoas negras, nas palavras de Frank Wilderson, sejam limpas de “crioulização” (...) Enquadrar a opressão em termos de atores individuais é uma tática liberal que desmantela as respostas coletivas à opressão e desvia a atenção da violência estrutural. (WANG, 2022, p. 242)

O processo de individualização contribui ainda para escamotear essa dinâmica de nomear quem é e quem não é humano. Segundo Butler (2017), existem

determinadas condições que tornam possível apreender uma vida como precária e tal condição não será possível a todas as vidas. A filósofa argumenta que:

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida ou, melhor dizendo, como parte da vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria o problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência. (...) Os “enquadramentos” que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (ou que produzem vidas através de um *continuum* de vida) não só organizam a experiência visual como também geram ontologias específicas do sujeito (...) Assim, há “sujeitos” que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há “vidas” que dificilmente — ou, melhor dizendo, nunca — são reconhecidas como vidas. (BUTLER, 2017, p. 16 – 17)

Segundo a filósofa, para uma vida ser reconhecida como *vida* ela precisa estar adequada a determinados elementos, a certas normativas do que se concebe como vida. Podemos pensar o quanto tais normativas não se assemelham em grande medida ao que tradicionalmente será associado ao campo do humano, e talvez de forma ainda mais pontual, ao bom cidadão. Elementos como ter um trabalho, estudar, ser “pai de família” acabam tendo grande peso ao mensurar o quanto uma vida é *realmente uma vida*.

Ainda segundo Butler, questão do enquadramento tem uma relação direta com a possibilidade de luto. Desta forma, ao olharmos para o contexto do Rio de Janeiro e da violência policial que o atravessa, as mobilizações e comoções diante da morte de crianças e jovens pela polícia se altera conforme a proximidade desse “padrão de humanidade”.

Assim, por exemplo, no caso da morte da menina Ágatha Félix²², 8 anos, no Complexo do Alemão, muitas vezes foi noticiado que ela estudava, fazia ballet e curso de inglês, que não ficava na rua e tinha condições de possuir bens materiais em casa. Os elementos utilizados podem ser vistos no sentido de tentar mostrar que ela se diferenciava do que se imagina ser a realidade de um morador daquele espaço. No mesmo movimento, no caso de Kathlen Romeu²³, 24 anos, grávida, o trabalho dela

²² Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/21/menina-de-8-anos-morre-baleada-no-complexo-do-alemao.ghtml>; Acesso 15 de outubro de 2022; também em <https://oglobo.globo.com/rio/agatha-que-so-gostava-de-tirar-dez-na-escola-queria-ser-bailarina-um-anjo-lamentou-avo-no-enterro-23966884> Acesso 15 de outubro de 2022.

²³ Disponível em: <https://revistamarieclaire.globo.com/Noticias/noticia/2021/06/jovem-gravida-morre-vitima-de-bala-perdida-em-acao-da-policia-no-rio.html> Acesso 15 de outubro de 2023; <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/06/morta-aos-24-anos-e-gravida-kathlen-romeu->

como modelo foi significativamente reforçado no noticiário, tal como o fato de estar grávida.

Dentro deste mesmo movimento, a questão do trabalho de modo geral costuma ser bastante reforçada nesses casos, sempre como uma prova de um aspecto diferencial que afasta do grupo dos “matáveis”²⁴. Como contraponto, no caso de Hiago Bastos²⁵, 21 anos, assassinado por um policial à paisana em frente às barcas em Niterói, a mobilização social é bastante diferente. Apesar de ele estar vendendo balas no momento do crime, ou seja, trabalhando, a repercussão é significativamente menor e o trabalho dele já não é tão valorizado. Também não aparece tão forte a questão racial, como no caso de Durval Teófilo²⁶, 38 anos, assassinado por um vizinho que teria o “confundido” com um assaltante. No caso de Rodrigo Alexandre da Silva Serrano²⁷, 26 anos, assassinado no morro do Chapéu-Mangueira após policiais terem confundido seu guarda-chuvas com um fuzil²⁸, a questão racial não tem um peso significativo, sendo reforçado, além do absurdo da dúvida policial, o fato dele ser garçom, trabalhador.

[sonhava-em-construir-familia-e-saiu-da-favela-por-medo-da-violencia.shtml](#) Acesso 15 de outubro de 2022.

²⁴ Jackie Wang acrescenta ainda que todas essas dinâmicas possuem uma dimensão individual, daquele que pode ser o “porta-voz” da causa, deslocando a dimensão coletiva da luta. O enquadramento a partir de questões individuais acaba por servir a um modelo liberal de desmantelamento das respostas coletivas à opressão e desvio das violências estruturais. A autora observa que essa mesma lógica se aplica nos casos de estupro, em que “só depois da degradação completa de uma mulher é que a população começa a tolerar sua raiva” (WANG, 2022, p. 243) e, complementa: “Quando uma mulher é estuprada, seu passado sexual é inevitavelmente usado contra ela, e a castidade serve como um medidor da validade de suas reivindicações” (p. 265).

²⁵ Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/diversidade/2022/02/15/noticia-diversidade,1345030/hiago-bastos-quem-era-o-vendedor-de-balas-morto-por-um-policial-de-folga.shtml> Acesso 15 de outubro de 2022;
<https://oglobo.globo.com/rio/pm-de-folga-mata-homem-em-frente-estacao-das-barcas-de-niteroi-25393661> Acesso 15 de outubro de 2022.

²⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/02/05/pai-amigo-e-brincalhao-quem-era-durval-teofilo-o-homem-morto-por-um-vizinho-que-o-confundiu-com-um-ladrao.ghtml> Acesso 15 de outubro de 2022.

²⁷ Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/19/politica/1537367458_048104.html Acesso 15 de outubro de 2022.

²⁸ Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/01/11/furadeira-guarda-chuva-e-ate-saco-de-pipoca-casos-de-mortos-apos-terem-objetos-confundidos-com-arma-se-arrastam-ha-anos-na-justica.ghtml> Acesso 15 de outubro de 2022.

A questão de gênero também parece interferir no campo da mobilização e repercussão social, de forma que a morte de João Pedro²⁹, 14 anos, em São Gonçalo, que estava em casa, tem um impacto significativamente menor que o da menina Ágatha, por exemplo. E ainda na lógica das pequenas hierarquizações, a questão territorial se mostra como um outro fator marcante. Ser em São Gonçalo ou na Maré não é a mesma coisa, isso sem adentrar em espaços de elite, como a Zona Sul do Rio de Janeiro. Mas, mesmo dentro de espaços periféricos, a reação não é a mesma. A questão da situação de rua vem aqui como um outro ponto dessa hierarquia, entrando como um espaço ainda mais subalternizado, mais objetificado daqueles que ali se encontram.

A suspeita de envolvimento em uma dinâmica de tráfico de drogas vem como um “aval” para poder assassinar sem que isso cause alguma comoção social para fora da localidade do crime. Se efetivamente está envolvido, a execução é quase autorizada socialmente. Como se fosse uma vida com menos valor, mais inumana, objetificada. Muitas vezes nem o nome é mencionado nas notícias, em um processo de objetificação gritante, não tem nome, nem história, nem família. Sai “o menino” entra “o monstro”, o indesejável, o que pode morrer “para o bem da sociedade”, mesmo que não haja pena de morte. São tiros, e tiros, e tiros...

Os elementos que forjam essa vida enquanto uma *vida reconhecível* permanecem sempre espectralizados pela figura do monstro. Tampouco, a produção de uma vida como *vida* não é estanque e carrega sempre uma dimensão espectral da *morte*.

Se uma vida é produzida de acordo com as normas pelas quais a vida é reconhecida, isso não significa nem que tudo que concerne uma vida seja produzido de acordo com essas normas nem que devemos rejeitar a ideia de que há um resto de “vida” – suspenso e espectral – que ilustra e perturba cada instância normativa da vida. A produção é parcial e é, de fato, perpetuamente perturbada por seu duplo ontologicamente incerto. Na realidade, cada instância normativa é acompanhada de perto por seu próprio fracasso, e com muita frequência esse fracasso assume a forma de uma figura. A figura não reivindica um estatuto ontológico determinado e, embora possa ser apreendida como “viva”, nem sempre é reconhecida como vida. (BUTLER, 2017, p. 22)

Pensamos se a figura apresentada por Butler não poderia se somar a essa imagem do monstro como temos entendido. Podemos entender que o monstro é o espectro dessa impossibilidade de ser reconhecido como uma vida viva, não é ser

²⁹ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57121830> Acesso 15 de outubro de 2022.

nem objeto. A sua vida é enquadrada a partir do olhar do não-humano, do que nega e ameaça a humanidade. Essa construção como o radicalmente outro, levada ao limite, assume o lugar do inimigo externo que deve ser combatido, entrando na dimensão do que deve ser aniquilado. Observa que:

O artifício jurídico com base no qual os Estados Unidos alegaram que os prisioneiros do Campo Delta não tinham direito à proteção das Convenções de Genebra é o que institui a crença de que esses prisioneiros são menos que humanos. São considerados inimigos do Estado, mas também não são conceitualizáveis em termo das normas civilizacionais e raciais segundo as quais o humano é constituído. (BUTLER, 2017, p. 139)

O estatuto de *menos que humano* vem aqui como uma autorização para a prática das mais absurdas torturas e violências. Há uma negação do estatuto do inimigo como humano. Nesse sentido, Moraes (2021) nos ensina que:

Toda a prática de não considerar o diferente enquanto humano é a armadilha do movimento em que o ideal dominante cai ao desumanizar se desumanizando. A lógica da guerra, a lógica do combate ao terrorismo, do combate à violência, opera nesse movimento de desumanizar o outro. É por essa razão que Derrida aponta esses limites entre o humano e o não-humano, ao dizer que desacreditando o inimigo no plano moral até dele fazer um monstro inumano, e pretendendo assim “exceder o político” (...) fazendo do inimigo alguém que deve ser “aniquilado” e não apenas repudiado. (p. 189)

A violência praticada contra aqueles monstrificados assume um caráter de purificação. Apesar do monstro ser aquele que é identificado como fora da moral, no processo de “guerra aos monstros” autoriza-se a matar, torturar, destruir, deixar morrer, provocar massacres, genocídios... ou seja, a uma série de atos que operam desde uma dimensão monstruosa, por desumanas, vis, cruéis, mas que quem o pratica se percebe respaldado pela crença abstrata na salvação (individual e social).

A compreensão do humano como algo puro e bom por essência, em vias de uma santificação, cria uma narrativa fantástica que justifica todos os atos de violência praticados decorrentes dos processos políticos de manutenção do poder e ordem social estabelecida. Como atos praticas contra aqueles monstrificados (sejam os povos originários, os povos negros, as mulheres, os muçulmanos, ou atualmente os “terroristas”, ou os “traficantes”) a violência é lida sob outros parâmetros, em nome de Deus.

Natalie Zemon Davis (2001) ao analisar os levantes religiosos da sociedade pré-industrial europeia, ou os movimentos de violência popular religiosa, observa que a dinâmica da violência ali estabelecida não é percebida por aqueles que praticam

como atos de violência, por mais cruéis que fossem, “raramente exibiam culpa ou vergonha por sua violência. Todos os sinais mostram que as multidões acreditavam que suas ações eram legítimas” (p. 139), tendo como um primeiro ponto a defesa da

verdadeira doutrina [que] pode ser defendida em sermões ou discursos e apoiada pela espada do magistrado contra o herege. Aqui, ela era defendida pela demonstração dramática e apoiada pela violência da multidão (ZEMON DAVIS, 2001, p. 133).

Um outro objetivo é “livrar a comunidade de uma temida poluição (...) e o conceito serve para englobar os perigos que os que protestavam viam no inimigo sujo e diabólico” (ZEMON DAVIS, 2001, p.133). Vem aqui como um ato para expurgar o mal e deixar que o bem reine, como a possibilidade de construção de uma sociedade melhor. O assassinato de católicos, ou, por outro lado, dos “hereges protestantes” visava a criação de um novo corpo social, mais puro. A atuação das autoridades, em especial dos magistrados, tem aqui, segundo a autora, um papel importante de uma certa legitimação dos atos violentos, que diz: “os atos oficiais de tortura e de violação de corpos de certos criminosos antecipam certos atos cometidos pelas multidões violentas” (ZEMON DAVIS, 2001, p. 137). E, se os magistrados não faziam o que a multidão entendia como o correto, ela mesma tomava para si o direito de executar a pena que entendia como justa, assumindo o papel de autoridades.

A violência aqui assume as características de um ritual de purificação, uma continuação do rito religioso, inclusive pelos aspectos místicos que envolvem. As manifestações populares podiam ser precedidas de uma visão, uso de incensos, rituais de dança, destruição de símbolos e imagens, água (benta) e fogo (sagrado) como formas de limpeza, dentre outros. O objetivo era “purificar a comunidade religiosa e humilhar o inimigo, tornando-o menos perigoso” (ZEMON DAVIS, 2001, p. 149).

Como um rito, possuem uma série de funções implícitas que Natalie Zemon Davis vai chamar de “condições de um massacre sem culpa” e acrescenta:

O fato crucial que os assassinos devem esquecer é que suas vítimas são seres humanos. Essas pessoas daninhas à comunidade – o padre diabólico ou o odioso herege – já tinham sido transformados pela multidão em “vermes” ou “demônios”. Os ritos de violência religiosa completam o processo de desumanização. (ZEMON DAVIS, 2001, p. 152)

Desta forma, a desumanização vem como parte de práticas violentas sem que haja a dimensão da culpa ou da vergonha. Ao contrário, a violência e a crueldade

aparecem como meios para purificar e construir uma ordem social livre do mal. Ela não é patológica, e sim relacionada com valores fundamentais e a auto identificação do grupo, na preservação de suas verdades, decorrentes e justificadas por tradições religiosas, práticas punitivas, ritos de purificação. Angela Davis (2020) em sua obra também discute como a violência ritualística purga e expia a ordem social e o quanto o sistema carcerário naturaliza a violência contra as minorias raciais.

Nessa configuração da experiência de organização da dinâmica social, a possibilidade de um nascimento monstruoso parece dialogar bem com desumanização necessária para os ritos de violência religiosa, o assassinato de mulheres sob a acusação de serem bruxas, bem como para a naturalização de um processo de escravização e o genocídio dos povos originários. Em comum, teria a justificação que o outro, o que sofre a violência não é “tão humano”, é objetificado, afastado do conceito do “humano”, que seria bom e puro “por essência”.

A violência, como algo justificado, fosse pela Bíblia, por autoridades, por tradições, ou outros meios, mas que retiraria de quem a pratica a compreensão que seria algo cruel e a transfere para um rito de purificação acaba por ser mais um mecanismo de despolitização das práticas de dominação e manutenção da ordem, da defesa da moral, visto como um rito de purificação. Violência é a do outro, está no outro e configuraria, inclusive, uma prova dessa desumanização a que lhe é atribuída. Por sua vez, o monstro como categoria fronteira com o inumano, impossibilita que as violências a que são submetidos sejam lidas como atos políticos.

Em um movimento de repetição, a criação constante de novos inimigos acaba por forjar novos monstros, que servem como justificativa para novas guerras, novas tecnologias de tortura e morte.

O que parece ter sido possível - é fácil - pela presença permanente, pela presença sobrevivente, em todo caso, pela presença “ainda hoje” da guerra como “possibilidade e real”. Mesmo se hoje, na forma da “última guerra da humanidade”, as guerras se desenrolam de modo particularmente inumano, desacreditando o inimigo no plano moral até dele fazer um monstro inumano, e pretendendo assim “exceder o político” (...) fazendo do inimigo alguém que deve ser “aniquilado” e não apenas repudiado. (DERRIDA, 2003, p. 142)

A implementação da “guerra ao terror” traz novos elementos a essa ritualização da violência como expurgo do mal. Atualiza alguns elementos e parece radicalizar o deslocamento para o lugar do monstro daqueles a quem combate. A hiperprodução e veiculação de imagens e narrativas em nível global garante uma outra dimensão ao

poder de monstrificar todo um povo. A centralização do discurso da segurança nacional, com sua gestão do medo, alimenta essa banalização da violência.

A “Guerra ao Terror”, na qual essa desumanização é levada ao seu extremo, promove a implementação de instituições prisionais como Guantánamo³⁰ e Abu Ghraib³¹, onde existem inúmeras denúncias de práticas de tortura³² sistemáticas contra aqueles que se encontram detidos. Em muitas das fotos divulgadas, registros feitos pelos próprios agentes norte-americanos, eles estão sorrindo ao lado dos corpos mortos, torturados³³. A tortura qualificada como ato de heroísmo. Judith Butler (2017) observa que no contexto iraquiano a tortura assumiu um lugar de afirmação da superioridade estadunidense, inclusive no campo cultural³⁴:

³⁰ Fonte: <https://www.aljazeera.com/news/2022/1/11/guantanamo-20-years-on-a-legacy-of-injustice-and-abuse> acesso em 10 de maio de 2023; <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2022/01/guantanamo-bay-ugly-chapter-unrelenting-human-rights-violations-un-experts> acesso em 10 de maio de 2023.

³¹ Fonte: <https://www.aljazeera.com/opinions/2017/10/1/abu-ghraib-the-legacy-of-torture-in-the-war-on-terror> acesso em 10 de maio de 2023.; https://brasil.elpais.com/brasil/2016/02/06/internacional/1454720839_756778.html acesso em 10 de maio de 2023.

³² Fonte: <https://www.aljazeera.com/opinions/2023/1/18/world-cup-at-guantanamo> acesso em 10 de maio de 2023.

³³ Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=j1ueTR5TkcM> acesso em 10 de maio de 2023.

³⁴ Judith Butler (2017) apresenta toda uma reflexão sobre a questão da política sexual, tortura e o tempo secular. Compreende que há um uso das políticas de libertação sexual propostas no contexto euro-norte-americano para justificar a política de guerra contra o Islã, a partir de uma leitura que reforça a ideia de uma evolução linear do progresso, que sai da selvageria e chega à civilização. A liberdade sexual pregada é lida como libertação e deve ser levada para “salvar” as mulheres islâmicas, como se estivesse acima e fosse representante do futuro. Dentro desta formulação, uma determinada concepção de progresso e liberdade é invocada como fundamentação para determinadas práticas intolerância e coerção. Constrói-se uma associação entre o “moderno” e a “liberdade sexual”, forjando um novo “cidadão de bem”. Essa construção, contudo, será utilizada para definir quem será o migrante aceitável e acabam por definir qual religiosidade é boa e adequada para estar nos países “civilizados” e “livres”, impondo novas formas de exclusão. Butler então questiona esse “enquadramento que considera inviável qualquer análise política que tente analisar a homofobia e o racismo de formas que vão além dessa antinomia do liberalismo” (p. 162). A construção como fica dada, desde essa concepção linear do tempo, acaba por colocar a secularidade e a liberdade sexual como a culminação lógica da civilização e, consequentemente, seguindo essa lógica, jogando todas as demais culturas que se distinguem, bem como suas religiosidades, como pré-modernas, anacrônicas, atrasadas, associada a um certo “infantilismo”, em que o secularismo sucede a religião. Criam-se narrativas de desenvolvimento exclusivistas e persecutórias. “Enquadra, assim, como condição transcendental e como teleologia, a cultura nesses casos só pode produzir um espectro monstruoso daquilo que fica fora de seu próprio contexto de pensamento temporal” (p. 180). No contexto da guerra ao terror, resgata a “missão civilizatória” que daria ao EUA o direito de levar a democracia àqueles que seriam pré-modernos, e *menos que humanos*. Desta forma, as práticas de tortura ali vivenciadas acabam por assumir também esse lado, em que um Exército se sente sexualmente mais avançado, de forma que atos de sodomia, nudez, masturbação, dentre outros, servem para destruir a dignidade, inferir uma inferioridade de toda a cultura árabe.

A tortura se torna uma forma de testar e ratificar a tese desse essencialismo cultural ruim. Na verdade, eu riria além: a tortura pode ser entendida, nessa perspectiva, como uma técnica de modernização. Diferentemente dos regimes disciplinares de formação do sujeito, que buscariam transformar o torturado em um sujeito moderno exemplar, esse tipo de tortura procura expor o estatuto do torturado como o permanente, desprezível e aberrante avesso da formação do sujeito enquanto tal. Se os torturados são sujeitos de algum tipo, eles estão fora da trajetória da civilização que define o humano, o que confere aos defensores da civilização o “direito” de excluí-los mais violentamente. (BUTLER, 2017, p. 188-189)

A tortura aqui atualiza o entendimento da necessidade, ou validade, da humilhação e prática de atos de tortura *em nome de* uma missão civilizatória, do progresso, que vê no Islã, como argumenta Butler, “como uma ruína abjeta, atrasada e, por conseguinte, algo que deve ser subordinado à – ou excluído da – cultura do humano como tal.” (BUTLER, 2017, p. 189). Angela Davis (2020) observa que o debate sobre tortura tem se limitado à perspectiva da defesa da democracia norte-americana, sendo, deste ponto de vista legítima. Segundo Davis:

É isso que tem estruturado o debate sobre tortura e permitido que os dilemas morais sobre a tortura sejam expressos junto com a noção de que formas admissíveis de violência são necessárias se a democracia norte-americana tiver de ser preservada, dentro e fora dos Estados Unidos. Em última análise, essas posições morais contra a tortura não têm o poder de desafiar a exceção norte-americana. Essa cisão não questionada entre a oposição moral a práticas particulares e o que é considerado imperativo para salva a nação possibilitou uma torrente de debates ofuscantes sobre o terrorismo, por um lado, e a prática de tortura, por outro. (DAVIS, 2020, p. 73-74)

As práticas de tortura vão sendo, assim, justificadas, tidas como condutas toleráveis, que não agem contra a moral. O significado de tortura é alterado conforme aquele que a sofre. Neste sentido, Butler argumenta que:

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. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas, ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte. A violência renova-se em face da aparente inesgotabilidade do seu objeto. A desrealização do “Outro” significa que ele não está nem vivo nem morto, mas interminavelmente espectral. (BUTLER, 2023, p.54).

Desde esta perspectiva, podemos pensar que o processo de monstrificação se relaciona com o processo de legitimação da violência, pela negação mesma da vida daqueles monstrificados. A prática de tortura não são o desvio, mas o ordinário.

Tendemos a refletir sobre a tortura como um evento aberrante. A tortura é extraordinária e pode ser claramente distinta dos outros regimes de punição.

Mas, se levarmos em conta as diversas formas de violência ligadas à prática de aprisionamento – circuitos de violência que se interligam –, então começamos a ver que o extraordinário possui alguma conexão com o ordinário. (DAVIS, 2020, p. 59)

Neste sentido, Derrida observa que o será compreendido como terrorismo, ou o termo mesmo terrorismo será apropriado conforme uma disputa de poder e de sentido e oportunismos daqueles a quem interessa, jogando com o que se entende como “terrorismo”, “violência” e “legítima defesa”.

Instabilidade semântica, pólos de problemas irreduzíveis nas fronteiras entre conceitos, indecisão no próprio conceito de fronteira: tudo isso deve ser analisado, não apenas como desordem especulativa, um caos conceitual ou uma zona de turbulência passageira na linguagem pública ou política. Precisamos também reconhecer aqui estratégias e relações de força. O poder dominante é aquele que consegue impor e assim legitimar, na verdade até legalizar (pois se trata sempre de uma questão de lei), em um palco nacional ou mundial, a terminologia e a interpretação que mais lhe convém em uma determinada situação. Foi assim no curso de uma longa e complicada história que os Estados Unidos conseguiram atingir um consenso intergovernamental na América do Sul, para oficialmente chamar de “terrorismo” qualquer resistência política organizada aos poderes estabelecidos – na verdade aqueles que foram estabelecidos no poder –, de modo que uma coalização armada pudesse então ser convocada para combater o chamado “terrorismo”. (BORRADORI, 2004, p. 115)

Vemos hoje que as práticas de tortura³⁵ ensinadas na Escola das Américas³⁶ foram atualizadas e implementadas nestas duas grandes prisões simbólicas da “Guerra ao Terror”. As técnicas utilizadas visam a destituição absoluta de qualquer traço de dignidade e de humanidade – chegando ao extremo de sequer poderem os agentes falarem com aqueles que se encontram em privação de liberdade³⁷: o preso não apenas não tem voz, ou não tem direito à fala, ele não é reconhecido em absoluto

³⁵ Há diversos documentos que comprovam a existência de um Programa de Tortura Norte Americano, inclusive com documentos elaborados pela CIA que orientam as práticas de tortura e experiências ilegais em seres humanos – os manuais KUBARK, que faziam parte do treinamento oferecido pelas Escola das Américas (hoje chamada de Instituto do Hemisfério Ocidental para a Cooperação em Segurança e que apresenta – ironicamente – o lema “Liberdade, Paz e Fraternidade” em sua bandeira), do instituto do Departamento de Defesa dos EUA, cujo objetivo era ensinar “formação contra-insurgência anticomunista”, amplamente utilizados durante as ditaduras militares na América Latina. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Manuais_KUBARK acesso em 20 de junho de 2023.

³⁶ Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Escola_das_Am%C3%A9ricas acesso em 20 de junho de 2023.

³⁷ Mansoor Adyfi relata a experiência de ter sido prisioneiro de Guantanamo e o quanto ao logo dos anos as pequenas alterações que possibilitam algum nível de troca contribui para um processo de humanização de todos ali presentes, ainda que frágil e sutil. A fala vem como possibilidade do estabelecimento de relações em que são possíveis algum nível de reconhecimento da existência enquanto um outro humano. <https://www.aljazeera.com/opinions/2023/1/18/world-cup-at-guantanamo> Acesso em janeiro de 2023.

como um outro com quem é possível estabelecer relações. O semblante de satisfação, com sorrisos inclusive, ao lado de pessoas torturadas demonstra o quanto estes agentes do Exército Norte-Americano sentem-se amparados pela sociedade quanto ao ato praticado: eles realizam o desejo latente de grande parte da sociedade. Não é assim uma questão relacionadas àqueles agentes.

De fato, há toda uma normatização que ampara suas práticas. O próprio enquadramento justifica a elaboração de normas que reforçam a admissibilidade da violência praticada contra aqueles que não são enquadrados como humanos, como é o caso de todos os árabes, no contexto da guerra ao terror, tidos como terroristas.

A norma continua produzindo o paradoxo quase impossível de um humano que não é humano, ou do humano que apaga o humano como uma alteridade conhecida. Se existe o humano, existe o inumano; quando proclamamos como humano um determinado grupo de seres que anteriormente não eram considerados de fato humanos, admitimos que a reivindicação da “condição de humanidade” é prerrogativa mutável. Alguns humanos consideram natural sua condição de humanidade, ao passo que outros batalham para garantir o acesso a ela. (BUTLER, 2017, p. 117)

Os processos de monstrificação são, deste modo, constantemente atualizados, permeados por leis, amparados pelo direito e reafirmados pela polícia. Há toda uma construção da legitimação da violência, que fica como um ritual de purificação, de salvação da sociedade contra aquele que mais do que o inimigo, não é sequer reconhecido como uma vida viva, como um humano. Essa atualização constante cria uma gestão dos povos racializados, pobres e periféricos que têm cada vez mais suas possibilidades de circularidade reduzidas.

Ainda que não seja o foco deste trabalho, é importante um breve comentário sobre a consolidação de diversos modos de encarceramento que estamos observando, inclusive por entendermos que as mesmas operam desde os princípios basilares da prisão moderna, incluindo esse processo de desumanização e monstrificação do outro antes mesmo de seu ingresso (ele não é monstrificado ao entrar, mas entra por ter sido monstrificado). Os processos de enquadramento enquanto esse outro monstrificado não se restringem aos “terroristas”. A seu modo é ampliado a todos os povos racializados e subalternizados.

Esses enquadramentos são atuantes em situações de prisão e tortura, mas também nas políticas de imigração, de acordo com as quais determinadas vidas são percebidas como vidas, ao passo que outras, embora aparentemente estejam vivas, não conseguem assumir uma forma percebível como tal. Formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações que são eminentemente

lamentáveis e de outras cuja perda não é perda, e que não é passível de luto. (BUTLER, 2017, p. 44 – 45)

Desta forma, o enquadramento desses outros como ameaças externas, como uma doença que deve ser contida, tem favorecido a proliferação da forma campo, como compreendida por Mbembe (2020). O campo possui uma característica de servirem como uma “certa radicalização dos dispositivos preventivos, repressivos e punitivos” (p. 124). O filósofo observa que a forma campo não nasce com o Terceiro Reich, mas que surgiu na virada do século XX, no contexto da guerra colonial.

Nesse contexto, o campo era um dispositivo de guerra utilizado pelo governo colonial para reprimir em massa as populações civis consideradas hostis. Eram, de modo geral, mulheres, crianças e idosos que eram sistematicamente expostos à fome, à tortura, ao trabalho forçado e a epidemias. (MBEMBE, 2020, p. 121)

A inovação realizada pelo nazismo refere-se a uma planificação da morte em massa, que já havia sido experimentada pelos alemães contra o povo Hereros, em 1904, sendo considerado o primeiro genocídio do século XX.

De fato, nem todos os campos eram campos da morte programada (...) mesmo que, por outro lado todos os campos (inclusive os coloniais) fossem espaços onde reinava o sofrimento e, eventualmente diversas formas de morte. (...) Em ambos os casos, os campos abrigavam uma humanidade que era declarada ora inútil, ora prejudicial, ora era percebida como inimiga e, em todos os sentidos, como parasitária e supérflua. (MBEMBE, 2020, p. 125)

O campo ocupa esse lugar de controle dos riscos que esse *outro* carrega. A forma campo parece ter ganhado novos contornos. Mbembe (2022) fala dos espaços de geoencarceramento e de um gerenciamento de quem tem ou não direito de ir e vir, o que seria uma das principais questões do mundo atual. Talvez em decorrência da “guerra ao terror”, ou ao menos de alguma forma a ela relacionados, o fortalecimento da narrativa sobre o inimigo como o que vem de fora, tem fortalecido o discurso e políticas contra a imigração. O imigrante se soma aos monstros que devem ser contidos.

A violência infligida nas fronteiras e pelas fronteiras se tornou um dos traços marcantes da condição contemporânea. Pouco a pouco, a luta contra a chamada migração ilegal tem tomado a forma de uma guerra social ora travada em escala global. Dirigida muito mais contra categorias populacionais do que contra indivíduos em particular, ela agora combina técnicas militares, policiais e de segurança com técnicas burocrático-administrativas, desencadeando pelo caminho surtos de uma violência fria e, de tempos em tempos, não menos sanguinária. (MBEMBE, 2022, p. 182)

A questão dos campos tem reconfigurado a ideia de fronteiras e de quem é o inimigo. A construção de campos tem se tornado parte de uma nova organização mundial³⁸. Segundo Michel Agier (2014), as formas campo tem se banalizado e se multiplicado no mundo sendo a nova opção dos governos para lidar com todos aqueles tidos como “indesejáveis”, seja em campos de refugiados, campos de imigrantes, campos de “estrangeiros”, o campo se organiza a partir de organizações de controle sistemático das pessoas, regulação dos horários e corpos. Uma forma de governar o mundo, uma solução para “manter afastado o que perturba, para conter ou rejeitar aquilo que, quer sejam humanos, matéria orgânica ou resíduo industrial, for excessivo” (AGIER, 2014, não paginado).

Vistos como descartáveis, como lixo, resíduo de uma produção que suga ao máximo a existência até transformar o outro em matéria descartável, as imagens mudam o enquadramento seletivo e diferenciado da violência, com o foco regular as disposições afetivas e éticas, criando e recriando esse outro que sequer é reconhecido como sujeito com vida. De algum modo, integram a constituição dessa imagem de humano construída a partir do confronto com o seu limite e, nesse sentido, de uma aproximação do seu deus, o que lhe aproxima da promessa de salvação. Sem reconhecer como igual, a tortura de um outro ser humano, a destruição de sua humanidade, escorre como a Salvação em nome de Deus.

E assim já o fora durante todos os processos de colonização, não parece haver nada de novo nesta batalha, mas desdobramentos dessa mesma racionalidade, que tem na “Guerra ao Terror” uma nova linha discursiva, sem romper com o *humanize-se, ou te mato*. A ocorrência cotidiana de um genocídio da juventude negra do Rio de Janeiro é amortizada pela introjeção desse imaginário do outro menos humano, do outro que merece toda a sorte de violências. Chacinas são narradas como uma operação policial que visa o bem comum. Pessoas assassinadas ou mutiladas pelo Estado como uma ação que pretende garantir a ordem. A fome, como uma consequência natural, onde caberia apenas a caridade. São atos e fatos vividos por esses outros, que em uma lógica de identificação são reduzidos ao imaginário

³⁸ Gaza, que hoje encontra-se vivendo um genocídio por parte do Estado sionista de Israel, talvez seja um dos maiores exemplos de forma campo pode ser considerado um exemplo dessa forma campo, em que o direito de ir e vir se encontra limitado, com suas fronteiras muradas, controladas militarmente pelo Estado de Israel, sofrendo com embargos e bloqueios há anos, sob a justificativa de uma guerra ao terror, de atuarem contra o grupo terrorista Hamas.

fantástico construído e, quando não somem nessa construção, se despersonalizam em uma fragmentação tão profunda que se esvai.

A sociedade da hiperinformação em que vivemos provoca uma anestesia diante da barbárie. O sujeito de desempenho é auto referenciado, ele compete consigo mesmo dentro de uma sociedade da positividade que não aceita a dor. A dor, vista como algo negativo, deve ser afastada por ser um sinal de fraqueza, o sujeito de desempenho deve se tornar o mais insensível à dor possível. A dor é despolitizada e privatizada, passa a ser uma questão médica e dissociada de seus aspectos sociais e políticos. Ele é eminentemente um sujeito individualizado que não se liga a um nós. A relação com o outro se restringe à esfera da positividade, diante de uma necessidade de uma felicidade permanente, sem que haja espaço para qualquer negatividade, inviabilizado a chegada real desse outro. Cada um torna-se fechado em si mesmo, competindo consigo, se impondo um eterno regime de vigilância para que seja capaz de alcançar os melhores resultados.

A sensibilidade ao outro, contudo, implica uma abertura, um estar exposto, inclusive à dor. É uma dor primordial, que sem ela o Eu volta-se novamente para si e coisifica o outro. O estar exposto provoca uma *dor ética*, uma dor *para o outro*, e não mais a *minha dor*, e torna impossível o retorno confortável para si. No entanto, podemos observar na sociedade atual a figura do sujeito do desempenho, que é absolutamente centrado em si, onde sua felicidade, sucesso, realização estão vinculados diretamente (e quase exclusivamente) ao seu próprio desempenho. O sujeito de desempenho arroga-se o poder, o poder de tudo ter, de tudo ser, porém com seu *poder*, não pode, por princípio, ser ferido. Ele é, justamente, *resiliente*. A sensibilidade para o outro pressupõe, porém, uma vulnerabilidade. A *ferida* dolorosa é uma *abertura primordial ao outro*. O encontro com o outro exige uma *nudez da alma* para que o outro não *desapareça*.

Nesse novo sujeito, existe um apagamento do outro, que é colocado como algo disponível e disponibilizado como produto para consumo. Tudo vira consumo, inclusive a violência. Estabelece-se uma relação pornográfica com a violência, em que o matar é um ato circunstancial e não tem dor. As imagens incessantes de violência atuam como uma analgésico que nos torna insensíveis à dor do outro, levando a uma passividade e indiferença. A massificação da violência, recebida por todos os lados, torna impossível que a informação seja processada. Elas se impõem à percepção.

A violência como consumo torna a violência banal. Ela passa a ser mais um produto passível de descarte. A violência pornográfica dilui o apelo da imagem, vira mais uma dentre outras tantas informações que não afetam quem recebe. Em meio a tantas informações fragmentadas fica uma dissociação entre a imagem e a ação. Permanecem anestesiados, no inferno do igual. O outro perde o rosto, ele não causa afetação e nem demanda uma postura ética. A vida fica sempre na repetição do mesmo.

Nesse sentido, a figura do monstro parece assumir um lugar muito confortável para o sujeito de desempenho. Como monstro, de antemão, esse outro já está colocado como *inexistente* enquanto um Eu. Ela evita o confronto desse Eu consigo mesmo por distanciar a experiência da negatividade.

Podemos pensar em uma atualização discursiva que altera do “monstro sem alma” para o “monstro das cidades”, ou para a figura do “monstro terrorista”, mas que não provoca efetivamente um deslocamento na construção desse outro que é quase um inumano e que vem reafirmar a humanidade do Eu, justificando a violência a ele imposta com altos graus de crueldade. O sujeito de desempenho, contudo, parece estabelecer uma nova relação, ou melhor, uma não-relação que torna tudo banal, não apenas o outro, mas a sua própria existência que não pode ser afetada por nenhuma negatividade: não apenas sua relação com o outro muda, mas sua relação consigo. Nesse sentido, a figura do monstro banal vem como mais um elemento desse processo anestésico simbólico do esvaziamento de sentido e de experiência da vida.

3 ESPELHO, ESPELHO MEU, EXISTE ALGUÉM MAIS MONSTRUOSO DO QUE EU?

A enquadramento de alguns grupos enquanto monstros opera como um elemento autorizador das mais absurdas violências e, em seu oposto constitutivo, como um banalizador da violência. A ideia de uma segurança por vir acaba por alimentar essa dinâmica de perpetuação de violências contra todos os *outros*, especialmente, quando falamos de prisão no contexto brasileiro, os povos negros e originários.

No entanto, por mais que a narrativa fantástica da colonialidade justifique tamanhas violências ao dizer que o *outro* e somente o outro é o monstro, o espectro da monstrosidade assombra e abala a rigidez dos pares binários estruturantes dessa racionalidade, como a separação entre humanos e monstros e entre segurança e violência. Ao avocar o monopólio da violência e o uso da violência como meio de garantir a soberania e a segurança nacional, o Estado acaba por operar desde parâmetros que conceitualmente seriam da categoria dos monstros.

Pensamos aqui essa possibilidade e necessidade de se desconstruir uma ideia de violência associada às práticas de determinados grupos e, conseqüentemente, o conceito do humano, como parâmetro de pureza e bondade. Neste caminhar, entendemos que a responsabilidade ético-política que a tarefa desconstrucionista propõe acaba por contribuir em uma reflexão acerca lugar que a prisão ocupa socialmente no que tange à contenção da violência.

3.1. A violência e o espectro da monstrosidade

A questão da monstrosidade e dos processos de monstificação traz à tona uma outra questão que é relativa à violência. Se a categoria dos monstros vem como uma chave social utilizada para a perpetuação da violência contra determinados corpos, ela também nos faz pensar sobre quem tem direito ao exercício da violência. Olhar para o que o conceito violência quer dizer pode nos abrir um outro campo de reflexão sobre o que seria o “humano”, o “monstro” e seus espectros.

Em sua obra, Yves Michaud (1989) apresenta uma reflexão sobre a temática que pode nos ajudar nessa reflexão. Segundo o autor, o termo violência apresenta duas concepções principais: por um lado, trata de fatos e ações, se opondo neste caso à paz e à perturbação da ordem; de outro, se relaciona com “maneira de ser da força, do sentimento ou de um elemento natural”, associada à força brutal ou descabida, que desrespeita as regras. Sobre a etimologia do termo explica que:

“Violência” vem do latim *violentia*, que significa violência, caráter violento ou bruto, força. O verbo *violare* significa tratar com violência, profanar, transgredir. Tais termos devem ser referidos a *vis*, que quer dizer força, vigor, potência, violência, emprego de força física, mas também quantidade, abundância, essência ou caráter essencial de uma coisa. Mais profundamente, a palavra *vis* significa a força em ação, o recurso de um corpo para exercer sua força e portanto a potência, o valor, a força vital. A passagem do latim para o grego confirma esse núcleo de significação. Ao *vis* latino corresponde o *is* homérico (*is*) que significa músculo, ou ainda força, vigor, e se vincula a *bia* (*βία*) que quer dizer a força vital, a força do corpo, o vigor e, conseqüentemente, o emprego da força, a violência que coage e faz violência. Os especialistas ligam tais termos ao sânscrito *j(i)ya* predominância, potência, dominação que prevalece. (MICHAUD, 1989, p. 8).

Violência teria, assim, sua etimologia associada à imposição forçada de algo a alguém, *tratar com brutalidade, desonrar, ultrajar*; se relacionaria ainda à ideia de provocar com uma certa intencionalidade o mal ao outro, destruir, ter a intencionalidade de provocar ferimentos, seja da ordem física ou psicológica, intimidar.

O conceito de violência também se relaciona com um querer, uma força vital que pode trazer um sentido de algo que acompanha, ou de uma força em ação: física, militares, das palavras. Sempre a partir de um modo de visada (-*vis*), trazendo um movimento. Sentido de abuso da força extrema. Pode ser no sentido de roubar, inclusive roubar a força do outro. Raptar, violar. Violação mental, espiritual, das palavras, físicas, procedimentos infames. Violento é o que age pela força. Se difere, contudo, da agressividade, que teria sua origem no *agredir* (greg.) e estaria relacionada ao progredir, ir em frente (em oposição ao regredir). A noção de violência se relaciona a uma “força, uma potência natural, cujo exercício contra alguma coisa, ou contra alguém torna o caráter violento. (...) Ela se torna violência quando passa da medida ou perturba a ordem” (MICHAUD, 1989, p.8).

A retomada do sentido mais remoto do termo violência, que nos fala de um movimento, de uma força vital, de uma transgressão com o uso de uma força física, pode nos dar algumas pistas para pensar certas dinâmicas de ilicitude em que aspectos como a coragem, o desejo de mudança, de querer algo diferente do que se

espera (ou se diz dever esperar) daquele sujeito, o que não se sujeita ao que lhe é imposto, ou vai jogar com isso...

A partir de uma racionalidade que compreende a existência dentro dos parâmetros ocidentais, com base em uma única moral, como um único caminho, que leva ao progresso, sempre bom e verdadeiro para todos, a “violência” fica compreendida como tudo aquilo que levaria à ruptura, ao desvio desse caminho “salvador”. A ideia de violência acaba por se dissociar ao ato de impor algo de forma forçada a alguém, para se restringir a determinados aspectos do uso desta força, eminentemente, quando ela é praticada pelo oprimido contra o opressor.

A partir desta perspectiva, podemos entender que a qualificação dessa força como violenta se dá em função das normas estabelecidas e, por conseguinte, das relações de poder impostas em determinado contexto social. Como nos ensina Derrida (2010), não há direito sem força. Em Prenome de Benjamin observa que:

O conceito de violência (*Gewalt*) só permite uma crítica avaliadora na esfera do direito e da justiça (*Recht, Gerechtigkeit*) ou das relações morais (*sittliche Verhältnisse*). Não há violência natural ou física. (...) O conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral – de todas as formas de *autoridade* ou de *autorização*, ou pelo menos de pretensão à autoridade. (DERRIDA, 2010, p. 74 – 75).

Não seria, assim, possível uma crítica à violência em si, mas somente à aplicação da violência. “Não saberíamos dizer se esta, enquanto meio, é ela *mesma* justa ou não, moral ou não” (DERRIDA, 2010, p. 75). Ou seja, o conceito de violência pode apresentar em termos teóricos o que se entende como violência, mas o que será compreendido no campo concreto como tal e as possibilidades de uma crítica se dará a partir de um jogo relacional de disputa de poder, em um jogo de forças, que sendo constituinte das subjetividades, marca as relações em uma atualização constante das dinâmicas de opressão. Há uma vinculação entre o direito, a constituição das leis, e àquilo que se compreende como violência, de forma que não há neutralidade, nem é algo fixo e predeterminado, ao contrário, encontra-se em constante construção.

A partir da análise do texto de Benjamin, Derrida compreende que, ainda que o pensamento benjaminiano pretenda afastar a crítica à violência tanto das tradições jusnaturalistas, em que “o recurso a meios violentos não apresenta nenhum problema, já que os fins naturais são justos” (DERRIDA, 2010, p. 75), quanto do direito positivo, que, atenta ao devir histórico do direito, “prescreve que se julguem os meios”

(DERRIDA, 2010, p. 75), este ainda fica preso aos dados do direito europeu, o qual, segundo Derrida,

No que tem de mais fundamental, o direito europeu tende a proibir a violência individual e a condená-la na medida em que ela ameaça, não determinada lei, mas a própria ordem jurídica (*die Rechtsordnung*). Daí o interesse do direito – pois o direito tem interesse em se instaurar e a conservar a si mesmo, ou em representar o interesse que, justamente, ele representa. (DERRIDA, 2010, p. 77)

O argumento vem na direção de reforçar uma co-implicação entre direito e violência, sendo necessário uma desconstrução das leituras tradicionais que separam tais categorias. Não se poderia propor, assim, uma crítica à violência apenas em âmbito moral, desvinculada da dimensão ético-político-jurídica, uma vez que, segundo o filósofo,

O direito, em sua própria violência, pretende reconhecer e defender a dita humanidade como fim, na pessoa de cada indivíduo. Uma crítica puramente moral da violência seria, pois, tão injustificada quanto impotente. (...) Faltam pertinência e eficácia a esses ataques contra a violência, porque eles permanecem estranhos à essência jurídica da violência, à “ordem do direito”. Uma crítica eficaz deve incidir sobre o próprio corpo do direito, sua cabeça e seus membros, sobre as leis e usos particulares que o direito toma sob a proteção de sua potência (*Macht*). (DERRIDA, 2010, p. 95)

O reconhecimento que o próprio ordenamento jurídico é ao mesmo tempo produtor de violências e conservador da ordem social, ou ainda, é constitutivo e constituinte do que se entende por violência, do que aceita como violência, atravessado por questões morais que, por sua vez, compõem o que se entende por violência e definem as leis. Nesse jogo, a crítica à violência não pode ocorrer somente no âmbito moral, mas, tampouco, pode se desvincular de aspectos ético-políticos que implicam na composição do direito e no seu interesse intrínseco em ser mantenedor da ordem. Segundo Moraes:

Se compreendermos que a violência é do âmbito cultural e humano, entenderemos que o campo da violência é diversificado e reproduzido de diversas maneiras, de modos e práticas distintas, com maiores ou menores graus. Das violências discursivas às simbólicas, da violência da identidade à violência da exclusão e da opressão, de violências sangrentas a violências silenciosas, assim, desde Freud, sabemos que o fim da violência seria o fim da cultura. É a violência que norteia as sociedades ocidentais. Não há violência natural, a natureza não é violenta, a violência é criada pelos homens e direcionada para si próprios ou para a natureza. É a violência que impede a chegada do outro, do outro ser ele mesmo. A violência que destrói toda identidade e singularidade de outrem é uma violência que é produzida pelo próprio homem. A violência bruta é um tipo de violência ruim, má, que longe de possuir uma sofisticação, um cuidado, é aniquiladora, pois impede o outro de ser o outro em toda sua diferença, não permite que, em sua diferença, o

outro seja ele mesmo. Assim, com a história do Ocidente nós aprendemos, em nossas lições sobre violência ao longo da história, como se destrói o diferente. (MORAES, 2020, p. 164)

A violência assume um caráter político e a própria política é violenta. Em nome da segurança, do progresso, da humanização, de Deus, são diversas as normativas e autorizações para a prática das mais diversas formas de violência. Contudo, se o simbólico do monstro pode servir para legitimar as formas mais abjetas de violência praticadas contra os povos racializados, pobres, subalternizados, contra as mulheres, os negros, os povos originários, os povos árabes, ele também pode nos ajudar a pensar em uma dimensão de desconstrução.

A figura do monstro, como vimos, favorece uma leitura despolitizada desta questão ao alimentar a ideia de que a imposição da violência se daria somente contra aqueles merecedores, que seriam uma ameaça e deveriam ser punidos. No entanto, ela também em sua dimensão espectral assombra aqueles que se veem como os humanos, como distantes dos monstros e próximos aos deuses.

Assim, se, por um lado, as normativas legais se valem da figura do monstro para legitimar as práticas de segregação e dominação, escamoteando as violências perpetradas sob o manto do *em nome de*, por outro lado, o monstro em sua dimensão espectral assombra aqueles ditos humanos, lembrando que essa humanidade construída na colonialidade é obsidiada pela monstrosidade da própria colonialidade. Olhar para o espectro da monstrosidade desde seu caráter ético-político é se abrir para uma desconstrução da colonialidade, para um deslocamento do que entendemos como humano, como violência e, conseqüentemente, como segurança e sua aposta no encarceramento.

Nesse sentido, a desconstrução da colonialidade, no sentido proposto por Moraes (2020), com sua aposta no deslocamento das hierarquias sem trabalhar com a valorização ou subordinação de um elemento sobre o outro, nos ajuda a pensar o quanto o monstro em sua dimensão espectral contribui para esse debate sobre a questão da violência e suas implicações no que se concebe como política de segurança e suas dinâmicas punitivas. A partir de uma perspectiva da desconstrução proposta por Derrida, a compreensão do monstro em sua dimensão espectral pode nos ajudar a fazer esse movimento de deslocamento, retirando a centralidade do logos e reconhecendo a impossibilidade de se pensar em conceitos definidos por linhas fixas

e estanques. O espectro carrega o ambivalente, o que se faz presente sem ser tangível, sendo capaz de resistir. Segundo Dirce Solis:

O *espectro* é para Derrida uma noção condizente com a ambivalência e a dimensão aporética dos discursos e textos, sempre ressaltadas pela desconstrução. Assim sendo, ele não é inteligível nem sensível, nem morto nem vivo e tal como os *quase-conceitos* defendidos pelo autor em substituição ao logocentrismo e fechamento dos conceitos, o espectro não é condizente com a hierarquização de conceitos da filosofia. (SOLIS, 2019(a), p. 22)

O espectro não corresponde, assim, apenas ao fantasmático, como algo que aparece, que assombra, mas se abre também a uma dimensão política. Ou, nos dizeres de Derrida, em entrevista a Daniel Bensaïd:

... o espectro não é apenas o fantasma, o (re) aparecido, o que a contratempo volta a recordarmos como uma herança, mas também o que não está nem morto nem vivo, o que não é nem real nem irreal, o que introduz uma dimensão do fantasmático dentro do político e nos ajuda assim mesmo a entendermos algumas estruturas do espaço público atual, os meios de comunicação, a virtualização dos intercâmbios, etc. (Sobre Espectros de Marx, em entrevista a Daniel Bensaïd / France Culturel, 6 jul, 1999, *apud*, SOLIS, 2019(a), p. 22)

Assume, nesse sentido, um caráter político de denúncia da *disjunção* do mundo, desse mundo que se encontra fora dos eixos (*the time is out of joint*, como diz Derrida, trazendo Hamlet, em *Espectros de Marx*). De fato, a ocidentalidade é constituída a partir de uma gama de violências das mais diversas ordens, que se consolida tendo como base o mito da verdade única, neutra e universal, operando desde pares binários opositivos e uma violência constante na negação de todos os outros. Por mais que se proclame como uma narrativa única, que narra uma história de pleno sucesso e poder, essa colonialidade é construída também por todas as histórias silenciadas, pelos seus mortos, por toda sua violência e, nesse sentido, “Derrida irá insistir na espectralidade presente no mundo ocidental” (SOLIS, 2019 (a), p. 23).

Desta forma, pensar o monstro enquanto espectro é reassumir sua dimensão política e reconhecer o caráter ambíguo dessa figura. Entendemos que a figura dos monstros em sua dimensão espectral vem como denúncia de um modelo de organização social que se funda e se perpetua a partir da imposição sistemática de violências, opressões, silenciamentos e brutalização de corpos e povos. O espectro do monstro assombra essa construção binária que estabelece os humanos em oposição aos monstros, colocando os “humanos” em uma posição de superioridade e

pureza, sendo suas ações encobertas por “justificativas morais”, esquivando-os de serem responsabilizados por seus atos. A possibilidade de monstrificar o não-eu, não exclui do “nós, os humanos” as monstruosidades cometidas *em nome de*. Abre-se, então, um caminho para que, a partir da desconstrução da colonialidade, o monstro opere enquanto uma categoria política que desloca a pureza do humano, bem como o *modus operandi* das políticas desenvolvidas a partir da promessa de segurança.

Ao se estabelecerem sistematicamente dinâmicas de violência e opressões *como se* o outro não fossem exatamente humanos e, logo, merecedores dos processos de subjugação, ignora-se o fato de que o *como se* é uma construção, que não é real. O Estado tem o poder de criar as leis e buscar silenciar, mas sua aplicação se efetiva sob formas absurdas de violência e se estas são atravessadas pela compreensão de que apenas alguns são verdadeiramente humanos, há uma tendência a perpetuar a violência, mas, ao mesmo tempo, alimenta cada vez mais esse espectro que assombra. A negação do outro e sua aposta no extermínio ou encarceramento para seguir *como se* não existissem, é de extrema violência. Quem seria o monstro afinal? Na colonialidade, quem se fez monstro?

Em *O monolinguismo do outro* o filósofo franco-argelino pontua que o “colonialismo” e a “colonização” não são

senão relevos, traumatismo sobre traumatismo, exasperação de violência, arrebatamento cioso de uma *colonialidade* essencial, como os dois nomes indicam, da *cultura*. Uma colonialidade da cultura e sem dúvida também da hospitalidade, quando esta se condiciona e se autolimita numa lei, seja ela “cosmopolita” – como queria Kant da paz perpétua e do direito universal à hospitalidade. Desde então, qualquer pessoa deverá poder declarar sob juramento: eu não tenho senão uma língua e ela não é minha, a minha “própria” língua é-me uma língua inassimilável. A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro. (DERRIDA, 2001, p. 39).

Seguindo o argumento proposto por Derrida, as violências do processo de colonização adentram o campo da cultura e seus elementos simbólicos. A imposição de uma língua única restringe as possibilidades do subalterno falar (SPIVAK, 2010). O seu pensamento vai ser forjado nessa língua, que é a língua do colonizador, logo permanecerá atravessado por uma racionalidade constituída e constituinte da colonialidade e suas diversas formas de poder. Alimenta, inclusive, os processos de opressão e as justificativas das violências sofridas. O deslocamento proposto pelo espectro da monstruosidade é poder olhar um pouco para essas feridas que buscam silenciar.

No entanto, como nos lembra Derrida, “Não falamos nunca uma única língua” (DERRIDA, 2001, p. 19). E talvez daí venha mais uma possibilidade para a abertura de uma tarefa desconstrucionista. Não falamos nunca uma única língua. Sempre há mais, sempre há mais de uma possibilidade, pois ela nunca é neutra, nem pura, nem tem uma originalidade única. São remetimentos, não sendo possível fixar uma relação única significante-significado. Resta um jogo, e desse jogo brotam possibilidades de um processo de inversão e deslocamento das categorias pretensiosamente estanques da narrativa fantástica colonial. Derrida pontua, contudo, que essa abertura não nega a violência da colonialidade:

Que estejamos aqui num elemento cuja a fantasmaticidade espectral não pode de modo nenhum ser reduzida, a realidade do terror político e histórico não se encontra por isso atenuada, bem pelo contrário. Porque há situações, experiências, sujeitos que estão justamente em situação (mas o que é que situar neste caso quer dizer?) de exemplarmente o testemunharem. (...) A estrutura aparece na experiência da ferida, da ofensa, da vingança e da lesão. Do terror. Acontecimento traumático porque compreende golpes e feridas, cicatrizes, muitas vezes homicídios, algumas vezes assassinatos colectivos. É a própria realidade, o alcance de toda a *férance*, de toda a referência como *différance*. (DERRIDA, 2001, 40-41).

Os espectros assumem, assim, um carácter eminentemente político. Olhar para os fantasmas é também reconhecer toda uma gama de violências da colonialidade que são sistematicamente escamoteadas pela narrativa única. O olhar para os fantasmas passa por uma questão de justiça, como compromisso e responsabilidade com um mundo mais justo, no sentido da construção de um em que, nesse jogo de forças, possa haver uma maior justeza, ou a possibilidade de atribuir um justo lugar na história. Olhar para o que nos assombra com o compromisso com a construção de outras possibilidades de ser e estar no mundo, que não se paute em uma violência sistemática com todos os *outros*. Olhar para o *monstro*, para o monstro que espectra, como uma necessidade de um aprender a viver mais *justo*. Se o fantasma vem denunciar que o mundo está fora dos eixos, é preciso falar ao fantasma e com ele:

É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí, *presentemente vivos*, que já estejam mortos, quer ainda não tenham nascido. Justiça alguma – não digamos lei alguma, e mais uma vez lembro que não falamos aqui do direito – parece possível ou pensável sem o princípio de alguma *responsabilidade*, para além de todo *presente vivo*, nisto que desajunta o presente vivo, diante dos fantasmas daqueles que já estão mortos ou ainda não nasceram, vítimas ou não das guerras, das violências

políticas ou outras, dos extermínios nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas ou outros, das opressões do imperialismo capitalista ou de todas as formas do totalitarismo. Sem essa *não-contemporaneidade a si do presente vivo*, sem isto que secretamente o desajusta, sem essa responsabilidade e respeito pela justiça com relação a esses que *não estão presentes*, que não estão mais ou ainda não estão *presentes e vivos*, que sentido teria formular-se a pergunta “onde”?, “onde amanhã” (*‘whither’*)?. (DERRIDA, 1994, p. 11 – 12)

É preciso encarar os monstros. É preciso reconhecer que somos assombrados pelo espectro da monstruosidade e olhar para ele, pois a negação desse medo de devir-monstro tem imposto uma violência sem fim a todos os povos racializados, subalternizados, pobres desse planeta. Olhar para o fantasma do monstro é assumir um compromisso com essa justiça que se dá fora das leis, um compromisso ético-político. É poder pensar o quanto as condições que se dão os processos de encarceramento refletem também um medo desse devir-monstro e, ao mesmo tempo, trazem em si o fantasma da monstruosidade aos que tendem naturalizar as violentas dinâmicas prisionais.

Seguindo o pensamento de Jacques Derrida, não adianta fugir desses que assombram, “a aparição virá”. A obsessão é histórica, ela ronda e é a própria existência. Não há como se pensar de forma séria e crítica os dias atuais sem olhar para todas as dinâmicas que perpetuam a colonialidade em suas diferentes formas e atravessamentos. Ainda que não se possa definir exatamente quando o espectro se faz presente, ele sempre ronda. Segundo Derrida (1994), o espectro

*É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se sabe: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou de um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber. Não se sabe se está vivo ou morto. Eis aqui, ou eis ali, lá longe, uma coisa inominável ou quase: alguma coisa, entre alguma coisa e alguém, quem quer que seja ou alguém, alguma coisa, esta coisa aqui, “this thing”, esta coisa, entretanto, e não uma outra, esta coisa que nos olha vem desagiar tanto a semântica como a ontologia, tanto a psicanálise como a filosofia (“Marcellus: *What, há’s this Thing appear’d againe Tonight?* Barnardo: *I have seene nothing*”). A coisa está invisível, ela *não é nada* de visível (“*I have seene nothing*”), no momento em que se fala dela, e para se perguntar se ela reapareceu” (DERRIDA, 1994, p. 21)*

Ele é e não é. Nem vivo nem morto. Ele ronda, obsedia, vê sem ser visto, está ali sem estar. Ele não é o outro *presentemente vivo*, mas se faz presente, rompe com a lógica da temporalidade. Nesse lugar que é lá e cá ao mesmo tempo, que brinca com esse jogo de presença e ausência, sabe-se de sua presença, sabe-se desse que

vê sem ser visto, que ocupa esse outro lugar que não se pode alcançar. O espectro nos olha, esse

Algun outro espectral nos olha; sentimo-nos olhados por ele, fora de toda sincronia, antes mesmo e para além de qualquer olhar de nossa parte, segundo uma anterioridade (que pode ser da ordem da geração, de mais de uma geração) e uma dissimetria absolutas, segundo uma desproporção absolutamente incontrolável. (DERRIDA, 1994, p. 23)

Dessa forma, o espectro vê de um outro lugar, sob outras referências, carrega algo que não é alcançável por esse “nós”, ele tem um lugar político de denúncia. Assombra. Ele não tem um corpo, não se materializa em algum outro, mas denuncia: “ver sem ser visto, mas falar para ser ouvido” (DERRIDA, 1994, p. 23). O espectro vem como um retornante, nunca pela primeira vez. Não seria possível falar de uma origem do espectro, um marco inicial que o definisse. “Um espectro é sempre um retornante. Não se tem meios de controlar suas idas e vindas porque ele *começa por retornar*” (DERRIDA, 1994, p. 27).

Dentro do debate proposto, ao entender o espectro como um retornante, aquele que vê de outro lugar, podemos pensar que o monstro em sua dimensão espectral não carrega somente a violência vivida por um indivíduo. Ele não é um, não se reduz ao um, retorna com todas as violências que possibilitaram a implementação e viabilizam a perpetuação da colonialidade. Ao não se resumir ao um, ele não vê apenas desde o lugar daquele corpo que está ali presentemente sendo violado, mas de todos os corpos violentados para a manutenção deste poder. Não se reduz ao corpo aprisionado. Ao contrário, talvez cada novo corpo privado de liberdade alimente ainda mais esse espectro da monstruosidade que assombra quem quer se ver “puramente humano”.

Retorna como um denunciante. Acolher a denúncia apresentada talvez seja cuidar desse aspecto ético a que Derrida se refere. Rafael Haddock-Lobo (2020) explica que desde o início o trabalho de Derrida delineia-se

Como um pensamento ético (por seu caráter absolutamente voltado à alteridade e à tentativa de denunciar e perverter o mecanismo excludente do discurso filosófico ocidental), o espectro parece radicalizar ainda mais esse gesto inicial de Derrida, marcando a desconstrução como um pensamento absolutamente político. (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 46)

Ético e político, pois desnaturaliza toda a violência perpetrada *em nome de*; deslegitima políticas de segurança baseadas em enquadramentos que negam a

humanidade do outro; reconhece os aspectos políticos que atravessam a gestão dos corpos e dos espaços prisionais. Um compromisso ético-político pois os corpos associados ao monstro, os corpos que são cotidianamente punidos por serem monstruosos, as culturas monstificadas, os povos monstificados são sempre os mesmos, são sempre aqueles que só são valorizados pelo sistema quando estão na condição de servir. São os corpos brutalizados, transformados em matéria e produto que são explorados até a morte para alimentar aqueles que têm o poder de dominar e oprimir.

Assumir um compromisso ético-político ao olhar para o espectro dos monstros passa por reconhecer a fluidez das categorias. Ou, de reconhecer que as ideias de humano, monstro e animal se constituem muito mais como um jogo de remetimentos, onde não há uma vinculação tão fixa e exata entre signos e significados, do que exatamente uma possível definição clara e precisa do que seria cada uma delas.

O monstro, deslocado de seu lugar simbólico de ensinamento da moral e visto a partir desse lugar da normalização do humano, nesse jogo de remetimentos, reforça o lugar do misto, do entre. Em sua dimensão espectral, contudo, ao mesmo tempo que repele, atrai e acaba por ampliar o repertório ao trazer novos elementos. Implica no reconhecimento de toda uma gama de saberes que formam esses espectros. Há um deslocamento colocado ao sair da perspectiva da lógica dicotômica de que apenas uns detêm a razão, o logos, e amplia. Desloca a narrativa única.

Em sua dimensão de repetição altera a realidade e cria novas formas e possibilidades de sobrevivência (MORAES, 2020). Podemos ainda pensar em como a repetição, ao repetir, traz também o novo, abre a possibilidade para que o novo se apresente, pois o retornante é espectral. A repetição vem como parte da realidade, rompendo com a lógica passado-presente-futuro, confundindo a ordem do tempo. Ao mostrar o que é negado, escondido, apresenta múltiplas outras possibilidades de existência e formas de contar a história. Nesse sentido, a desconstrução possui implicações ético-políticas (SOLIS, 2009) e carrega um deslocamento do olhar tradicional para o que se entende como política:

Precisamente porque ela nunca concerne simplesmente a conteúdos de significado, a desconstrução não deveria estar separada desta problemática político-institucional, deveria requerer um questionamento novo sobre a responsabilidade, um questionamento que não se fia mais necessariamente nos códigos herdados do político e do ético. (DERRIDA, 1990 (a), p. 424, *apud*, SOLIS, 2009, p. 79).

O espectro rompe com a lógica binária, estando dentro e fora ao mesmo tempo, desconstrói determinados padrões constituídos a partir de uma moralidade que fala de pureza. Denuncia a impossibilidade de se pensar o ser como uma forma originária que carregaria uma essência, uma verdade fixa, assumindo um campo ético político ao deslocar a centralidade da presença, do logos, do que é visível aos olhos e trazer o que não se vê, o que flui e escapa. Relaciona-se mais ao campo do movimento. Assim, como nos ensina Moraes:

A lógica da espectralidade pode ser compreendida, em suma, como uma ética de vida, pois leva em conta uma realidade para além daquela limitada à interpretação e à compreensão segundo a moral e a lei estabelecida. Uma ética da espectralidade levaria em conta o não visto, o apagamento da memória, uma herança perdida, a chegada do novo, daquilo que está por vir. (MORAES, 2020, p. 35)

Falamos então de uma ética de vida, que, como propõe Dussel (2012) se opõe a uma ética da morte sob a qual vivemos hoje. Uma ética que se abre para o deslocamento de uma lógica dicotômica, trazendo o não visto, o que ficou escondido e o que está por vir. O espectro da monstruosidade ele ronda, ele assombra as ações do cotidiano. Ele assombra o policial e assombra o bom rapaz da Zona Sul, resta como quase aviso da possibilidade do devir-monstro e da impossibilidade de ser “o humano”. O monstro trata, assim, da própria constituição do que seria o humano, por oposição. Ou, ainda em diálogo com Marcelo Moraes:

a humanidade aparentemente fixa da ordem da essência se desfaz num movimento no qual tenta-se negar ou provocar a desumanização do outro. No entanto, esse inumano, esse não-humano, é o próprio humano. (MORAES, 2021, p. 184)

O movimento de deslocamento permite a percepção de elementos que não se enquadram dentro da narrativa oficial, hegemônica. Permite o olhar para o miúdo, para o não visto, para aquilo que se faz presente, mas sem estar *presentemente vivo*, de modo a dissociar o que se faz presente a dimensão de Deus (onipresente) x a ausência à escuridão e distância de Deus, ou do bem x mal. A figura do monstro parece provocar um pouco desde este lugar, transita nas contradições.

Como retornante, cada aparição vem como a primeira e a última vez, altera a realidade que se pretende estabilizada. Sempre traz algo novo, e quem o vê nunca sai igual. Assim, o monstro retorna. Ao longo da história, vai assumindo diversos formatos, diversos rostos, marcas, bandeiras, religiões, permanecendo em constante

atualização em determinados sentidos e mantendo certos elementos que fazem com que hegemonicamente permaneçam sendo identificados como monstros.

O deslocamento do espectro do monstro, desde esse compromisso ético-político, implica em uma desconstrução inclusive do que entendemos como violência e, conseqüentemente, como o papel das prisões em nossa sociedade. O medo desse devir-monstro favoreceria uma busca de radicalização das categorias de humano e do monstro, tentando cada vez mais definir o que é o próprio do humano e o que é o monstro. Nesse processo, a necessidade de afastamento da dimensão dos monstros, de afastamento dessa fronteira, adentra um processo que ao negar o outro eu me afirmo como “eu”. Quanto mais o espectro é recalcado, mais ele assombra e a resposta vem cada vez mais violenta. Cada vez mais resta a necessidade de afastar para se distinguir desse outro monstruoso.

A prisão aqui vem como a instituição necessária para a contenção e delimitação entre o “eu” e o “outro”, entre o “humano” e o “monstro”, entre o “cidadão de bem” e o “bandido”. Por sua vez, a narrativa da segurança, a segurança enquanto promessa, adentra nessa roda justificando ou legitimando a definição de quem são os monstros e o tempo que devem ficar afastados, contidos, ou até serem assassinados. Neste sentido, o debate sobre o que é a violência parece contribuir nesse deslocamento de quem é o monstro, quem é o humano e das políticas de segurança que veem na contenção a salvação simbólica do humano.

A figura do monstro fica nessa fronteira, ocupando diversos lugares e sendo remodelada conforme as dinâmicas que se apresentam: vai sendo reatualizada e moldada dentro desse jogo de forças que é capaz de nomear e silenciar o outro. Como espectro, ele escapa a um lugar único, mas por ser esse espectro do misto entre dois reinos, da animalidade, da violência em sua forma bruta e primitiva, o medo do devir-monstro o coloca em lugares que são respondidos com punição e mais violência; como espectro, ele não se reduz a isso e também é o que provoca desejos, que lembra do corpo que pulsa; como espectro, ele denuncia as certezas de um logocentrismo, o fracasso do colonialismo e que a vida pulsa apesar de. Assombra e a resposta vem em forma de mais violência. No entanto, quanto mais afastado, negado, excluído, mais forte se faz, mais pulsa (e recebe respostas cada vez mais violentas).

3.2. Sobre o devir-monstro do Estado

Desde esta perspectiva, a espectralidade do monstro acaba por deslocar a ideia de violência e a unicidade que a encobre. Moraes (2020) observa que no pensamento aristotélico violência se relaciona com tudo aquilo que retira um corpo de seu lugar natural, sendo “a mudança de um estado físico para outro” (p. 164). Não necessariamente se relacionaria com destruição, talvez com um deslocamento, aparece quando há um movimento. A violência vem como uma defasagem em relação a um determinado bem. Os elementos violentos vão ser a desmedida em relação à medida. Mas a medida ela é paralisante, pois se localiza ao lado da perfeição do ato. Remeteria à ideia de unidade, universalidade, que seria a não-violência, enquanto a violência seria essa ruptura com a totalidade. O uno como essa ordem que seria boa a todos. No entanto, essa unidade não-violenta ocorreria em um outro plano, seria a perfeição de Deus, não no campo do mundo natural. Apareceria como um ideal. Como pontua Moraes:

Cabe pensarmos, portanto, nos lugares estagnados da identidade, do eu, do soberano, do Deus, do consciente, da unidade, elementos que promovem ou podem promover uma violência sem sair do lugar. Quando estagnado em seu centrismo, criam hierarquias e margens, fazendo com que o outro gire sempre em torno de sua órbita, que o centro seja sempre a referência e o referencial, tal como foi o *logos*, a razão, a Europa. Esses centros de unidade de poder acabam por constituir hierarquias e exclusões. (MORAES, 2020, p. 165)

A totalidade acaba por ser extremamente violenta, por negar, calar, aniquilar tudo o que lhe é diferente. Vem com uma imposição, pela força, de uma normatividade única a todos que apaga o múltiplo, como se fosse possível que uma única verdade pudesse ser neutra e universal. A violência estaria presente também naquilo que é estável, no campo do que é fixo. O discurso único sobre as possibilidades do humano também não vem no mesmo sentido, para monstrificar todos aqueles que o escapam? No mesmo sentido, o discurso único das políticas de segurança não fica a serviço da negação e silenciamento de todas as demais demandas?

No bojo desta reflexão, em seu contraponto, podemos ainda questionar se lei seria um balizador do que se entende como a desmedida. Entendemos que o crime, enquanto algo compreendido como uma violência contra a sociedade, contra o bem comum, não tem uma medida exata com o bem jurídico tutelado, sendo possível perceber diversas nuances nesse processo, em um jogo constante. Não há uma régua

precisa nem mesmo quando falamos da vida, enquanto tutela jurídica: a vida pode ser preterida na defesa da propriedade, por exemplo. Os níveis e tipos de punição também serão variáveis. De fato, o que se entende como crime é relativo e reflete os valores de determinada sociedade. Quem tem o poder de fazer a Lei, tem o poder de definir quais serão os parâmetros de punição para que tipo de ato, ou mesmo se haverá punição. A Lei define a ordem e vem como um mecanismo para manutenção desta e, em seu contraponto, define o que é lido como violência, enquanto uma força contra algo estabelecido. E não seria válido pensar em algum grau de violência para alterar a ordem estabelecida? Neste sentido Derrida questiona:

Que diferença existe entre, *por um lado*, a força que pode ser justa, em todo caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito) e, *por outro lado*, a violência que julgamos injusta? O que é uma força justa ou uma força não violenta? (DERRIDA, 2010, p. 9)

Assim, a lei representa uma normativa que define o que é ou não violência e acaba por ajudar a definir o humano, dentro desta perspectiva. Agir para controlar o inimigo, para defender a honra, a família, a propriedade e o Estado resta fora da dimensão atribuída ao que se compreende como violência. A força empregada para agir, a potência ali desprendida só será violência se ultrapassar acordos e regras que definem uma organização e ordenam as relações. Quais relações? Baseadas em quais parâmetros? Há uma distinção, como visto, entre direito (as Leis) e justiça, tal qual uma distinção entre o que é violência e o que é uma ação garantidora da segurança e da ordem. A lei pode ser assim de grande violência e permanecer lida como neutra.

A narrativa fantástica da violência é criada por aqueles que têm o poder de identificar o outro, travestidas por uma moral atravessada por valores que associam ao sucesso (e à salvação) a acumulação de propriedade privada, a subjugação de outras pessoas, a destruição da natureza, a morte de animais e negação das diferenças. Carrega, ainda, a concepção de que existiria um modelo carcerário que pudesse não ser violento. Em outros termos, apresenta uma ideia de que a violência existente no sistema carcerário é fruto de desvios, excessos, erros, como se houvesse um modelo original puro e não violento.

Derrida, em uma crítica ao texto “Crítica à violência” de Benjamin, entende que a polícia não apenas aplica a lei, mas a cria, re-inventa a lei, de modo que se torna

uma instituição do Estado moderno que congrega os dois tipos de poder que regulamentam a sua preservação. Negris observa que

Derrida, apoiando-se no texto de Benjamin, destaca como exemplo de “contaminação diferencial” a instituição da polícia nas democracias modernas. A polícia ou o poder de polícia nos regimes democráticos se faz presente em toda parte onde há necessidade de conservação da ordem social (leia-se também: manutenção do ordenamento legal do Estado). Segundo Derrida, a polícia é o índice e o indício de que há uma mistura entre as violências fundadora e conservadora. Esse fenômeno se deve ao fato de que a polícia moderna não se contenta em aplicar a lei para conservar o direito. A polícia intervém na ordem social através de decretos, com força de lei, toda vez em que uma situação jurídica não é bastante clara para garantir a segurança da ordem estatal. Onde há polícia já não se pode discernir entre a violência fundadora e a conservadora. (NEGRIS, 2016, p. 158)

Ou seja, a polícia opera tanto com o poder conservador, se utilizando de uma “violência conservadora”, entendida como uma “espécie de poder que se esforça no sentido de conservar sentidos específicos, e que não reconhece a possibilidade de realizar reconfigurações fundamentais” (RANGEL, 2012, p. 177); e ao mesmo tempo da “violência fundadora” que é “capaz de suspender a ordem vigente e instaurar um estado de coisas capaz de suportar a diferença” (RANGEL, 2012, p. 177).

Derrida, em entrevista concedida à Gionanna Borradori, compreende que a condição mesma da autoridade ocorre diante de uma situação de medo.

Como pode um terror que é organizado, provocado e instrumentalizado diferir daquele *medo* que uma tradição inteira, de Hobbes a Schmitt, até Benjamin, considera como a condição mesma da autoridade da lei e do exercício soberano do poder, a condição mesma da política e do Estado? Em *Leviatã*, Hobbes fala não só de “medo”, mas de “terror”. (BORRADORI, 2004, p. 112)

O poder da polícia de não apenas conservar o direito, mas de inventar leis constitui-se como uma constante ameaça, por assumir uma ambiguidade que na prática investe sempre contra as populações mais vulneráveis dentro de uma lógica de suspensão do direito. Seu poder “consiste na alegação de que só existe um único destino e que justamente o *status quo* e o elemento ameaçador pertencem à sua ordem de maneira irrevogável” (BENJAMIN, 2003, s/p). Em nome de evitar a violência, garantir a ordem e a segurança, monopoliza o poder diante do indivíduo, em busca de garantir o próprio direito.

O poder da polícia se emancipou dessas duas condições. É um poder instituinte do direito – cuja função característica não é promulgar leis, mas baixar decretos com expectativa de direito – e um poder mantenedor do

direito, uma vez que se põe à disposição de tais fins. (...) Seu poder é amorfo, como é amorfa sua aparição espectral, inatacável e onipresente na vida dos países civilizados. (BENJAMIN, 2003, não paginado)

Assim, Derrida, em *Força de Lei* (2010), ao instigar uma reflexão sobre justiça e direito, pondera que a leitura feita por Benjamin considera uma separação entre o poder fundador e o poder conservador que não se verifica de modo tão estanque na prática, uma vez que o próprio surgimento da justiça e do direito implica uma força performativa, na qual o direito não se encontra fora, exterior ao poder dominante, mas mantém com este uma relação intrínseca.

Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora, para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre a instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir. (DERRIDA, 2010, p. 90)

As violências do poder fundador e do poder mantenedor se misturam e se atualizam o tempo todo, constantemente vinculadas a uma ideia de ordem. Não há uma pureza na violência fundadora, ela ao mesmo tempo que funda, conserva. A polícia, como coloca Derrida, é a instituição moderna que mais mistura essas duas violências e o faz de modo espectral.

A espectralidade decorre do fato de que um corpo nunca está presente para ele mesmo, para aquilo que ele é. Ele aparece desaparecendo, ou fazendo desaparecer aquilo que representa: um pelo outro. Nunca se sabe com quem estamos tratando, e está é a definição da polícia, singularmente da polícia do Estado, cujos limites são, no fundo, indetermináveis. Essa ausência de fronteira entre as duas violências, essa contaminação entre fundação e conservação é ignóbil, é ignomínia (*das Schmachvolle*) da polícia. Antes de ser ignóbil em seus procedimentos, na inquisição inominável à qual se entrega, sem nenhum respeito, a violência policial, a polícia moderna é estruturalmente repugnante, imunda por essência, em razão de sua hipocrisia constitutiva. Sua ausência de limite não lhe vem apenas de uma tecnologia de vigilância e repressão (...). Ela provém igualmente do fato de que a polícia é o Estado, é o espectro do Estado, e que não pode, rigorosamente, atacá-la sem declarar guerra à ordem da *res publica*. Pois a polícia já não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la; ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança. Isto é, hoje, quase o tempo todo. Ela é força de lei, ela tem força de lei. (DERRIDA, 2010, p. 98 – 99)

A violência é, assim, constitutiva da polícia.³⁹ A promessa de uma polícia não violenta não é executável. Ela é a violência do Estado que tudo assombra, o tempo todo. Ela é esse encontro, essa duplicidade entre a violência fundadora e a violência conservadora de tal forma que sua ação é intrinsecamente violenta, na medida em que ela está autorizada a conservar a lei e a criá-la, caso seja necessário. Não tem limites, não tem forma, se estende por toda parte. Ela se faz presente, mesmo sem a sua presença. Ameaça constantemente. Mas, como Estado, em sua função de poder conservador, ela exerce a violência mantenedora dessa ordem racista, hierarquizante, excludente.

Em nome da ordem, em nome da lei, ela tem o poder exercer a violência conservadora, ao mesmo tempo, que em nome da segurança, ela pode criar a lei quando se fizer necessário. No entanto, como vimos com Derrida, direito e justiça não se confundem. A lei representa um determinado interesse ético-político e será desde esse prisma que irá definir o que é legal do que é ilegal. Resta sempre o “*perigo de o ser*”. Nesse processo de ação para conservar a ordem ocidental, a ação policial tende a reproduzir e a agir para manter uma estrutura racista, patriarcal, hierarquizante. No mesmo sentido, quando a polícia atua no uso de seu poder fundador, não opera aí desde um lugar do puro ou do original, uma vez, que como nos ensina Derrida, não existe esse lugar. Ela segue na representação do Estado e re-funda o direito não na criação do novo, mas na atualização e recriação da própria violência originária, o que

³⁹ O livro de Rodrigo Nogueira “Como nascem os monstros: a história de um ex-soldado da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro” (2013) traz uma importante denúncia sobre essa duplicidade da Polícia Militar e seus efeitos para o próprio policial militar. O autor, em um registro autobiográfico, mostra o quanto a própria estrutura da PM é forjada de modo a favorecer a construção dos policiais que agem fora da lei, ou criando a lei nas suas práticas de atuação, o que, em grande medida, até certo ponto, agrada e serve aos interesses de uma classe média e uma elite que se sentem mais seguras diante dos efeitos que tal dinâmica gera. O arrego pago aos policiais pelos traficantes, que se não pode ser lido como a criação de uma lei, estabelece um contrato entre as partes, acaba tendo o condão de evitar incursões policiais em tais comunidades, evitando troca de tiros, circulação de veículo blindados como os “caveirões”, etc. A região fica, assim, uma área tranquila e segura para os moradores. De modo semelhante ocorre com os arranjos feitos em relação às dinâmicas de furto e roubo. O limite colocado entre o que é aceito e o que não é aceito perante “a sociedade de bem” acaba recaindo naquilo que será identificado como “excesso”, “desvio” e de forma extremamente relacionada com o local da ação. Neste sentido, novamente, a figura do monstro e sua duplicidade entre o homem e o animal vem aqui como álibi perfeito, tanto para justificar a extorsão daqueles envolvidos em dinâmicas de ilicitude, que desta perspectiva tornam-se os monstros, o mal da sociedade que deve ser exterminado e que, assim, se não pode mata-los, devem mesmo serem acharcados; quanto na hora que o jogo vira e o policial “se excede” como para individualizar a ação do policial, que se distingue, assim, da instituição: ele é o monstro. Segue o discurso do “mau policial”, sem que se enfrente as complexidades da instituição da polícia militar e as políticas de segurança que alimentam constantemente o “nascimento dos monstros”.

tende à própria perpetuação dos processos de dominação da moderno-colonialidade ocidental.

O que ameaça o rigor da distinção entre as duas violências, e que Benjamin não diz, excluindo-o ou ignorando-o, é no fundo o paradoxo da iterabilidade. Esta faz com que a origem deva originariamente repetir-se e alterar-se, para valer *como imagem*, isto é, para se conservar. A polícia aparece imediatamente e legisfera; ela não se contenta em aplicar uma lei que, antes dela, seria desprovida de força. Essa iterabilidade inscreve a conservação na estrutura essencial da fundação. (...) A iterabilidade impede, rigorosamente, que haja fundadores grandes e puros, iniciadores, legisladores. (DERRIDA, 2010, p, 101)

Dentro dessa dinâmica, entre a criação de leis, de quase leis, de acordos, e re-interpretações das leis, o aspecto fantasmagórico da polícia parece se expandir. Uma expansão inclusive da própria força necessária para a re-fundação e conservação da ordem estabelecida. Cada vez mais, a violência exercida contra os povos racializados, subalternizados e periféricos vem com mais força e atualiza a violência fundadora na própria repetição. Atualiza uma dinâmica de desumanização desse outro racializado e subalternizado, impondo uma constante ameaça, controle, vigilância e um sistemático risco de morrer ou ser preso.

A possibilidade de infringir, na prática, uma pena de morte⁴⁰ talvez seja a maior representação do extremo desse poder de violência que a polícia possui, desse poder que, como espectro do Estado, possui de dizer quem pode viver e quem deve morrer, quem tem chance de ser salvo e quem não, se aproximando daquilo que Mbembe (2016) identifica como necropolítica, entendida como um modelo de

⁴⁰ No ano de 2023 foram registrados 999 tiroteios em ações policiais, resultando em 977 baleados, menor índice da série histórica desde 2017. No entanto, “no biênio 2022/2023, o Fogo Cruzado identificou a maior proporção de tiroteios em situação de ações policiais (respectivamente 35% e 34%). O número de baleados em ações policiais também permaneceu inaceitavelmente alto em 2023, na casa de 53%, com desesperador destaque para a morte de crianças e adolescentes”. Ação/operação policial foi o maior motivo dos tiroteios em 2023. Foram ainda registradas 117 mortes decorrentes de 29 chacinas policiais neste ano, uma redução em relação ao ano de 2022, em que em 41 chacinas policiais, morreram 194 pessoas. Segundo o relatório, “apesar de representar apenas 2,7% da população global, o Brasil concentra 20,4% dos homicídios mundiais, sendo que 13,5% dessas mortes resultam diretamente de intervenção policial”. Essas mortes possuem, contudo, uma distribuição específica em relação aos territórios à raça, como aponta o relatório: “Uma única rua da Zona Oeste consegue ilustrar o aumento das dinâmicas de violência na região. O Fogo Cruzado registrou, de janeiro a junho de 2023, 20 baleados somente na rua Araticum, no bairro do Anil, em Jacarepaguá. Das 20 vítimas, 14 morreram. Apenas esta rua teve o dobro de baleados em relação aos bairros da Zona Sul carioca — na zona sul foram dez baleados no primeiro semestre do ano, com quatro mortes”. Fonte: Relatório Anual – 2023. Instituto Fogo Cruzado. Disponível em: <https://fogocruzado.org.br/dados/relatorios/relatorio-anual-2023> Acesso em 02 de fevereiro de 2024.

governabilidade que tem a morte como elemento central. Adriano Negrís (2020) explica que:

A necropolítica está intimamente relacionada com a noção da inimizade. A lógica da inimizade reside nisto: a vida do Outro não é ameaçadora para alguns aspectos da segurança física ou outra forma de segurança, ela é uma ameaça à vida completamente. A eliminação física do outro torna-se a abordagem necessária para tal ameaça percebida, colocando-se em marcha um processo generalizado de distribuição de morte. (NEGRIS, 2020, p. 63)

A construção do inimigo como um não-eu radical, que vem como uma ameaça imensurável, atua aqui como um elemento central no exercício desse poder duplo das polícias. A filósofa Elsa Dorlin (2020), ao tratar da transformação da força policial em força ostensiva, no contexto de Israel, observa que:

Esse corpo ofensivo é também produto de um processo de transformação, de uma química do medo em que se insere e se ajuda a generalizar – um mecanismo repressivo que traça os contornos de um novo padrão de virilidade. O medo, esse velho valor da masculinidade covarde e afeminada, transformou-se em um recurso viril que constrói corpos sempre prontos a se defender ao menor sinal químico, transformando a paralisia em um estímulo de ataque. (DORLIN, 2020, p. 145)

O modelo de segurança pautado na *autodefesa* por meio do Krav Maga e da teoria da defesa ofensiva que se torna predominante no Estado de Israel, apresenta uma cidadania que carrega uma alegoria viril que legitima seu direito à violência e à colonização. Representa um modelo político que responde à ameaça terrorista:

Essa ameaça extrema, que traduz uma incitação generalizada do medo convertido em *virtù*, passa a ser controlada por meio da produção de políticas que fazem com que a sociedade civil se sinta permanentemente insegura, dividindo as pessoas em vez de protegê-las e defendê-las. São políticas bastante econômicas em uma série de aspectos, até porque transferem a esses mesmos indivíduos a responsabilidade de *se defender* e incorporar usos da violência, de se tornar corpos defensivos; transformam-nos, se necessário, em unidades marciais e letais atomizadas, intimando.a.s a vigiar e a controlar um inimigo sem rosto, aceitando ser governado.a.s pelo medo em nome da segurança. (DORLIN, 2020, p. 146)

O corpo parece ter sido reduzido a uma máquina, uma grande máquina de se defender e de matar. Para uma prática recorrente de matar o outro (como um soldado, por exemplo) é preciso um processo de dessensibilização de quem pratica e, ao mesmo tempo, de desumanização daquele que será morto. Desumanizar para poder explorar e matar; dessensibilizar para que isso seja eficiente.

No mesmo sentido, a música cantada em treinamento da Tropa de Elite da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro – Batalhão de Operações Especiais (BOPE) (que, vale ressaltar tem como símbolo uma caveira cruzada por armas e espada) é bem concreta no que é esse processo de desumanizar o outro, dando, no caso, dimensão da política de segurança e da compreensão de quem são os cidadãos com quem irão trabalhar. Diz a letra, bastante conhecida: “Homens de preto, qual é sua missão? / Entrar pela favela e deixar corpos no chão! / Homens de preto, que é que você faz? / Eu faço coisas que assusta o satanás!” (Música “O Bope vai te pegar⁴¹”).

O BOPE é conhecido por realizar operações policiais com alto grau de violência e letalidade e pelo uso dos “Caveirões”⁴² – carros blindados onde não se vê quem atira, mas todos são vigiados e vistos por quem está atirando. Simbolicamente estes carros são do mesmo modelo de carros fortes que levam dinheiro aos bancos, deixando transparecer a quem defendem e o que carregam de valores. Outro ponto breve é o fato de seus policiais, tidos como Tropa de Elite, estarem fardados como se estivessem em uma guerra. Todo o aparato de vestimentas, armamentos, carros, incursões se relaciona com combate ao inimigo, a guerra ao inimigo⁴³.

A ideia é o extermínio do outro, sua aniquilação. Como inimigo, não há direito à defesa. O inimigo surge como o não-eu absoluto, onde sua morte, seu extermínio não são vistos como um assassinato, mas inserido dentro de uma dinâmica de salvação e pureza, de auto-preservação. Novamente, a promessa da *segurança por*

⁴¹ Letra da música “O Bope Vai te Pegar” (Tropa de Elite): Você que me ouve, preste muita atenção/ Eu estou chegando, chegando, chegando/ E aí? Mandou me chamar?/ O BOPE vai te pegar! /O BOPE vai te pegar!/ Homens de preto, qual é sua missão? / Entrar pela favela e deixar corpos no chão!/ Homens de preto, que é que você faz? /Eu faço coisas que assusta o satanás!/ Bope vai te pegar! (Pega daqui, pega de lá)/ Bope vai te pegar! (Pega daqui, pega de lá)/ Cachorro latindo/ Criança chorando/ Vagabundo vazando! / É o BOPE chegando! /Cachorro latindo / Criança chorando/ Vagabundo vazando! / É o BOPE chegando!/ É o BOPE matando!/ Bope vai te pegar! (Pega daqui, pega de lá) / Bope vai te pegar! (Pega daqui, pega de lá)/ Tropa de elite osso duro de roer!/ Pega um, pega geral/ Também vai pegar você!/ Tropa de elite, osso duro de roer!/ Pega um, pega geral/ Também vai pegar você!/ Bate com o pé/ Bate com a mão/ Bate com o pau/ O BOPE é mal, quebra geral. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/tropa-de-elite/1098146/> Acesso em 23 de janeiro de 2024.

⁴² Sobre o tema ver: Brasil “Vim buscar sua alma”: o caveirão e o policiamento no Rio de Janeiro. Anistia Internacional, 2006. Índice AI: AMR 19/007/2006. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/wp-content/uploads/2021/08/amr190072006pt.pdf> Acesso 17 de março de 2023.

⁴³ A glorificação deste modelo de segurança pública fica muito explícita no sucesso e repercussão do filme “Tropa de Elite”, do diretor José Padilha, 2007, no qual se vende a atuação do BOPE como heróica. As pessoas aplaudiram em cinemas ver pessoas torturadas pela polícia militar do Estado do Rio de Janeiro.

vir ganha uma força tal que a morte sistemática de uma parcela da população, sua subjugação aos espaços carcerários, resta autorizada socialmente. Nesse sentido, observa o filósofo camaronês:

Essa forma de governabilidade difere do comando (*commandement*) colonial. As técnicas de policiamento e disciplina, além da escolha entre obediência e simulação que caracterizou o potentado pós-colonial, estão gradualmente sendo substituídas por uma alternativa mais trágica, dado o seu extremismo. Tecnologias de destruição tornaram-se mais tateis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte. (MBEMBE, 2016, p. 141)

A polícia, contudo, não carrega só a sua própria violência. Ela é o Estado e suas violências re-fudam o Estado a cada vez e afundam em mais violências e injustiças. Desta forma, a construção de novas narrativas sobre a organização da sociedade moderna-colonial, as quais buscam escamotear a violência estrutural que lhe é constitutiva, com suas atualizações legislativas, novas construções do inimigo, ou mesmo novos inimigos, não dá conta de disfarçar a decadência que se encontra o ocidente e seu quadro de profundas injustiças. Ao contrário, cada vez acaba por expor mais suas mazelas, suas fraquezas, seu descabimento.

A prisão acaba por assumir esse extremo de um processo de aniquilação desses povos, ainda que travestida de lugar de salvação nos discursos oficiais, uma concretização de um projeto político e econômico. Ana Messuti compreende que tanto a pena de morte quanto a prisão atuam no sentido de negar a existência do outro.

Significa dizer eu a prisão se diferencia da pena de morte pela presença ou ausência da possibilidade de se reincorporar à coexistência social. Contudo, no presente ambas interrompem essa coexistência. (...) Tanto na pena de morte como na de prisão se dá a “negação do outro”. Nega-se ao sujeito apartando-o, porque o que se deseja é que ele não continue existindo no presente de todos. (...) Nas penas de prisão perpétua ou por períodos que excedem a vida normal de um ser humano tampouco se prevê “o regresso”, a reintegração. Afasta-se o delinquente “para sempre”, como na morte (MESSUTI, 2003, p. 38 - 39)

Negris e Moraes (2019), em diálogo com Derrida, vão falar de uma *época desgastada*, desse tempo que se encontra *fora dos eixos*, saturada, argumentam que:

A euforia dos discursos neoliberais que buscam tranquilizar e mascarar as violências dessas opressões e exclusões; tudo isso forma o que Derrida irá chamar de um quadro sombrio e desgastado da contemporaneidade (1994a). Toda violência que se opera nesses espaços sombrios não é de ordem

natural. Na verdade, como disse Derrida, é muito difícil compreender de que ordem é a violência (2006). Há, portanto, um trabalho de construção e manutenção dessas violências. E é a dimensão dessa violência que encobre muitas outras violências, mas também todo um outro tipo de produção que poderia romper com essa lógica da violência, porém que, na verdade, acaba por se apresentar como uma ameaça aos discursos dominantes, a saber, outras epistemologias, outras éticas, ou seja, outros saberes. Sendo assim, o processo de aniquilação e de subalternização faz parte de uma necropolítica que compreende os negros e os pobres como matéria descartável. (NEGRIS; MORAES, 2019, p. 83)

Se a polícia em sua dimensão espectral carrega todas as violências do Estado, ela também é assombrada por toda uma dimensão de vida e existência que ela insiste em querer apagar. Nesse jogo entre as violências conservadora e fundadora, e todas as possibilidades de produção que ameaçam a ordem, as quais tenta encobrir, o lugar das leis é definitivo na construção destas narrativas que insistem na promessa de segurança, ainda que seja sempre *por vir*.

A associação entre direito e justiça é fundamental para o escamoteamento dessas violências. Ao garantir uma ideia de objetividade, de razão, distante de paixões, como algo superior a tudo aquilo produzido pelos *outros*, que nega o caráter de *enforceability* da lei. O argumento da neutralidade não apenas subalterniza e nega seus saberes, serve ainda como justificativa para o uso de diversas formas de silenciamento e ameaças. Como observa Fanon (2010): “Para o colonizado, a objetividade está sempre voltada contra ele” (p. 95)

Mesmo se operarem no absoluto rigor da lei, há uma violência colocada e sempre a possibilidade da criação de novas leis, de novas interpretações. A atuação da polícia não é nunca neutra. Pensar em uma neutralidade, seria imaginar a possibilidade de uma pureza inexistente. Nem a lei é neutra, nem a atuação do Poder Judiciário é neutra, nem a lógica do cárcere é neutra. A própria ideia de neutralidade lhe é constituinte. Escamoteia as violências da colonização, toda sua estrutura racista dentro de um discurso de uma suposta igualdade e racionalidade que nega as relações de poder e de dominação e as violências dela decorrentes, ao mesmo tempo em que dificulta uma crítica mais profunda dessa racionalidade.

A prisão como pena reflete bem esse argumento de uma suposta neutralidade e objetividade, como se houvesse uma possibilidade de um cálculo, como se a justiça fosse calculável. No entanto, como diz Derrida (2010):

A justiça é uma experiência do impossível. (...) Cada vez que as coisas acontecem ou acontecem de modo adequado, cada vez que se aplica tranquilamente uma boa regra a um caso particular, a um exemplo corretamente subsumido, segundo um juízo determinante, o direito é respeitado, mas não podemos ter certeza de que a justiça o foi. O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra. (DERRIDA, 2010, p. 30)

O cálculo da pena a ser cumprida não é a expressão da justiça, sendo mesmo da ordem do impossível essa relação. Ainda em diálogo com Derrida, entendemos que:

Para ser justa, a decisão de um juiz, por exemplo, deve não apenas seguir uma regra de direito ou uma lei geral, mas deve assumi-la, aprová-la, confirmar seu valor, por um ato de interpretação reinstaurador, como se a lei não existisse anteriormente, como se o juiz a inventasse ele mesmo em cada caso. (...) Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir. Pelo menos, se ela garante de modo seguro, então o juiz é uma máquina de calcular, o que às vezes acontece, o que acontece sempre em parte, segundo uma parasitagem irreduzível pela mecânica ou pela técnica que introduzi a iterabilidade necessária dos julgamentos; mas, nessa medida, não se dirá do juiz que ele é puramente justo, livre e responsável. (DERRIDA, 2010, p. 44)

Fazer justiça pela aplicação do direito se relacionaria com o reinventar o direito a cada caso, de fazer um “julgamento novamente fresco” (p. 44); mas o juiz sempre o faz a partir de uma medida previamente dada. O julgamento justo se daria nesse espaço entre a conservação do direito, o julgamento a partir desta lei preexistente, e uma interpretação re-inventiva. A fundação constante do direito não faria justiça, pois afastaria uma segurança; a mera aplicação mecânica, por sua vez, também afasta o justo. A repetição incansável da definição da privação de liberdade como medida punitiva acaba por se aproximar de uma prática mecanicista e se afastar de um *fazer justiça*.

A repetição nega o outro em sua existência, o reduz a uma identidade fixa. A definição da privação de liberdade com a principal pena, em uma repetição sem fim

dessa escolha, parece permanecer assombrada pelo espectro da monstrosidade e esse desejo de afastar aquele reduzido à violência e ao incivilizado.

Normalmente vamos compreender como violentos os atos de um alguém que não-eu. Eu identifico no outro o ato violento. Realimentando a lógica hierarquizante, me distingo. Ao nos vermos como não-violentos (inclusive nas situações cotidianas da vida) restaria a sensação de uma superioridade moral. Fica a exceção na prática da violência tida como salvacionista, quando é vista como uma forma de contribuir para o retorno ao caminho daquele que dele se desviou, muitas vezes auto-proclamada como um direito de castigar individualmente quem errou (argumento muito utilizado, por sinal, para homens agredirem mulheres no ambiente doméstico, ou adultos espancarem crianças, ou o linchamento, ou seguranças espancarem um homem negro até a morte).

Há ainda uma outra vertente que tendemos a não ver que é relativa a práticas culturais. Muitas vezes o que é tido por violência de determinados grupos nada mais é do que a expressão de racismos estruturais, bem como o que pode ser, dentro do mesmo grupo, como algo violento em um contexto, pode ser aceito em outro. Não é fixo. Não é único. Seria possível se determinar?

Assim, a desconstrução, como apresentada pelo filósofo Jacques Derrida nos ajuda a tensionar as fronteiras naturalizadas daquilo que é instituído como violento, invertendo e deslocando determinados aspectos das diversas formas de violências impostas pelo *falo-logocentrismo*. Assume um compromisso ético-político com todos aqueles que, deixados às margens, foram alocados no lugar do monstro a ser punido, excluído, silenciado. A proposta da desconstrução vem, assim, para deslocar essa centralidade única e poder trazer outros elementos, poder deixar que cheguem os fantasmas. Não se trata da destruição de tudo, ou como nos ensina Dirce Solis:

Desconstrução, como já foi evidenciado tantas vezes, não é destruição. E se o apagamento do anterior ou do passado fosse realizado e uma nova ordem em arquitetura fosse “construída”, se trataria da reprodução, mais uma vez, dos “velhos esquemas”, como observa Derrida. (SOLIS, 2009, p. 80)

Existe uma proposta de deslocamento dos sentidos que tenha uma responsabilidade ético-política de transformação social. A desconstrução vem, assim, como uma possibilidade de justiça. Não de uma justiça compreendida dentro dos

parâmetros do direito, da Lei, mas de uma justiça que se comprometa em olhar e dialogar com os fantasmas, ou como nos coloca Derrida:

Para além do direito, e mais ainda do juridismo, para além da moral, e mais ainda do moralismo, a justiça como relação ao outro não supõe, ao contrário, o irredutível excesso de uma disjunção ou de uma anacronia, algum *Un-fuge*, algum deslocar-se “*out of joint*” no ser e no tempo mesmo, uma disjunção que, por arriscar sempre o mal, calculável, poderia, apenas, *fazer justiça* ou *render justiça* ao outro como outro? (...) Para dizê-lo o quanto antes e para formalizar os riscos ao extremo: aqui, nesta interpretação do *Un-fug* (a partir ou não do ser como presença e da propriedade do próprio), desenrolar-se-ia a relação da desconstrução com a possibilidade da justiça, a relação a desconstrução (enquanto procedente da irredutível possibilidade do *Un-fug* e da disjunção anacrônica, enquanto ela aí vai buscar o recurso mesmo e a injunção de sua afirmação reafirmada) com isso que deve (sem dívida e sem dever) dirigir-se à singularidade do outro, à sua *precedência* ou sua *presteza* absolutas, à heterogeneidade de um *pre* – que significa, decerto, o que vem antes de mim, antes de todo presente, portanto, antes de todo presente passado, mas também isto que, por isso mesmo, vem do porvir ou como porvir: como a vinda mesma do acontecimento. (DERRIDA, 1994, p. 46)

A perspectiva apresentada por Derrida nos fala da necessidade de olhar esse outro para poder fazer justiça, para poder *render justiça ao outro*. Render justiça ao monstro, render justiça aqueles que são monstrificados cotidianamente e, dentro de uma centralidade das políticas de segurança, cada vez mais encarcerados e tendo seu direito de ir e vir cerceados. A desconstrução como possibilidade de justiça vem, assim, com a necessidade desse reconhecimento que toda a colonialidade é construída sobre a monstrificação dos povos racializados e subalternizados, dos corpos negros e pobres.

Reconhecer o processo de monstrificação passa também por deslocar as estruturas de poder e questionar políticas que insistem em negar a humanidade desses povos. Ao mesmo tempo, ao deixar que o espectro chegue, implica em poder monstrificar que tradicionalmente no ocidente tem o poder de nomear. Coloca-se, assim, a falácia que é a essa racionalidade que favorece uma perpetuação da colonialidade e suas infinitas camadas de violências. Neste sentido,

a desconstrução da colonialidade pode ser uma estratégia a ser considerada e que talvez nos possibilite pensar e repensar a história da filosofia, da humanidade. (...) A desconstrução da colonialidade é um movimento de deslocamento, que implica também, em mudar de posição, de lugar, de perspectiva, de mirar nossas questões a partir de outro centro, de outra margem. (MORAES, 2020, p. 187 - 188)

Desconstruir a colonialidade passa por deslocar os pares binários opositivos que consolidam a hipótese hegemônica do que será imposto como violência, incluindo segurança e violência. Em nome da segurança, em nome da ordem, o campo das ações impostas pela força é bem amplo e não é visto como violência. Ou não é visto como violência por quem? Ou dentro da dinâmica de complexidade da violência do constante processo de dominação há a busca pela naturalização destas violências sem que seja, contudo, possível àqueles que a sofrem dizer que não é violência. Quem vive a violência da privação da liberdade teria como dizer que não há violência?

As dinâmicas típicas de instituições prisionais são violentas em si: as grades, as trancas, as comarcas, os banheiros precários, o tempo para comer, o tempo para contagem, o tempo contado, controlado... os chinelos nos pés em oposição aos coturnos, o quase uniforme (ou uniforme mesmo) marcado pela bermuda e camiseta, diante dos uniformes completos típicos dos agentes de segurança, quase como se estivessem em pé de guerra. As linhas no chão, fixas, imaginárias, sugeridas... O controle do modo de andar, de sentar, de falar. O controle do que entra, do que se come, de quem entra, como entra, como fica, como sai. A sucata, as visitas em seus pés cansados e fiéis. As inúmeras formas de punição diretas e indiretas que muitas vezes acabam por serem criadas diante da situação posta. Uma tensão constante, uma ameaça constante decorrente desse embate cotidiano que a organização institucional estabelece. Um ir e vir de medos e fantasmas que se assombram e adentram dinâmicas de violência que quanto mais duro é o ato, mais forte a resposta, e mais duro o retorno, e assim sucessivamente. Uma tentativa de homogeneização constante, que apaga as individualidades, os percursos, os desejos e os medos. De todos ali envolvidos.

Como espaço institucional, a prisão não é feita para ser leve inclusive por todo o processo de desumanização e de diferenciação, por toda sua lógica de controle absoluto do outro (e da sabida impossibilidade disso), de uma punição institucional, mas também individual, ele é pensado para ser duro. Uma dureza que não passa incólume por ninguém que a vive. O relato de Abdias Nascimento no tempo que esteve no Carandiru demonstra esse processo⁴⁴:

⁴⁴ Vale trazer um breve trecho do relato de Graciliano Ramos e sua experiência no cárcere. Diz o autor: "Saímos e, em linha, fomos levados ao casarão baixo. A alguns metros da porta uma grade se descerrou, e a fileira pouco a pouco mergulhou nela. O tempo se desperdiçara nas idas e vindas, nas buscas, no refeitório sombrio. Quantas horas? A falta de um relógio me desorientava. Suponho haver-mos retardado ali, de pé, meio indiferentes, avançando um passo, outro passo, como bichos

Aos poucos, o tal homem de branco me foi despojando de tudo, inclusive de mim, inclusive de mim próprio. Isso ele realizou devagarinho, como quem nos convida à boa mesa, nos serve bom vinho e cativa a confiança. (...) O que fez foi alargar um pouco mais do que o necessário o ritual da minha metamorfose, me cansando e me enojando (NASCIMENTO, 2023, p. 37)

E segue falando sobre sua experiência:

O homem de branco pronunciou um áspero “Me acompanhe”; fechei os olhos, armazenando todas as energias do meu pobre corpo torturado. Em seguida, relaxei os nervos, expulsando de mim a consciência e a vontade; entreguei-me como pedaço de carne morta ao tragadouro de homens e de vidas. Atirei-me, amortecendo a própria sensibilidade, àquele mergulho no desconhecido, àquela vertical degradingolada na esfera das trevas... (...) Ademais, não estava sendo eu a primeira vítima de tamanha monstruosidade armada em nome da Justiça e da civilização cristã. (NASCIMENTO, 2023, p. 39)

E que, no entanto, não impede, ou até mesmo exige, que se criem diversos modos de vínculos, afetos e identidades. Talvez, como extremo, a disputa entre monstros e humanos chegue ali ao limite, à sua exaustão. Novamente, o relato de Abdias Nascimento ajuda nessa compreensão:

O 6917 sempre se interessando pela minha sorte. Procurou limpar o meu caminho no presídio. Os novos companheiros, a atmosfera diferente em que ia vivera doravante, exigiam muita cautela para que os pés não sangrassem muito. E o 6917 foi esse companheiro amigo que me esclareceu e me deu ânimo, dentro do clima de indiferença às preocupações e ao cansaço alheios. (NASCIMENTO, 2023, p. 55)

Em um jogo de hierarquizações disputado, confrontado, seco, quase impossível de se sair, os fantasmas se fazem vivos – chegando inclusive a tomarem forma de espíritos antigos que cuidam e guardam o local e ajudam a manter a *casa* em ordem. Talvez possa se pensar em uma circularidade de espectros de “monstros” e “humanos” que fluem, se fundem, e se assombram, sendo necessário constantemente algum grau de negociação. Um espaço permanente de morte, ainda

miúdos a caminhar para uma goela de cobra; mas isto é reminiscência quase a apagar-se, neblina de sonho. Nessa paralisia da vontade os minutos se encolhem ou se alongam desesperadamente. Afinal fui engolido, achei-me num estreito vão, barras negras de ferro em frente e à retaguarda. À esquerda um sujeito de zebra indicou uma cadeira e entrou a desculpar-se: infelizmente era obrigado a tosquiar-me. – Isso não tem importância, declarei sentando-me, a valise nas pernas. E o barbeiro iniciou a tarefa, meteu-me nos cabelos uma pequena máquina cega. Verboroso, prosseguia nas justificações, pensando em causar-me dano; carrasco amável, queria harmonizar-se com a vítima. A loquacidade me aborrecia; era espantoso imaginarem-me capaz de guardar ali qualquer espécie de vaidade. (RAMOS, s.d., p. 349)

que não seja física. Um espaço onde majoritariamente aqueles que se encontram privados de liberdade são negros e pobres, do mesmo modo que os agentes que controlam e punem seus atos.

Um espaço no qual brancos chegam, não raras vezes, protegidos por seus seguranças (negros) particulares chegam com seus saberes e seus cadernos, com suas verdades, sem se deixarem tocar; chegam com suas canetas de denunciar e punir. E punir. E punir. Pois nesse jogo sem fim, todos ali parecem ser bandidos, quase bandidos, ou bandidos em potencial: monstros. Devem ser controlados, contidos, punidos, em nome da segurança, do bem social, por suas mãos brancas. E a mão que pede que aquele que está privado de liberdade seja devidamente punido e controlado, tem seu outro lado que ameaça. O devir monstro se aproxima. Há um outro processo de homogeneização, ou o mesmo com outras roupas. O mesmo olhar que busca a sua humanização em nome da desumanização do outro. Em que o poder de silenciar, negar e punir diz do seu lugar na escala infinita da humanização, ou reafirma seu lugar do humano moralmente ideal.

O apego a uma suposta neutralidade do cálculo, da objetividade dos fatos, da certeza da necessidade de punição, cria obstáculos para o estabelecimento de uma relação eu-tu, no sentido proposto por Buber (2001). O outro fica reduzido a uma identidade que busca fixá-lo, sem muito espaço para uma abertura ao que chega. O espectro do monstro quase se presentifica, recebendo como resposta uma punição que deve ser rígida o suficiente para reafirmar o caráter monstruoso de seu agente e justificar seu afastamento do convívio social. Sem a possibilidade de reconhecimento do outro como um outro, como pensar nas especificidades e poder pensar em algo próprio, adequado a cada um e que tem na privação de liberdade a pena por excelência, que seja capaz de fugir do cálculo?

3.3. Sobre violências, encarceramentos e outros monstros

A prisão cumpre esse papel de excluir do convívio social e os atos violentos cometidos, dentro e fora dela, quando realizados no sentido de contenção e preservação serão vistos como aceitáveis. No máximo, criticados quando extrapolam

algum sentido de limites. O ex-soldado da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, Rodrigo Nogueira, fala um pouco dessa relação entre a aceitação da ação violenta da polícia e o desejo de punição da sociedade:

O PM mata, o PM morre, o PM prende, o PM é preso. O processo de desumanização do policial é lento e gradativo, mas na primeira vez em que ele se vê obrigado a carregar um bandido baleado, como uma peça de carne de açougue, ele pula etapas, e passa a ter a visão da realidade definitivamente afetada por um prisma frio e ensanguentado. Aquela famosa cena, que não choca tanto quanto deveria, é a mais sóbria ilustração de como é avançado o estado de deformidade moral que atinge a sociedade da região metropolitana do Rio. Em vez de vomitar, o carioca diz: “Ih, ah lá! Se fudeu!”, e segue normalmente para o seu rodízio de pizzas, assobiando e cantarolando. Há a expectativa dos membros da sociedade nessa demonstração pública de barbárie, em que os criminosos são sangrados como animais, num ato de revanchismo contra os arrastões, os assaltos, os estupros, os latrocínios. O cidadão, impotente diante do cano da arma do ladrão, regozija-se ao vê-lo estirado na caçapa da Blazer, todo entupido de balas, os olhos esbugalhados e sem vida. Encontrou alguém para fazer o que ele tinha vontade e não podia, alguém que vai até lá para matar e saquear: o PM. (NOGUEIRA, 2013, p. 233)

A reflexão trazida por Nogueira pode ser facilmente estendida para a realidade dos espaços carcerários. Os atravessamentos da construção desse radicalmente outro, de quem preciso me distinguir, e o medo do devir-monstro, que talvez se embaralhem em um mesmo processo, favorecem a combustão. Se nos espaços carcerários e nas dinâmicas decorrentes das “operações” policiais nas favelas e periferias esse confronto fica mais explícito, podemos pensar o quanto não há toda uma construção narrativa que justifica tais violências, ressignificando as ações violentas e mesmo criando uma outra narrativa. Diz Nogueira:

Queria ter feito o todo certo, mas haveria outras oportunidades, em que não estivesse sob o comando de um preguiçoso qualquer. (...) Pediu, pagou e sentou. Comeu cada pedaço com a segurança típica de um ronin, servindo aos seus próprios desígnios. (...) Não havia mais ali o jovem em dúvida quanto às suas convicções, havia um guerreiro, um soldado, um homem que começava seu caminho rumo ao desfiladeiro, distraído com a deliciosa miscelânea de sabores em sua boca quando os pedaços de hambúrguer se juntavam à batata frita. E ainda havia sobrado dinheiro o bastante para outras paradas nesse oásis, ou para comprar uma camisa nova, ou uma bermuda. Tudo começou a fazer sentido, a correria, o perigo; ele merecia mais do que qualquer um ali, com certeza, aquele refrigerante geladinho e até meio agitado por causa do gelo. Durante todo o dia serviu e protegeu, um calor danado e ele lá, correndo atrás de pivetes e bandidinhos, sem ninguém que perguntasse ao menos se ele queria uma água ou um guaraná. (NOGUEIRA, 2013, p. 100)

A reflexão trazida pelo ex-soldado expõe essa construção moral que parece aproximar o humano do monstro. A distinção entre o humano e monstro, enquanto categorias binárias parecem se esfacelar. O combate ao mal, ao risco e a necessidade de preservação da ordem parecem prevalecer em uma ordem discursiva que escamoteia a violência perpetrada, ou a legítima.

O pensamento de Natalie Zemon Davis (2001) nos provoca a um deslocamento ao apontar que mais do que patológica, a violência pode ser vista como algo inato, parte de um movimento de defesa e autopreservação do grupo, do pertencimento, de aspectos simbólicos e afetivos (e não seria isso também que, em alguma medida, não atravessaria a motivação pela prática de atos infracionais/crimes? As dimensões do grupo, do afeto, do pertencimento não estariam também presentes?). Tais elementos são capazes de construir narrativas que, segundo a autora, acabam por, inclusive, prescrever sua violência. Refunda a dicotomia em que violento é o outro. Segundo a autora, ao refletir sobre a questão dos ritos de violência no início da França Moderna,

Podemos ver essas multidões sendo inspiradas por tradições políticas e morais que legitimam e até prescrevem sua violência. Podemos ver os integrantes de levantes urbanos não como uma massa miserável, instável e sem raízes, mas como homens e mulheres que frequentemente têm uma certa posição em sua comunidade, que podem ser artesãos ou algo melhor e que, mesmo quando pobres e não qualificados, podem parecer respeitáveis para seus vizinhos de todos os dias. Por último, podemos ver sua violência, não importa o quão cruel ela seja, não como casual e sem limites, mas dirigida a alvos definidos e escolhida dentre um repertório de punições e formas de destruição tradicionais. (ZEMON DAVIS, 2001, p. 131)

Existe um convite a se olhar a violência como algo aceitável e justificável, desde que representante dos seus interesses. O processo de uma “aceitação moral da violência”, se assim pudéssemos nomear, se relaciona com elementos de reconhecimento e pertencimento que vem no sentido de justificar as violências empregadas. Nesse sentido, ao mesmo tempo que há um deslocamento da ideia da violência como algo próprio e exclusivo de determinados grupos sociais, abre-se para o reconhecimento de um aspecto do Estado moderno que parece intrínseco à sua formação: a violência.

A reprodução insistente do discurso do monstro como o outro que deve ser contido, excluído, retirado do convívio e punido por ser uma ameaça, ou seja, como aquele que não é reconhecido pelo Estado como um igual opera desde uma

perspectiva que entende a violência como exclusiva de um grupo. Por outro lado, esse mesmo discurso abona todos os processos indefensáveis que fazem parte do exercício de poder do Estado. Derrida pensa no devir-besta do Estado, ao relembrar dos Estados que se utilizam de uma razão de poder e se tornam violentos, a fim de destruir os seus inimigos, mesmo que isso implique em agir fora da ordem do direito. Nesse sentido, argumenta:

Não deixaremos de tentar pensar o devir-besta, este devir-animal de um soberano que é antes de mais um chefe de guerra e se determina como soberano ou como animal em face do inimigo. Ele é instituído soberano pela possibilidade do inimigo... (DERRIDA, 2014(a), p. 41).

Há uma relação entre o criminoso, a besta e o soberano que se dá nesse poder agir fora da lei, ressignificando o lugar do direito e da violência, e mesmo do poder do Estado.

Há entre o soberano, o criminoso e a besta uma espécie de obscura e fascinante cumplicidade, uma inquietante atracção mútua mesmo, uma inquietude, uma *unheimlichkeit uncann* assombração recíproca. (...) Ambos, todos os três, o animal, o criminoso e o soberano estão fora-da-lei, ao lado ou acima das leis (DERRIDA, 2014(a), p. 61).

Ainda que as barbaridades cometidas em nome do processo de colonização receberão uma narrativa fantástica de *chegada do progresso*, onde a bondade cristã estaria levando o bem aos povos colonizados, fica sempre o espectro do devir besta do Estado. Césaire denuncia a hipocrisia dessa separação, a inviabilidade da negação da violência destes processos, a impossibilidade de defesa dessa colonização que traveste de humano sua monstruosidade ao declarar que a pratica *em nome da civilização, em nome do progresso, da segurança, da humanidade*, mas que não resiste a um olhar mais rigoroso: é indefensável.

Quanto a mim, se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por delitação morosa (...). Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada pelo desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a trata-lo como *animal*, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, em animal. (Césaire, 1978, p. 23-24)

A denúncia de Césaire desmascara essa construção fantasiosa do binarismo humano x monstro. Se o poder de nomear possibilita a criação de uma narrativa fantástica que se autoriza a dizer o que é (e o que não é) violência, na concretude da experiência sabe-se que não há correspondência entre o discurso do bom salvador e a dor provocada. Se a colonialidade cria o discurso único, vendido como neutro e universal, a violência praticada *em nome de* não é esquecida ou apagada.

Esse cenário apresenta uma paisagem de centro e periferia, é um edifício, uma construção hierárquica onde uma cultura e uma raça se postula e se centraliza como dominante. Outra imagem é de uma civilização abandonada às margens e rebaixada. Dito de outro modo, a cena do mundo é construída a partir da exclusão, do preconceito, da discriminação e do racismo fundada a partir dos jogos de poder a de uma violência identitária. A raça dita superior, a classe dominante e a cultura predominante produz em nome da justiça, da liberdade, da igualdade, da democracia e dos avanços da ciência, a história do mundo contada pelo Ocidente. E, por conta disso, não se culpa por criar uma sociedade marcada pelo racismo antinegro, o epistemicídio das culturas não-ocidentais, e a condenação de todos os povos oprimidos das Américas e da África largados a toda sorte da vida aprendendo a conviver com a miséria, a fome, epidemias, esquecimento e a pressão do abandono das suas culturas, dos seus idiomas, valores e crenças. (MORAES, 2018, p. 240)

A colonialidade opera desde uma narrativa única que se auto proclama humana na medida em que constrói o outro, todos os outros, como monstros, ou quase monstros, responsabilizando-nos pelas violências sofridas. O mito da modernidade, baseada em seu eurocentrismo, não seria possível sem a imposição aos povos colonizados das mais diversas formas de violência, físicas e simbólicas.

Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, nunca habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética. Ausência de valores, e também negação dos valores. Ele é, ousemos dizer, o inimigo dos valores. Nesse sentido, ele é o mal absoluto. Elemento corrosivo destruindo tudo o que se aproxima, elemento deformante, desfigurando tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças malélicas, instrumento inconsciente e irreversível de forças cegas. (FANON, 2010, p. 58).

Cria-se um discurso dissonante entre a experiência da violência vivida pelos povos subalternizados e essa narrativa, a qual busca justificar os mecanismos de opressão e colonização cotidianos que se perpetuam. O devir-besta do Estado fica sob a égide da garantia da segurança, da humanidade, da civilização.

Assim, ideias como a existência do “humano” que se oporia ao “monstro” são incorporadas e constituintes do nosso modo de ser, estar e perceber o mundo. Ou, se a ordem estabelecida é tal que permite que grande parte da população mundial esteja vivendo em condições de miséria, tendo que se submeter a relações de trabalho análogas à escravidão, seria o humano realmente algo dentro desse campo do bom? Ou que ideal de humano é esse? Um ideal de homem que alguns podem destruir vidas, no sentido mais amplo possível, em nome do lucro e do sucesso? Mas a destruição do outro, a provocação de mortes, não estaria no campo do monstro? Então, o que restaria desse humano, ou desse monstro?

A desconstrução da colonialidade nos ajuda a lançar um outro olhar para esse binômio que vem a serviço da reprodução de uma ordem social que autoriza a naturalização de instituições que são espaços de morte, máquinas de moer gente. Associado ao *selvagem*, *sem lei*, quem deve ser controlado e contido, *o monstro está apto a receber toda a sorte de violências*. Como essa radicalidade do não-humano, como esse receptáculo do “lado negativo do humano ideal”, seria destituído, dentro dessa perspectiva, de qualquer coisa boa a oferecer: sem fé, sem afeto, sem noção de família, sem compromisso com o trabalho, bandido em potencial, violento em potencial, sem ética, sem estética, sem moral. Entendemos que tal percepção contribui para uma naturalização dos espaços carcerários: não se reconhece no outro um igual, o cárcere é para ele, não para mim, ou para os meus.

O jogo dicotômico, contudo, não permite muitos espaços para os desvios: fixa, prende e nega o movimento. Fazer esses deslocamentos parece estar dentro desse campo de um compromisso ético da busca de construção de outras referências de uma concepção do que é o humano. É nesse sentido que vem o convite para olharmos para esse monstro que vem como o espectro do “humano”. Como nos ensina Césaire, o processo de colonização não resulta em nenhum valor humano:

a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutece-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostrar que sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe suplicado e que em França se aceita, há uma aquisição da civilização que pesa com o seu peso morto, uma regressão universal que se opera uma gangrena que se instala. (Césaire, 1978, p. 17)

O processo de colonização, assim, assombra o tempo todo. Renovado a cada dia, segue assombrando. A cada tiro, a cada prisão, a cada pessoa que não tem o que comer, assombra. A cada mulher violentada pelo patriarcado, assombra. A cada menino negro preso, assassinado, mutilado, assombra. E se assumimos um compromisso ético político para que não sejam mais naturalizados os horrores dos espaços prisionais, mais uma vez assumimos o compromisso com a desconstrução da colonialidade, com um processo de olhar para os fantasmas que assombram e permitir um deslocamento. Não há quem tenha o privilégio da racionalidade, nem quem tenha a exclusividade da desonestidade (FREIRE, 2011).

Derrida (2001(a)) relacionando crueldade, soberania e resistência observa que o exercício da soberania implica em uma crueldade e, em diálogo com Freud, aponta para uma leitura da crueldade próxima ao exercício mesmo do poder, ou mesma, própria do humano. Em uma reflexão sobre o significado de “cruel”, pontua:

Quer assinalando a palavra *crueldade* em sua ascendência latina, isto é, a uma necessária história de sangue derramado (*crucor, crudus, crudelitas*), de crime de sangue, dos laços de sangue, quer situando-a em outras línguas e outras semânticas (*Grausamkeit*, por exemplo, é a palavra de Freud) sem ligação com derramamento de sangue, no caso, mas para designar o desejo de fazer ou se fazer sofrer *por* sofrer, mesmo de torturar ou matar, de se matar ou de se torturar por torturar ou por matar, *para* sentir um prazer psíquico no mal pelo mal, mesmo *para* gozar do mal radical, em todos esses casos a crueldade seria difícil de *determinar* ou de *delimitar*. (DERRIDA, 2001(a), p. 6)

Segundo Derrida, haveria uma “crueldade psíquica”, que seria “um estado da alma”,

... pelo menos a perguntar o que poderia significar essa palavra estranha e familiar “crueldade”, a pior crueldade, o sofrer *por* sofrer, o fazer-sofrer, o fazer-se ou deixar sofrer *pelo*, se se pode assim dizer, prazer do sofrimento. (DERRIDA, 2001(a), p. 8)

Derrida, em diálogo com Freud, compreende, então, a existência de um “jogo do gozo de sofrer, de um sofrer ou de um fazer-se sofrer *pelo prazer*. Nesse bojo, trazendo para o debate a questão da soberania, leva para uma reflexão sobre o quanto o mundo, e a soberania, resistem à psicanálise, resistem a olhar para a sua própria crueldade.

A psicanálise, acho eu, ainda não empreendeu e, portanto, ainda menos conseguiu pensar, penetrar e mudar os axiomas da ética, do jurídico e da política, notadamente nos lugares sísmicos onde tremula o fantasma teológico da soberania e onde se produzem os mais traumáticos acontecimentos geopolíticos, digamos ainda, confusamente, os mais cruéis destes tempos. Esse tremor de terra humano dá lugar a uma nova cena, estruturada desde a Segunda Guerra Mundial, por performativos jurídicos inéditos (...) sem falar da luta crescente contra os grandes vestígios dos castigos ditos “cruéis”, que continuam o melhor emblema do poder soberano do Estado sobre a vida e a morte do cidadão... (DERRIDA, 2001(a), p. 18)

Sem nenhuma ilusão quanto à erradicação do mal, o monopólio do Estado sobre a violência acaba por simbolizar o poder máximo de sua soberania. O Estado não vem para combater a violência, mas para monopolizá-la. Assume o direito de ser cruel, de responder aos anseios individuais de crueldade, de ódio e de destruição. Derrida observa neste sentido que:

De um lado, uma ética e uma política se implicam na correspondência a uma condenação e tendem, portanto, a uma eliminação da crueldade, claro, mas ao mesmo tempo, de outro, dado o caráter originário e irrevogável da pulsão de morte ou da agressividade, tanto quanto a pulsão de poder – e, portanto, da soberania –, nenhuma ilusão se pode vislumbrar quanto à erradicação do mal. De onde uma figura – eu diria uma lição – ao *mesmo tempo* progressista e pessimista, ainda fiel e já infiel a um certo espírito das Luzes. (DERRIDA, 2001(a), p. 67)

Poderíamos pensar assim em uma dimensão de prazer em saber que tem gente presa, sendo morta e torturada, submetidas a condições degradantes. Em um movimento de deslocamento da associação entre o *espírito das Luzes* e uma postura livre da crueldade, Derrida, seguindo o diálogo com Freud, considera a impossibilidade do exercício da soberania sem crueldade:

Em seguida ele [Freud] vai, mais precisamente, ao liame indissociável dessa crueldade com a soberania do Estado, com a violência do Estado, com o Estado que, longe de combater a violência, monopoliza-a. (...) Esse monopólio da violência faz *um* com o motivo da soberania. É assim também aquele que sempre fundará a pena de morte, o direito pelo Estado, o direito pelo soberano de punir com a morte. (DERRIDA, 2001 (a), p. 68)

Soma-se aqui a compreensão de “cruel” como aquele que coloca a questão da perversão, mas sem uma culpabilidade sobre isso. Sabe que está sendo cruel, mas não se diz responsável sobre a própria crueldade que exercem. E tem o que sofre com a crueldade, que não é responsável, mas que procura a sua culpa, buscando compreender as razões que o fizeram sofrer com a crueldade daquele que praticou o

ato, mesmo sendo a culpa do cruel, que não se sente responsável. Há, por parte do cruel, uma desconsideração do outro. Uma estratégia que pode levar à morte.

A aproximação entre soberania e crueldade e a questão do monopólio da violência por parte do Estado, como proposta por Derrida dentro de uma proposta desconstrucionista, provoca um deslocamento tanto do que entendemos como democracia e soberania, quanto na ideia de uma segurança, em oposição à violência, que resta no campo de uma promessa.

A filósofa Elsa Dorlin (2020) nos ajuda a pensar nessa relação entre segurança, violência e soberania com sua reflexão acerca da filosofia da violência. A partir do debate sobre quem tem direito à autodefesa, provoca uma reflexão sobre o que, por um lado, pode ser compreendido como violência e, por outro lado, como ato de defesa. Desta forma, observa que a leitura do que acaba por ser entendido como violência é construída tendo, em grande medida, uma forte relação com a manutenção do poder e da ordem estabelecida. Em diversos períodos da história ocidental a distinção entre o que é a violência e o que é o ato de defesa foi estabelecida a partir desta perspectiva, e tem repercussões ainda nos dias de hoje. Trata-se de uma mecânica de ação que tem implicações em mitologias políticas e de representações do mundo e de si e que vem se atualizando, mas sempre para preservar a soberania e o monopólio da violência por parte do Estado.

A inversão do sentido do ataque e da defesa, da agressão e da proteção, em um enquadramento que permite fixar estruturalmente os termos e os agentes legítimos, qualquer que seja a efetividade de seus gestos, transforma essas ações em qualidades antropológicas capaz de delimitar uma linha de cor que discrimina os corpos e os grupos assim disciplinados. Essa linha de demarcação nunca delimita simplesmente corpos ameaçadores/ agressivos e corpos defensáveis. Ela separa sobretudo aqueles que são agentes (da própria defesa) e aqueles que são testemunhas de uma potência de agir completamente negativa, uma vez que só podem ser agentes da violência “pura”. (DORLIN, 2020, p. 24)

Nesta perspectiva, a ação policial não será percebida como violência, por sua vez, os corpos racializados e subalternizados serão vistos *a priori* como agentes de violência.

Identificar esse dispositivo em seus pontos de emergência, em situação colonial, permite questionar os processos de captação monopolista da violência pelos Estados que reivindicam o uso legítimo da força física: mais do que uma tendência ao monopólio, poderíamos levantar a hipótese de uma economia imperial da violência que, paradoxalmente, defende indivíduos já

reconhecidos como legítimos para se defender por si mesmos. Essa economia mantém a legitimidade de determinados sujeitos para usar a força física, concede-lhes um poder de conservação e de jurisdição (autojustiça) e outorga-lhes licença para matar. (DORLIN, 2020, p. 27)

Já no século XVI, no movimento de transição para o modelo capitalista, definiu-se quem tinha (e consequentemente quem não tinha) direito ao porte de armas (e de quais armas): as armas eram um direito dos reis e suas cortes para defesa da vida do monarca; um privilégio da nobreza; uma proteção contra pessoas de outras classes sociais.

A partir daquele momento, o arsenal jurídico, antes voltado para disciplinar o uso de armas e práticas marciais, concentra-se na *defesa de pessoas e bens*. Se os homens da aristocracia são severamente punidos em caso de duelo, isso indica que se está fazendo de tudo para garantir que recorram à instituição jurídica no caso de conflito com um par. Ao mesmo tempo, porém, a lei lhes dá o direito de carregar e usar suas armas de “defesa” para proteção contra homens de outras classes sociais. (DORLIN, 2020, p. 36-37)

Nesse momento a Justiça fica em um lugar de solução de conflitos entre os pares, enquanto as armas são utilizadas para os conflitos entre classes sociais, entendidas aqui como um modo de defesa. A arma passa a ser vista como ataque ou defesa de acordo com quem tem o seu porte, inclusive o que será compreendido como arma passará por esse crivo. A nobreza tem garantido o seu direito à autodefesa.

Ao longo da história da modernidade, são diversos os entendimentos do que é considerado arma, quem tem direito a portá-la e em quais contextos. Nos períodos de escravização dos povos negros e indígenas, a proibição a estes grupos de acesso diversos objetos, que teriam alguma associação com uma arma, deixa clara essa distinção entre os corpos com direito à autodefesa e os corpos ameaçadores. Os Códigos Negros vão identificar como arma desde uma faca, como uma corda, uma ferramenta, ou até uma caneta.

Essa proibição de porte e de circulação de armas revela uma preocupação permanente dos colonos e atesta a eficácia das práticas de resistência dos escravizados. Qualquer coisa que pudesse dar a estes a oportunidade de preparar ou praticar uma revolta também deveria ser proibida. Elijah Green, ex-escravizado nascido em 1843 na Louisiana, relatou que no contexto da escravidão estadunidense, era estritamente proibido aos negros andar com lápis ou caneta, sob pena de tentativa de assassinato e condenação ao enforcamento. (DORLIN, 2020, p. 42)

A percepção de tudo ser uma possível arma, de quaisquer objetos serem tidos como uma arma em potencial, fala, por um lado, dos movimentos de resistência e luta contra as formas de opressão a que estavam submetidos, e, por outro lado, remetem ao poder de uma espectralidade que assombra os colonos e elites ainda hoje. A discursividade da autorização do porte de armas se vincula, como apresentado por Dorlin, às temáticas defesa e garantia de segurança da família e do território. Mas, não falaria também dos assombramentos da monstruosidade? As respostas, cada vez mais violentas, não remeteriam também a esses assombramentos?

Aqui, a potência de agir, muito mais do que o corpo em si, torna-se claramente o que define e, simultaneamente, o que chama para si o poder. Esse *governo defensivo* esgota, preserva, cura, estimula e mata de acordo com uma mecânica complexa. Ele defende certas pessoas e deixa outras sem defesa, conforme uma escala sabiamente graduada. Aqui, estar *sem defesa* não significa “não poder mais exercer poder”, mas experimentar uma potência de agir que não é mais um movimento polarizado. Não há risco de vida maior do que esse tipo de situação, quando a potência de agir se converte em reflexo autoimune. Não se trata mais apenas de dificultar diretamente a ação das minorias, como na repressão soberana, nem de simplesmente deixa-las morrer, sem defesa, como ocorre no âmbito do biopoder. Trata-se de *levar determinados sujeitos a se aniquilarem como sujeitos*, de incentivar sua potência de gira para melhor estimulá-los, adestrá-los para a própria perda. Produzir seres que, quanto mais se defendam, mais de desgastam. (DORLIN, 2020, p. 18)

O monopólio da violência por parte do Estado poderia, assim, ser associado a esse controle e delimitação de quem pode e quem não tem sequer o direito a se defender. Nesse sentido, Dorlin observa que:

O escravizado é aquele que não tem o direito nem o dever de preservar a si mesmo. Em consequência, o desarmamento deve ser entendido como uma medida de segurança para populações livres, mas, mais fundamentalmente, ele estabelece uma linha divisória entre os sujeitos que são os donos de si mesmos, únicos responsáveis pela própria preservação, e os escravizados, que não pertencem a si mesmos e cuja preservação depende inteiramente da boa vontade de seu senhor. Nesse contexto, há duas concepções de preservação *de si* em jogo: a preservação como defesa *da própria vida* e a preservação como capitalização do próprio valor. O choque entre as duas ocorre no exato momento em que os seres são assimilados às coisas e em que a preservação da vida passa a depender de quem os possui, assim como do mercado no qual são intercambiados e no qual um preço lhes é atribuído. (DORLIN, 2020, p. 45)

O escravizado perde, assim, o direito de preservar a própria vida, sendo todos os seus atos de defesa vistos como um ataque ao colonizador. O direito ao porte de

armas fica restrito à minoria branca colonizadora, entendida como aqueles que devem / podem se defender dos atos dos escravizados e todos os grupos subalternizados.

Os “antigos” direitos de preservação e jurisdição foram retraduzidos em um conjunto de regras de exceção que concediam aos colonos um direito de polícia e justiça semelhante ao de desarmar certos indivíduos para torná-los *em si* “matáveis” e “condenáveis” – um privilégio codificado como direito à legítima defesa. (DORLIN, 2020, p. 49).

A perspectiva de grupos que são “matáveis” e “condenáveis” retoma a ideia dos grupos monstruosos e parece espectralizar as políticas de segurança até os dias de hoje, inclusive ao definir os espaços e tempos possíveis de circulação pela cidade, uma vez que *sempre* serão considerados culpados: são sujeitos indefensáveis, perigosos, violentos e *culpados por princípio*. Destituídos de humanidade, os atos de defesa da violência sofrida ficam associados a um ataque, ao reino animal, perdendo o direito inclusive à autopreservação. Aparece novamente o devir-besta do Estado.

Fanon, em sua obra *Os Condenados da Terra* (2010), ao abordar a questão da violência do mundo colonial e suas consequências na formação dos colonizados, nos fornece elementos e reflexões que contribuem nessa tarefa da desconstrução da colonialidade no que tange à questão da violência e seu jogo com a promessa de segurança. Em um movimento de deslocamento, identifica a violência do colonizador, essa postura colonialista que desumaniza o colonizado, saindo desse prisma único que tende a sempre jogar para o colonizado o ato violento.

Diante do mundo arranjado pelo colonialista, o colonizado é sempre presumido culpado. A culpabilidade do colonizado não é uma culpabilidade assumida, é, antes, uma espécie de maldição, de espada de Dâmocles. Ora, no mais profundo de si, o colonizado não reconhece nenhuma instância. É dominado, mas não domesticado. É inferiorizado, mas não convencido de sua inferioridade. (FANON, 2010, p. 70)

O filósofo político, no mesmo movimento, reforça a impossibilidade de uma dominação completa e abre para uma leitura que mexe no par binário opositivo entre o humano e o inumano. Ao reafirmar a consciência do colonizado em relação ao processo de colonização, seu não reconhecimento da legitimidade da violência sofrida, e não se deixar domesticar, nem validar sua inferioridade, Fanon tensiona essa aproximação ao mundo do animal que é imposta ao colonizado e reconhece nele aquilo que seria próprio do humano, o *logos*.

Às vezes, esse maniqueísmo vai até o fim da sua lógica e desumaniza o colonizado. Na verdade, ele o animaliza. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. (...) O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra certa, se refere constantemente ao bestiário. (...) O colonizado sabe de tudo isso e dá uma risada a cada vez que ele se descobre como animal nas palavras do outro. Pois ele sabe que não é um animal. E, precisamente, ao mesmo tempo que descobre a sua humanidade, ele começa a afiar suas armas para fazê-la triunfar. (FANON, 2010, p. 59)

O colonizador busca animaliza-lo, identifica-lo com o *mal absoluto*, sem valores. Joga com esse imaginário do humano entre os deuses e os animais, impondo ao colonizado o lugar na fronteira, vinculando-o à imagem do monstro ameaçador que deve ser vigiado e controlado, contido pelas forças policiais. Desde seu lugar de fronteira entre o humano e o animal, ele deve permanecer nas margens da cidade, na fronteira do que seria a *polis*. No entanto, a consciência do colonizado atua como um espectro que assombra o colonizador.

Ora, acontece que quando um colonizado ouve um discurso sobre a cultura ocidental, ele pega a sua machadinha, ou pelo menos verifica se ela está ao alcance da mão. A violência com a qual se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados fazem com que, por uma justa contrapartida, o colonizado tenha um riso irônico quando se evocam diante dele esses valores. (FANON, 2010, p. 60)

Não há uma apatia, mesmo que tenha que se silenciar diante da situação presente. O riso irônico afirma sua consciência de si e da situação, retomando o lugar de domínio da razão. A violência aqui não é mais a violência narrada pelo colonizador, que parte de um lugar associado ao mundo selvagem, ao sem lei, ela vem como uma resposta muito consciente aos abusos e horrores impostos pela colonização. Ele não está mais no lugar do inumano, como deseja o colonizador. Em sua dimensão espectral, lembra ao colonizador o devir-besta do soberano.

O medo causado pelo fantasma da monstruosidade que esse movimento de animalização dos colonos provoca, pois colocado justamente nessa fronteira entre o humano e o animal, nessa fronteira que define o monstro, nesse misto, por sua vez, alimenta o devir-besta do Estado, seu lado animal, que vem com sempre com mais violência.

O espectro do animal nunca abandonou e se extinguiu com a dicotomia ou o discurso cultura e natureza, *physis e nomos, techne e physis*. O devir animal do Estado, então, vem no intuito de provocar as mais bizarrices e violências contra o outro, contra aquilo que ele enxerga como ameaça (DERRIDA, 2008). (MORAES, 2018, p. 150)

A consciência do colonizado, que nunca deixa de existir, ressignificando o que é violência e o que é autodefesa, acaba, no jogo mesmo da dominação, sendo novamente alvo das mais absurdas formas de opressão desse Estado que é intrinsecamente violento. O devir-besta do Estado retorna nas formas mais cruéis.

Dentro desta perspectiva, reafirma-se a compreensão de que determinados sujeitos possuem o direito de se autodefenderem e outros, os escravizados, colonizados, racializados, subalternizados, não. A religiosidade opera com mais um elemento em uma complexa rede de enquadramentos e legitimações dos processos de imposição das diversas formas de violência, e suas consequências. Derrida (2001(a)), em diálogo com Freud, faz alusão a essa relação entre a compreensão de ser o “povo eleito de Deus” e a legitimação da pena de morte.

Aí Freud compara o povo americano ao povo eleito, àquele que se acredita escolhido por Deus o pai único, desde esse “núcleo paternal” que Freud lembra estar “dissimulado, mas presente em todas as figuras divinas”. Cada povo volta-se para os “começos históricos da ideia de Deus” desde que esse povo pretenda representar a justiça ideal, aquela que recompensa o bem, castiga o mal, pelo menos depois da morte (o que facilita e legitima a pena de morte), junta a parte invisível do espectro à parte visível etc.. (DERRIDA, 2001(a), p. 65)

A autodenominação como “escolhido por Deus” favorece uma naturalização, ou uma justificação, para toda uma construção legal que, embora não esteja vinculada à justiça, é lida como justa e boa. O espectro do humano bom e caridoso que se depreende da ideia de um povo escolhido por Deus acolhe, e é acolhido, pela distinção entre violência e autodefesa, pela distinção entre quem pode se autodefender de “criaturas perigosas e nocivas” e quem é a ameaça. Nesse sentido, Dorlin retoma Locke:

No estado de natureza de Locke, o poder de jurisdição me autoriza a fazer justiça por mim mesmo (isto é, a julgar e punir) caso minha propriedade seja violada (ou ameaçada), ou caso a propriedade alheia sofra o mesmo destino. De modo que nos oferece o direito de fruição sobre nosso corpo e nos proclama “proprietário” desse corpo, Deus nos oferece autorização para punir, até mesmo permissão para matar, e nos proclama “juiz”. Assim, é razoável e legítimo que as pessoas inflijam penas a qualquer indivíduo que

atente contra sua propriedade e, portanto, contra as leis da natureza. (DORLIN, 2020, p. 156)

Tal qual Fanon (2010) identifica, aqui também há um processo de animalização do *outro*. Esse *outro* que, destituído de sua humanidade, torna-se passível de sofrer as mais diversas formas de violência e punição, em uma guerra contra a “violência injusta” dos criminosos (e uma guerra que teria sido declarada pelo “criminoso”):

Por seu ato, o criminoso “declarou guerra a toda a humanidade e, portanto, pode ser destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens com os quais os homens não podem ter sociedade ou segurança” (LOCKE, 1998, p. 389). Ao mesmo tempo que o roubo é definido como uma declaração de guerra, guerra social, se é que houve alguma, Locke transforma essa guerra surda em verdadeira “caça”: mais que uma batalha entre proprietários e ladrões, tem-se uma caça aos corpos indigentes, heterônimos, escravizados. Qualquer um culpado por roubo poderia ser legitimamente punido por qualquer outra pessoa e tratado como uma besta. (DORLIN, 2020, p. 156 - 157).

Legitima-se, assim, uma verdadeira *caça* a todos os corpos que não do homem-branco-proprietário-cristão. Colocados no lugar da *Besta*, devem ser punidos com uma violência exemplar, de forma que “*preserva-se é punir*”. São destituídos de seu corpo, que não é mais reconhecido, são destituídos das possibilidades de defesa, do reconhecimento de direitos:

Esses ladrões de todos os gêneros não são defendidos, pois seu corpo não é (ou não é mais) reconhecido, não há (ou não há mais) reconhecimento de direito, não há reconhecimento de *si mesmo*: já não são mais pessoas. Corpos destinados a roubar a si próprios, caso queiram sobreviver: *defender-se é, inclusive, um roubo*. (DORLIN, 2020, p. 158).

Tal concepção parece perdurar até os dias de hoje operando desde uma “autorização” a determinados grupos que, apoiados no individualismo, compreenderão o direito à autodefesa como um direito inalienável, o qual compartilha com o Estado, sem o delegar por completo. Há uma legitimação dos grupos de *vigilantes*, uma valorização do *dever justiceiro*.

A história do direito à autodefesa armada é inseparável da história dessas organizações privadas e faz parte de uma genealogia de Estado liberal. Também é constitutiva de certa definição de subjetividade moderna dominante centrada na figura do cidadão-modelo, caracterizado por uma

capacidade marcial e judicial autônoma de defender tanto sua propriedade como a si mesmo. (DORLIN, 2020, p. 164)

Novamente aparece a ideia da guerra, da *caça aos bandidos* e a todos subalternizados, os quais devem ser exterminados. Se defender contra o crime não apenas é tido como legítimo, como autoriza todas as formas de violência, *em nome da segurança, em nome da humanidade, em nome da paz*. Rodrigo Nogueira, ex-soldado da Polícia Militar, em seu relato aborda a questão das milícias⁴⁵ que se estabelecem como um ponto extremo desse *dever justiceiro*.

As milícias surgiram, começaram a se fortalecer e ganhar espaço no vácuo deixado pelo estado nas áreas pobres do Rio de Janeiro. Abandonadas pelas políticas de inclusão social e segurança pública, essas áreas primeiramente viviam sob o jugo do tráfico, e eram os criminosos que impunham as regras de convivência, às vezes de forma violenta e abusiva. (...) Cidadãos comuns, aliados a policiais de folga, compartilhavam o pensamento de que alguém tinha que fazer alguma coisa, já que o estado cagava e andava para eles. (NOGUEIRA, 2013, p. 370)

Desta forma, o imaginário do vigilante super-herói permanece até os dias atuais, sendo constantemente atualizado dentro do imaginário social. O Justiceiro, como o grande defensor da nação, da moral, das suas mulheres, da família, reaparece em filmes como “O Justiceiro” da Marvel, onde explicitamente vem na estética do herói, mas também em diversas outras personagens onde a possibilidade de fazer justiça pelas próprias mãos, independente do Estado, em nome da família, da honra da mulher, ou mesmo da nação, ficam presentes. É a lógica de homicídios como o de

⁴⁵ A formação de grupos para “caçar bandidos” no Rio de Janeiro não é algo novo e tem se tornado cada vez mais frequentes. No início, o que hoje conhecemos como milícias eram identificados como grupos de “justiceiros”, policiais de folga e cidadãos comuns que se uniam para *fazer justiça e garantir a paz e a ordem* na comunidade em que atuava. Suas práticas, contudo, sempre foram marcadas por um uso extremos de violência. A construção de uma narrativa que insiste em uma racionalidade que opera desde dicotomias que giram em torno do bom x mau favorece ações como a formação de um grupo para “caçar ladrões em Copacabana”, após a divulgação insistente de imagens de jovens negros e pobres ocupando o bairro, as praias, e, alguns, praticando roubos e atos de violência contra moradores. Segundo notícias de jornal, os integrantes do grupo se intitulam “justiceiros” e fazem ronda pelo bairro. Ao encontrarem um suspeito aplicam ali mesmo a “pena”, com linchamentos e uso de armas brancas. Como observado pelo delegado Vitor Santos, na mesma reportagem: “Justiceiro é o berço da milícia. É exatamente isso, um grupo que se acha acima do bem e do mal, que se acha no direito de fazer justiça com as próprias mãos. E antes da milícia, nós tínhamos os grupos de extermínio. Praticam crimes com o objetivo de evitar crimes. Na verdade, são todos eles criminosos. O justiceiro é criminoso”. Fonte: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/12/09/policia-civil-ja-identificou-ao-menos-tres-homens-que-incitaram-a-criacao-de-grupos-para-cacar-ladros-em-copacabana.ghtml> acesso em 24 de fevereiro de 2024. <https://veja.abril.com.br/brasil/video-mostra-homem-sendo-executado-com-tiro-na-cabeca/> Acesso em 24 de fevereiro de 2024.

George Floyd⁴⁶, nos EUA, em 2020. Reaparece no espancamento de João Alberto Freitas por seguranças do Carrefour⁴⁷, Brasil, 2020; do adolescente linchado amarrado nu em um poste no Flamengo⁴⁸, no Rio de Janeiro, e em tantas e tantas histórias de linchamento, espancamento e execução, principalmente, da população negra periférica.

É, ainda, a base das milícias que atuam em grande parte do Rio, como forças paralelas ao Estado (que muitas vezes se misturam com o próprio Estado), as quais reúnem policiais militares e civis, ex-policiais, bombeiros, integrantes das Forças Armadas e agentes penitenciários (conforme o relatório da CPI das milícias)⁴⁹, além de pessoas envolvidas com outras dinâmicas de ilicitude. Na prática se constituem como grupos criminosos que em nome da segurança e da ordem praticam diversos crimes, como assassinatos, extorsão, agiotagem, banimento da população local, comércio ilegal, muitas vezes com atos de extrema violência e coação à população local (como exibição de corpos esquartejados nas ruas, cabeças decapitadas em praça pública, dentre outros), mantendo um discurso de legitimação referido à proteção dos moradores.

Se declaram como “justiceiros legítimos” em um discurso que ataca a falência do Estado no âmbito da segurança pública, bem como do Judiciário, se apresentando como uma força legítima para salvar a população violada, em uma construção que nega a própria violência: atos necessários para garantir a lei e a ordem, em uma forma de “autojustiça”. Desta forma, parece reproduzir a racionalidade constitutiva desse modelo de Estado racializado, hierarquizado, em que apenas um pequeno grupo possuiu o direito a se defender.

⁴⁶ Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/05/27/caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policia-branco-com-joelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.ghtml> Acesso 20 de janeiro de 2023.

⁴⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/11/20/homem-negro-e-espancado-ate-a-morte-em-supermercado-do-grupo-carrefour-em-porto-alegre.ghtml> Acesso 20 de janeiro de 2023.

⁴⁸ Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/policia/rio-adolescente-e-agredido-e-amarrado-a-poste-apos-roubo,e725a0eaca294410VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html> Acesso 20 de janeiro de 2023.

⁴⁹ Relatório final da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a Ação de milícias no âmbito do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: https://static.congressoemfoco.uol.com.br/2018/12/relatorio_milicia.pdf Acesso em 17 de julho de 2023.

O “justiceiro” avoca toda essa construção do homem de bem que tem autorização para agir *em nome da justiça* cometendo os mais cruéis atos de violência. Ao se colocar nesse lugar, se autoriza a definir que é o *outro* que não é o humano e atua como representante da lei e da ordem, ainda que fora inclusive das normativas legais. Ele está acima da lei. No entanto, ao se colocar nessa posição, fica assombrado pelo devir-monstro, ele mesmo vai se monstrificando. Ou, como reflete Rodrigo Nogueira, sobre a atuação enquanto policial militar:

Um homem pode chegar nessa encruzilhada por vários motivos, mas ao atravessá-la jamais terá novamente o brilho da criação das estrelas soprado lá de cima. Ultrapassar esse limite, quebrar esse mandamento, perpetrar esse crime cristaliza o estado metamórfico da criatura, que abandona definitivamente a recalcitrante alternância morfológica e assume a sua real forma e natureza: o Monstro. (NOGUEIRA, 2013, p. 265)

O espectro do monstro retorna e, novamente, exige construções cada vez mais distorcidas do que é violência, do que é segurança, do que é justiça e mesmo do que é o humano e do que é o monstro. O processo de monstrificação do *outro* vem como o garantidor da humanidade daquele que em seu *devir justiceiro* se transforma em um monstro.

Alguns enquadramentos são muito emblemáticos dessa construção que autoriza o uso indiscriminado da força e da violência desmedida como autodefesa, bem como amparados pela garantia na prática da impunidade pelos atos praticados. Nesse contexto, a figura do “negro bestial estuprador” é simbólica e se perpetua⁵⁰. A ação dos justiceiros, seja enquanto grupo organizado no contexto das milícias, seja para realizar linchamentos, ultrapassa o âmbito individual.

O enquadramento do homem negro como um potencial estuprador que pode destruir a “família de bem” constrói a imagem do homem desumanizado: ele não é mais humano, é uma besta, uma besta fera que deve ser eliminado. Diante deste quadro, há uma autorização para o linchamento de qualquer homem negro e a leitura de seus atos de forma hipersexualizada, como potencialmente prontos para a prática do estupro. A violência contra esses corpos é lida como uma defesa da raça branca,

⁵⁰ Sobre o tema vale a série “Olhos que condenam”, 2019, criada por Ava DuVerney, sobre a história de 5 jovens negros condenados pelos crimes de agressão e estupro a partir de uma série de preconceitos em um julgamento marcado pelo racismo estrutural. Da mesma criadora, o filme “13ª Emenda”, 2016, relata em forma de documentário as diversas legislações que, no contexto norte-americano, fazem essa relação entre a criminalização da população negra e o trabalho escravo, e o processo de encarceramento.

da família, dos valores cristãos. E também como uma forma de controle do espaço urbano, de acesso a bens e serviços e mesmo de ascensão social (WANG, 2022).

Gostaria de fazer uma breve nota sobre a questão do estuprador. O estuprador ocupa um lugar duplo: se por um lado ele é a ameaça da família, o monstro, por outro, ele é o sucesso absoluto do patriarcado. De fato, me parece que ele efetivamente ocupa muito mais o lugar do sucesso do que do monstro, ou ele só vira monstro quando colocado diante da lei, ou quando ameaça a família de bem, ou seja, quando é um elemento externo, um não igual, que vem ameaçar a boa moça da família de bem. Mas, o estupro ele é no mais das vezes cometidos por pessoas de dentro da família, conhecidos, amigos próximos. Então, no mais das vezes, ele representa o sucesso desse homem patriarcal, desse homem que pode usar a mulher para seu prazer, negando a ela o direito de escolha e de autonomia. É um exercício de poder absoluto, o poder do falo. Ele não é o monstro, ao contrário, ele é o homem-deus que pode impor a sua vontade, que pode fazer com que os outros lhe sirvam. Ele tem o poder de fazer calar, de negar a voz, de punir e fazer sofrer para que ele tenha prazer. Ele é o homem-deus, não o monstro. Nessa relação, o monstro é a mulher, pois é ela quem é silenciada, calada, é ela quem ocupa o lugar daquele que deve ser punido por ser quem se é. É ela quem tem o corpo deformado, que não é vista como um humano e que está ali para servir o homem-deus, como um animal ofertado. O estuprador só vira monstro (quando vira, pois, em muitos casos, não vira, se quer é considerado estupro⁵¹) quando chega diante da lei, quando confrontado com o outro bem maior: a família. Pois não é qualquer mulher que é capaz de monstrificar o estuprador, tem uma série de pré-requisitos, todos vinculados à imagem da boa-moça. A construção do estuprador como o monstro ameaçador se vincula ao homem negro violentando a mulher branca “de bem”. Fora desse contexto, o estuprador é o sucesso da masculinidade, muitas vezes vangloriado por isso.

⁵¹ Para refletir sobre o tema vale trazer Wang (2022): “Mulheres “promíscuas”, profissionais do sexo, mulheres negras, mulheres em situação de rua e pessoas viciadas em drogas não são vistas como vítimas legítimas de estupro – seu caráter moral é sempre questionado (já que elas estão sem *pedindo por isso*). No sul da Califórnia, durante as décadas de 1980 e 1990, os policiais solicitavam o arquivamento de todas as investigações de queixas relacionadas a estupro e violência feitas por profissionais do sexo, membros de gangues e viciados em drogas, colocando-as em um arquivo com o carimbo “NHE”: *Nenhum humano envolvido*. Essa prática policial chama a atenção para o fato de que o estupro também é simultaneamente *não* estupro na medida em que *o estupro de uma pessoa que não é considerada humana não é registrado como tal*. Somente as pessoas consideradas ‘humanas’ podem ser estupradas” (p. 265).

Nesse sentido, conjurar os fantasmas da monstruosidade é chamar para a cena aqueles monstrificados ao longo da história. Poder *fazer justiça*, deslocar a dualidade colocada pela metafísica ocidental entre humanos e monstros, entre segurança e violência, ampliando o olhar para aquilo que ao longo da história da modernidade ficou escamoteado dentro dessa narrativa. Conjurar os monstros é deslocar o que entendemos como violência, logo, o que justifica a centralidade de políticas públicas de segurança e suas apostas no encarceramento como garantia da ordem. Conjurar os monstros é invocar o passado e as mais absurdas formas de violências praticadas pelo Estado *em nome de*, é poder, a partir da desconstrução da colonialidade, assumir um compromisso com todos os monstrificados e olhar para os processos que perpetuam as dinâmicas de monstrificação e suas violências.

4. VENHAM A NÓS OS VOSSOS MONSTROS

O espectro da monstruosidade assombra o Estado e o dito cidadão de bem. Olhar para o fantasma que assombra e denuncia a disjunção do mundo moderno abre para outras possibilidades de compreensão do que é o humano, ou do que pode ser o humano, contribuindo para uma ampliação de repertório e de respostas que fujam às dinâmicas de privação de liberdade.

A responsabilidade ético-política colocada implica em um compromisso que fuja da repetição pela repetição daquilo que fica a serviço de um padrão de dominação excludente e violento. O pensamento desconstrucionista aqui nos ajuda nesse movimento de entender que o espectro é retornante e no movimento da repetição há a possibilidade de abertura para o novo.

O monstro aqui vem como o rastro, como esse elemento que se apresenta entre a presença e a ausência, mas que desloca o que está posto. Neste sentido, desloca a centralidade do *logos*, e mesmo o lugar de fronteira que lhe é atribuído. A abertura trazida coloca o jogo que se dá entre o humano e o animal, pensando no quanto nos processos de monstrificação há uma associação desses grupos com um devir-animal, que fala também de um devir-monstro.

Diante da impossibilidade de fixação de categorias como humano e animal, há um tensionamento desses lugares e um alargamento das fronteiras, entendendo fronteira como proposto por Derrida:

Uma fronteira, no entanto, sem frente ou confronto, uma fronteira com a qual a incompreensão não colide de cabeça, uma vez que não assume a forma de uma frente sólida: ela escapa, permanece evasiva, aberta, indecisa, indeterminável. (BORRADORI, 2004, p. 100)

Desta forma, se dilui o espaço para um pensamento baseado no *uno* e se abre ao mais de um, ao *noix*, que também fala destes que chegam, de outras experiências de vida. Buscamos, assim, a abertura para outras formas de relação social que não sejam baseadas na exclusão, controle e prisão.

4.1. Monstros inumanos e a possibilidade de desconstrução

A reflexão trazida por Derrida, em “O teatro da crueldade e o fechamento da representação” (2014), talvez possa nos ajudar a pensar a questão da repetição e da necessidade de um movimento de desconstrução da colonialidade e de suas infinitas violências. Com base em uma reflexão sobre o teatro da crueldade, proposto por Artaud, Derrida nos oferece uma possibilidade de leitura sobre o sentido da vida, que pode nos ajudar a pensar esse lugar da monstruosidade e da repetição da aposta no encarceramento como a principal forma punitiva. Aqui a questão da repetição assume o lugar do trágico, como um movimento que foge à responsabilidade de criação de algo novo, em uma repetição infinita que retiraria a autoria.

A proposta de um teatro da crueldade, como abordada por Artaud, segundo Derrida, não se trata, tal qual a desconstrução, de uma destruição, mas “*afirma*, produz a própria afirmação no seu rigor pleno e necessário” (DERRIDA, 2014, p. 339):

Para Artaud, o futuro do teatro – portanto o futuro em geral – só se abre pela anáfora que remonta à véspera de um nascimento. (...) Ora, sabemos que Artaud vivia o dia seguinte de uma desapropriação: o seu corpo próprio, a propriedade e a limpeza do seu corpo tinham-lhe sido roubadas por ocasião do seu nascimento por esse deus ladrão que nasceu ele próprio “de se fazer passar / por mim mesmo” (...) Para Artaud, trata-se primeiro de não morrer morrendo, de não se deixar então despojar da vida pelo deus ladrão. (DERRIDA, 2014, p. 339 – 340)

Nesse sentido, a imagem de deus aqui é compreendida como aquele que rouba a vida. O nascimento seria a morte, em uma ideia que podemos entender que ao nascer o deus ladrão tomaria para si a autoria e direção da vida. O teatro ocidental nasceria desse lugar de um *homem que se julga um pouco deus* e esse nascimento ainda repercutiria nos dias de hoje, sendo, para Artaud, necessário voltar a esse instante anterior ao nascimento. Derrida compreende que o teatro da crueldade trata de uma questão histórica, que fala do limite da representação.

Histórica não porque se deixe inscrever naquilo que se denomina a história do teatro, não porque faça época no devir das formas teatrais ou ocupe um lugar na sucessão dos modelos da representação teatral. Esta questão é histórica num sentido absoluto e radical. Anuncia o limite da representação. O teatro da crueldade não é uma *representação*. É a própria vida no que ela tem de irrepresentável. A vida é a origem não representável da representação. “Disse portanto ‘crueldade’ como teria dito ‘vida’” (1932, IV, p. 137). Esta vida carrega o homem mas não é em primeiro lugar a vida do

homem. Este não passa de uma representação da vida e tal é o limite – humanista – da metafísica do teatro clássico. (DERRIDA, 2014, p. 341)

A proposta do teatro da crueldade seria expulsar Deus do palco, propor um teatro que os atores pudessem retomar a autoria e não ficarem como representantes de um desejo externo e distante.

O palco é teológico enquanto for dominado pela palavra, por uma vontade de palavra, pelo objetivo de um logos primeiro que, não pertencendo ao lugar teatral, governa-o a distância. O palco é teológico enquanto a sua estrutura comportar, segundo toda a tradição os seguintes elementos: um autor-criador que, ausente e distante, armado de um texto, vigia, reúne e comanda o tempo ou o sentido da representação, deixando esta *representá-lo* no que se chama o conteúdo dos seus pensamentos, das suas intenções, das suas ideias. (...) Escravos interpretando, executando fielmente os desígnios providenciais do “senhor”. (DERRIDA, 2014, p. 343).

Apenas se teria a ilusão da criação, diante de um público passivo, de usufruidores. Essa estrutura nunca teria sido alterada. O movimento seria então para libertar desse deus-autor, restituindo a liberdade criadora e instauradora, criando uma nova noção de espaço, uma nova ideia de tempo.

Fechamento da representação clássica mas reconstituição de um espaço fechado da representação originária, da arqui-manifestação da força ou da vida. Espaço fechado, isto é, produzido dentro de si e não mais organizado a partir de um outro lugar ausente, de uma ilocalidade, de um álbi ou de uma utopia. (DERRIDA, 2014, p. 347).

O teatro da crueldade viria como necessidade e rigor, uma determinação irreversível:

Entrevemos assim o sentido da *crueldade* como *necessidade e rigor*. (...) Contudo, está sempre na origem da crueldade, da necessidade denominada crueldade, um assassinio. E em primeiro lugar um parricídio. A origem do teatro, tal como a devemos restaurar, é mão levantada contra o detentor abusivo do logos, contra o pai, contra o Deus de um palco submetido ao poder da palavra e do texto. (DERRIDA, 2014, p. 348)

A crueldade pode ser entendida assim como a consciência, a lucidez exposta, pela morte do homem-Deus, contra o pacto do medo que dá origem ao homem. E o medo como um dos elementos que tendem a perpetuar a repetição, negando a autoria.

A repetição separa de si própria a força, a presença, a vida. Esta separação é o gesto econômico e calculador daquilo que se difere para se guardar, daquilo que reserva o gasto e cede ao medo. Este poder de repetição dirigiu tudo o que Artaud quis destruir e recebeu vários nomes: Deus, o Ser, a Dialética. Deus é eternidade cuja morte, como diferença e repetição na vida, nunca deixou de ameaçar a vida. Não é o Deus vivo que devemos temer, é o Deus-Morte. (...) Sempre que há repetição, Deus lá está, o presente guarda-se, reserva-se, isto é, furta-se a si próprio. (DERRIDA, 2014, p. 359).

E conclui: “*O trágico não é a impossibilidade, mas a necessidade de repetição*” (p. 362).

A proposta de Artaud ultrapassa a questão do teatro e se coloca como uma proposta de postura de vida. A crítica feita à ideia de um deus-ladrão que desde o momento do nascimento rouba a vida, dirige a cena, retirando o compromisso com o presente, a presença viva da vida, pode ser levada para todo um modo de vida que tende a uma representação, no sentido de não assumir as responsabilidades e autoria.

Nesse sentido, o teatro da crueldade seria a arte da diferença e do gasto sem economia, sem reserva, sem retorno, sem história. Presença como diferença pura. O seu ato deve ser esquecido, ativamente esquecido. (DERRIDA, 2014, p. 361)

Seguindo os caminhos apresentados, podemos pensar que há uma tendência a uma repetição, que desloca o presente e a presença. A vida seguiria como uma representação. Fica o convite para se assumir a presença, trazer à consciência, com o rigor necessário, expor a lucidez e poder provocar o assassinio desse homem-Deus. Deixar chegar a crueldade, deixar chegar o vigor e a responsabilidade de estar presentemente vivo, na arte da diferença, do que é impossível de ser repetido.

Neste sentido, podemos entender a repetição da colonialidade e suas violências. De igual modo, a tendência a repetição de uma metafísica que se ampara em pares binários opositivos em que um sempre opera em um lugar de supremacia sobre o outro. E assim, a repetição vem como o trágico; vem como a manutenção de uma racionalidade definida por essa hierarquização que tem a verdade apegada a um Deus único, dono da cena, que silencia e nega a criação e as diferenças. A repetição aqui vem como a repetição desse padrão de dominação e exercício de poder.

No entanto, é o próprio Derrida, ao longo de sua obra, quem irá nos ensinar que o que se repete, não se repete de forma igual. Sempre carrega o novo. Rafael Haddock-Lobo nos ensina que:

Ao ser repetida, o algo que se repetiu não é mais o mesmo algo antes de ser repetido. (...) Faz desaparecer a identidade a si da origem e, com isso, toda a identidade a si, toda presença a si pretensa na palavra. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 158)

Ainda para Derrida a repetição vem sempre contaminada pela dimensão espectral, o que abre para a possibilidade de abertura ao novo. A própria espectralidade já é uma repetição, o começo já é uma segunda vez. O que retorna, retorna com sua dimensão espectral, assombrado por seus fantasmas e abre para o deslocamento. Desta forma, a repetição aqui não é a repetição morta, guiada pelo medo do novo, uma repetição do mesmo, como pensada por Artaud, mas uma abertura ao novo, ao que chega, aos fantasmas de quem chega, aos seus próprios fantasmas. Marcelo Moraes explica que:

A repetição continuará sendo a representação, mas, além disso, a repetição avoca algo novo, uma repetição originária, mas sem origem, uma repetição que possibilita o por vir, portanto um acontecimento (*événement*). Porém, como todo acontecimento, é incalculável e imprevisível. Uma repetição leva em conta o sentido apontado por Manoel de Barros em *Uma didática da Invenção: repetir, repetir até ficar diferente*. (MORAES, 2018, p. 21)

Podemos pensar que a repetição em sua dimensão espectral, nesse jogo de repetir o mesmo e ao mesmo tempo trazer algo de novo, possui um caráter ético-político de responsabilidade com aqueles subalternizados ao longo da história da modernidade. Derrida compreende que responsabilidade é o ato de responder-por, de “assumir por um outro, no lugar, em nome de um outro ou em seu nome como outro, frente a um outro, em um outro do outro, a saber, o inegável mesmo da ética”.

Lança luz aos apagamentos, abrindo para uma possibilidade de se *fazer justiça* para além do direito, uma justiça compreendida nessa responsabilidade de desconstruir a colonialidade, suas hierarquizações, epistemicídios e violências. Uma justiça que se relaciona com a responsabilidade de não se reproduzir sempre o mesmo, de assumir essa relação mesma com o outro.

Derrida traz, então, o quase-conceito da iterabilidade que liga a repetição à alteridade - “*iter*, de novo, viria de *itara*, *outro* em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como exploração desta lógica que liga a repetição à alteridade” (DERRIDA, 1991, p. 351).

Na iterabilidade, a iteração, ou seja, o tornar fazer, o repetir e a alteração, ou seja, aquilo que provoca um efeito de alterar, provocar mudança, coincide de modo a ajustar de forma harmoniosa, apesar do conflito de contradição, dois procedimentos que provocam um paradoxo, porém que exprimem uma força, um desejo. (MORAES, 2018, p. 23)

A iterabilidade como essa repetição que anuncia o novo, apresenta um caráter espectral. O monstro poderia ser visto aqui como esse retornante que chega em busca de justiça. Entra nesse jogo entre repetição e alteridade e vem como um elemento que altera, que promove uma mudança. Como fantasma retornante, assombra e provoca a demanda por respostas (ainda que estas venham pela negação, afastamento, mais violências, em uma tentativa de matar esses fantasmas).

E aqui é importante retomar a ideia de que os monstros estão dentro do reino do humano, no limite do humano com o inumano, mas ainda dentro do que é o humano. O monstro vem assim como um espectro, que não é um objeto, que não é reduzido a tal ou qual sujeitos, ele é o espectro, um devir-corpo, mas um devir espírito, é o corpo e o fantasma. Ele espectra, vira corpo, volta como fantasma, assombra, se corporifica, se vai, volta... é político.

O monstro não se concretiza, não se materializa de vez. Não é a mulher, não é o menino, não é o traficante ou o bandido, nem nenhum outro corpo em si, mas está em todos os corpos subalternizados, pobres, periféricos, racializados. Mesmo que todos fossem presos, que fosse imposta uma pena de morte, permaneceriam vivos, permaneceriam mais vivos do que mortos, pois é de outra dimensão, é de uma dimensão espectral. Ele é o mais que um e o menos que um, justamente por não se reduzir ao um, mas compor cada um e, ao mesmo tempo, nenhum corpo poder ser reduzido ao espectro, ou ao que espectra. Derrida (1994) nos ensina que os espectros estão sempre no plural, pois são sempre *mais de um*, diz o filósofo franco-argelino:

Mais de um, isso pode significar uma multidão, quando não massas, a horda ou a sociedade, ou então uma população qualquer de fantasmas com ou sem povo, tal comunidade com ou sem chefe – mas também o *menos de um* da pura e simples dispersão. Sem reunião alguma possível. (DERRIDA, 1994, p. 17)

Desta forma, quando pensamos nos adolescentes autores de ato infracional, por exemplo, ou em cada um e todos esses corpos subalternizados que são sistematicamente submetidos à privação de liberdade, ao mesmo tempo que carregam e representam o espectro do monstro, eles não se reduzem a isso. O

espectro é maior, é anterior e segue, mas também está ali, presente. Mas não é possível dizer que é aquele menino, aquela mulher – se o fosse, a eliminação seria possível. Ao mesmo tempo, que o espectro é o *menos de um*, que não é possível reduzir o sujeito ao espectro, ele é *mais de um*, carrega todos os que vieram antes e os que ainda virão.

O espectro é uma forma de presença e o virtual é também uma espécie de presença. Simplesmente percebe-se que a oposição presença/ausência não funciona mais de maneira tranquilizadora quando se trata do virtual e do espectral. (...) O espectral é o que transita entre o mundo dos vivos e o dos mortos, o presente e o ausente. Portanto o valor de espectralidade é por si próprio desconstrutor, uma força que atrapalha o crer na presença. Mas pode-se sempre, para se tranquilizar – e isso continuará ocorrendo sempre –, formar ou forjar efeitos de identidade, de consciência, de subjetividade para justamente resistir à angústia do espectral. Quanto mais o espectral e o virtual invadem o campo da experiência, tanto mais se tem necessidade de reconstituir forças estáveis de identidade, de presença, de consciência, de subjetividade etc. (...) Quanto mais existe espectralização, tanto mais há respostas, reações e apego ao lugar sólido da identidade, da subjetividade etc. (DERRIDA, 2001(b), não paginado)

E justamente por esse jogo entre presença e ausência, não se pode alcançar. A relação entre a questão da monstruosidade e o encarceramento se se delinea de uma forma muito sensível aqui. O monstro ao mesmo tempo que se anuncia nos corpos racializados, pobres, subalternizados, e esse anúncio mobiliza todo um enquadramento que justifica o aprisionamento, e o aprisionamento em condições desumanas, degradantes e violentas; por outro lado, no mesmo processo, o monstro enquanto espectro não pode ser encarcerado. O espectro não se prende. E nessa dimensão, enquanto espectro retornante, o monstro obsidia todos aqueles que, ao se colocarem no lugar desse “humano”, se autorizam a prática das mais diversas formas de violência contra aqueles por eles monstrificados.

Nesse sentido, a prisão nunca vai dar conta de conter o espectro da monstruosidade, por mais que se encarcere, por mais tecnologias de controle e vigilância que se desenvolva. E, ainda que possa parecer contraditório, mas que pode ser desse próprio jogo, quanto mais se prende, quando mais se exclui e se violenta, quanto mais se tenta negar esse devir monstro, essa monstruosidade toda, mais se aproxima dela, pois cada vez mais o movimento de negação alimenta também a violência.

Podemos pensar que o monstro acaba por compor aquilo que irá constituir o humano, servindo como um elemento da desconstrução da ideia tradicional do humano.

Nesse horizonte, não se está mais seguro do que quer dizer a palavra homem. Existe uma história do conceito de homem e é preciso se interrogar sobre essa história: de onde vem o conceito de homem, como o homem ele mesmo pensa o que é o próprio do homem? Por exemplo, quando tradicionalmente se opõe o homem ao animal, se afirma que o próprio do homem é a linguagem, a cultura, a história, a sociedade, a liberdade etc. Pode-se colocar questões sobre a validade de todas essas definições do "próprio" e do homem e, portanto, sobre a validade do conceito de homem tal como geralmente é utilizado. Colocar questões sobre esse conceito de homem é nada ter de seguro a esse respeito. Mas isso não quer dizer ser contra o homem. (...) Creio, e o disse muitas vezes, que nenhum dos conceitos pelos quais se define o próprio do homem resistiria a uma história efetiva: a linguagem, a técnica, o simbólico, tudo isso que literalmente "caça" o animal. Assim creio que o conceito de homem precisa ser inteiramente repensado. (DERRIDA, 2001(b), não paginado)

O monstro anuncia o que transborda, o que não cabe; denuncia o limite da binariedade e, ao mesmo tempo, das violências dos processos de dominação. No entanto, também não lhe cabe o lugar da vítima, uma vez que o espectro também vem no lugar da potência, da força, da luta, de tantas lutas. Em si, não é nem do bem, nem do mal, nem bandido, nem herói, nem vítima, nem algoz.

A desconstrução não dispõe de uma tábua de valores morais. A desconstrução não é uma moral. Não é um dever moral. Acontece ("*Ça arrive*"). Acontece por meio de aporias, de dificuldades, de coisas impensáveis. As desconstruções não são temas que vêm do intercâmbio moral, em outras palavras, por um julgamento moral. Elas não têm mais uma moral. Em princípio, não são nem colocam uma moral. (DERRIDA, 2001(b), não paginado)

A figura do monstro opera como um atravessamento que espectra a dimensão do que se construiu como humano na ocidentalidade. Ao deslocarmos esse par binário entre o humano e o animal, ou o humano e o inumano, onde o monstro ocupa esse lugar de limite, a ideia de humano sai dessa segurança fantasiosa e discursiva e fica exposta aos seus assombramentos. Mas sua condenação se dá em um corpo real. Um corpo que é história, memória, luta, que, enquanto espectro, carrega em si todos os que já vieram e os que virão. Um corpo que é condenado em busca de uma condenação de todos os fantasmas que assombram, sem que se saiba que a cada corpo condenado, mais um fantasma surge, mais um que assombra o "sono dos

bons”. A negação de se olhar e de se falar aos fantasmas não faz com que desapareçam, com que desapareçamos. Os monstros também falam. Os monstros não podem ser reduzidos ao espectro, nem são os fantasmas em si.

É aí que a responsabilidade política e ética é difícil de ser assumida, e é justamente por ser difícil que se trata de uma responsabilidade a assumir. (...) Existem verdadeiras responsabilidades a assumir quando se reconhece que o conceito de homem é precário e problemático, provocador de questões, e que, ao mesmo tempo, ao colocar essas questões é preciso não ameaçar conquistas, tais como a dos direitos do homem, da mulher e da transformação dos direitos do homem. A história dos direitos do homem não se fez num único lance, é um processo de transformações e determinações crescentes. (...) Aliás, sabe-se que nada é dado na natureza, o que faz com que se possa interrogar a respeito dessa história e tentar transformá-la, contribuindo com o processo. (DERRIDA, 2001(b), não paginado)

Assim, talvez possamos perceber aqui uma provocação para um movimento de assunção de responsabilidade diante dessa perpetuação da construção do outro como um monstro a ser destruído. De uma responsabilidade que se mostra incompatível com a reprodução que esse lugar do homem-Deus temente à Deus, acaba por exercer. E aqui, podemos entender ser temente, tanto por ser *aquela que teme*, quanto *por uma devoção profunda*, como dois elementos desse mesmo processo que limitam o poder de criação. Ao mesmo tempo que rouba a existência, a possibilidade de uma presença plena, resta em um campo de promessa uma salvação, na busca de se aproximar, de ser à sua imagem e semelhança. Nesse jogo, os processos de monstrificação de tudo que lhe é diferente.

O processo para ruptura desse ciclo de repetição, contudo, implica em uma abertura ao novo, uma ampliação de repertório que proporcione uma possibilidade de deslocamento do olhar lançado sobre emaranhado de elementos que compõem e atravessam nosso modo de ser e estar no mundo. Ou antes ainda, reconhecer que nesse jogo de luzes e sombras, há um fluxo de saberes, conhecimentos, modos de existência que são negados pela história oficial. Ainda em diálogo com Jacques Derrida, o conceito de *différance* (1991) pode nos ajudar a lançar um olhar um pouco mais cuidadoso e respeitoso com aqueles que são sistematicamente identificados como os monstros. Segundo Dirce Solis (2009):

Trata-se do jogo do sentido, do jogo das diferenças que só existem numa rede de elementos passados e futuros, numa malha de rastros (*traces*), numa espécie de economia de rastros. O que está em questão, portanto, é o assim denominado “pensamento do rastro”, distinto do pensamento da presença (...)

e que não se coloca em oposição a este último e nem tampouco está de acordo com a lógica da identidade. Esta representa sempre um retorno a uma origem simples, transcendental ou empírica, a qual é estabelecida como função da presença. O rastro é então imotivado, quando cada elemento do sistema é marcado por todos os outros que ele não é. O rastro concebido como rastro puro seria a *différance*. (SOLIS, 2009, p. 32)

Se entendermos a *différance* como algo relacionado com um cuidado e atenção para a diferença, de modo que se possa de fato perceber-la, sem que tudo seja engolido pela norma padrão, por um processo de homogeneização, talvez tenhamos pistas para olhar de um modo que fuja do binarismo opositivo, pois *différance* não é uma oposição. Ou ainda, a *différance* como algo que não se pode ouvir, o algo além “que não se pode entender, mas que atravessa todo o entendimento”, permeia, modifica a relação estabelecida. Ainda segundo Dirce Solis (2019), temos que:

Différance é correlato de temporização que tem o sentido de diferir por meio de um desvio temporal. Difere o que temporalmente se institui como adiamento, dilatação ou espera. Mas diferir tem o sentido também de não ser o mesmo, ser distinto e assim divergente ou oposto, ser outro. (SOLIS, 2019, p. 232)

Anunciaria ético-política da possibilidade de ser outro. Ela está ali, mas não está para quem não pode parar para olhar, para quem não se permite um olhar que busque compreender e perceber as diferenças em seus processos e movimentos; para quem não é capaz de reconhecer o que difere, o que estaria à margem, fora, distante do saber hegemônico, fora do controle do homem-deus.

Entendendo que mesmo quando se fala da escrita fonética ela não é exclusivamente fonética, tem outros elementos, tem o espaço, a pontuação, as pausas... podemos pensar que todas as linguagens, inclusive as corporais, guardam seus segredos. Há sempre uma dimensão do segredo. Os modos de ser e estar no mundo nunca poderiam ser reduzidos a uma identidade única, especialmente quando esta identidade é imposta por aquele que tem o poder de nomear. Nunca tudo se mostra, nunca se mostra tudo, nunca tudo é exposto, presentificável.

É evidente que esta não poderia ser *exposta*. Não se pode nunca expor senão aquilo que em certo momento pode tornar-se *presente*, manifesto, o que pode mostrar-se, apresentar-se como um presente, um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente. Ora, se a diferença (eu ponho aqui o sob uma rasura) aquilo que torna possível a

apresentação do ente-presente, ela nunca se apresenta como tal. Jamais se oferece ao presente. (DERRIDA, 1991, p. 36)

Desta forma, ao se apresentar, se desfaz. Como ensina Derrida:

Foi já necessário acentuar *que* a diferença *não é*, não existe, não é um ente presente (*on*), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que* ela *não é*, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente. (DERRIDA, 1991, p. 37)

Sem que se possa identificar um começo, a *différance* se dá em um *feixe*, em um traçado “estratégico e aventureiro”.

Aventureiro porque essa estratégia não é uma simples estratégia no sentido em que se diz que a estratégia orienta tática a partir de um desígnio final, um *telos* ou um tema de uma dominação, de um controle e de uma reapropriação última do movimento ou do campo. Estratégia, finalmente, sem finalidade, poderíamos chamá-la tática cega, errância empírica... (DERRIDA, 1991, p. 38)

Não possui uma origem e uma intencionalidade. Ela simplesmente se dá. Talvez mais dentro de uma dimensão de um jogo, talvez algo que pudéssemos pensar em um jogo que se estabelece dimensões distintas, entre a “filosofia” e suas “margens”, entre os “centros” e as “margens”, entre os saberes centrados e o que lhes foge.

Nesse sentido, podemos pensar que a figura do monstro, ao longo da moderno-colonialidade, tem sido associada repetidamente aos povos racializados e subalternizados, aos que estão nas periferias do mundo. Tal aproximação, contribui com o processo de desumanização e inferiorização desses grupos. Seguindo esse olhar, abrimos caminhos para uma leitura que parece nos ajudar a pensar nessa relação de quem é o monstro, quem é monstrificado, bem como revisitar as apostas punitivas que têm como principais opções a prisão ou a morte. Anuncia-se uma abertura a um deslocamento dessa figura do monstro.

O reconhecimento que o olhar do “centro” tende a uma redução do *outro* desde a sua leitura, impondo uma identidade homogênea, indica a necessidade de se deixar chegar o outro em suas diferenças. De certo modo, passaria por um reconhecimento da existência de saberes, modos de ser e estar no mundo, que fogem à redução da identidade única e fixa. Desloca ainda essa aproximação do monstro ao

que não tem moral, que não tem civilidade, que está mais próximo ao mundo selvagem e animal.

O que poderíamos chamar aqui de “outros saberes”, contudo, não ocorrem no nada, eles possuem uma relação de tempo e espaço, estão em constante processo de mudança e transformação e não podem ser idênticos nem entre si, nem em relação às normas de poder. Tampouco é algo que opere somente em uma esfera individual. Tem uma relação com o espaço e se repete, preservando-se no tempo, na medida que também se altera, pois não é fixo, está em constante movimento. Não é, desde esse prisma, uma diferença, que poderia ser compreendida como algo fixo, algo mais estático e nominável, mas que não poderia se distinguir, não poderia ser outro.

As diferenças são elas próprias efeitos. (...) O que escreve *différance* será, portanto, o movimento de jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes tipos de diferença. (DERRIDA, 1991, p. 43)

A *différance* não possui assim uma origem, uma plenitude, uma essência. Não existe a *différance*, algo concreto que se possa agarrar e definir. Existiria, assim, esse mar infinito de coisas, de saberes, de modos de ser e estar no mundo que estão fora domínio e do controle dos saberes eurocentrados, da “filosofia”, da ciência ocidental, que na prática vão se constituindo no mundo, com seus tempos, seus espaços, suas relações e, como parte de jogos e reconhecendo que nada é puro, acabam por constituir, a seu modo, a sua própria filosofia, o seu próprio saber acadêmico, que difere no tempo, que difere do centro. Não se refere às diferenças que se presentificam, que se dão a identificação e análise – essa diferença, que é diferente, mas que é palatável, que está dentro da regra.

A *différance*, então, vem como esse elemento que se apresenta em um jogo de múltiplos significados, entre o presente e o ausente, que brinca de ser visível e invisível. O quase conceito *différance* nos lembra que sempre existe algo que não se alcança, nem se pode alcançar, nem pode ser alcançado, pois não se dá a conhecer. Espectra, ronda, assombra... Sabe-se ali, sabe-se presente, mas não se presentifica, sempre escapa.

O monstro, nesta perspectiva, aparece como o rastro, como aquele que não se dá a conhecer. Não pode chegar à luz, ou à razão, pois no momento em que se presentifica, ele desaparece. Ele é o que transborda, o exagero, o que escapa. Provoca um deslocamento do que seria o humano, um descentramento desse

humano e, ao mesmo tempo que assombra, é assombrado por esse humano, ao mesmo tempo que repele, atrai. Expõe aquilo que o homem-Deus, na sua reprodução alienada, busca escamotear. O monstro mostra, expõe, traz o novo.

Dirce Solis (2009), pontua que Derrida irá associar o termo *monstruosidade* com o *monstrosité*, como uma “*monstrosidade*” (p. 145), em que a figura do monstro estaria nesse lugar de mostrar, de trazer à tona o que não se quer ver, pois o monstro expõe, ele se põe a ver. Desta forma, ele denuncia a impossibilidade dessa metafísica binária opositiva ocidental. Opera nesse “entre”, deslocando a própria ideia de humano, ou desse humano fixo e idealizado, construído a partir da imagem e semelhança de Deus, de uma bondade (e culpa) eterna.

Por sua vez, os ensinamentos de Gil (2006) indicam que a etimologia da palavra monstros vem de *mostrar* que significa “ensinar um determinado comportamento, prescrever a via a seguir” (apud Beneviste, 1969, p. 73). A ideia do monstro ocupa esse lugar simbólico de educar, de indicar o risco que se corre ao sair do caminho dado, do conhecido, do estabelecido. Ele apresenta uma realidade, expõe uma realidade que não costuma ser vista, mostra o “irreal verdadeiro”. Fala dos medos internos de cada um de vir a ser um monstro, o pânico de tornar-se outro. Como um alerta indica a possibilidade permanente de nos transformarmos em monstros. Absorvido pela ética cristã, segue a linha dos perigos de desvio do caminho único. O espectro da monstruosidade assombra, mas ele também atrai.

Da antiguidade a Descartes, a imagem do monstro se compunha de elementos repulsivos, adequados à função de complemento inverso e simétrico da humanidade do homem. Porém, essa imagem também atrai; é aliás, porque atrai irresistivelmente que ela estanca o processo de transformação que induz. O que faz do monstro um “atractor” (da imaginação)? O facto de se situar numa fronteira indecisa entre a humanidade e não-humanidade. Melhor: o nascimento monstruoso mostraria como potencialmente a humanidade do homem, configurada no corpo normal, contém o germe de sua inumanidade. (Gil, 2006, p. 125)

O monstro opera como esse elemento espectral que anuncia e ameaça a dissolução do humano a qualquer momento. Esse espectro que assombra e obsidia, que se apresenta, mas escapa, mostra a fragilidade dessa fronteira que designa o que é o humano, que não se sabe, nem em cada um onde se estabelece, nem quais seus contornos.

É também ambíguo e perverso porque produz um excesso que se confunde com uma *intensificação* (...) E como a monstruosidade é como um diagrama vivo do caos, e o caos é um desencadeador de forças, o corpo monstruoso apela o homem a uma certa identificação, como o sublime atrai pelo terror latente que contém. (GIL, 2006, p. 127)

Em sua ambivalência, fala desse duplo do humano e, ao mesmo tempo, disso que escapa e tensiona o que seria o próprio humano. Nesse sentido, o conceito do monstro-inumano de Max Stirner (2004) nos ajuda a pensar sobre esses lugares do humano, do inumano e do monstro-inumano. Segundo o filósofo:

O inumano é o real, aquilo que existe em toda a parte, e o crítico, tentando provar que «não é humano», cai apenas na tautologia de dizer que é afinal o inumano” (STIRNER, 2004, p. 119).

Assim, se a concepção de humano se daria em oposição ao animal, àquilo visto como a besta fera, Stirner vai dizer que somente o humano pode ser inumano, somente o homem pode ser o monstro inumano, em um movimento de indicar a insuficiência/ impossibilidade da diferenciação entre natureza e cultura, dos binômios opositivos e, ao mesmo tempo, da necessidade de apontar a monstruosidade do ser homem:

«Tu chamas-me o inumano», poderia ele dizer-lhe, «e de facto sou-o para *ti*. Mas sou-o apenas porque tu me contrapões ao humano. Eu só me desprezei a mim próprio enquanto me não libertei dessa oposição. Eu era desprezível porquê? Procurava 'o melhor de *mim*' fora de *mim*, era o inumano porque sonhava com o humano'; era como os devotos que buscam sequiosamente o seu 'verdadeiro eu', para serem os eternos 'pobres pecadores'; só me imaginava em comparação com outro; em suma, eu não era um tudo em tudo, não era... *único*. (Stirner, 2004, p. 119)

O monstro se dá nessa oposição ao humano. No entanto, esse humano a quem se tem de referência é irreal, que toma como base um padrão colocado pelo Deus cristão. O humano aparece, assim, como o devoto de Deus que se permite identificar nos outros aquilo que os faz inumanos. Mas, como Stirner observa, esta atitude religiosa está presente em tudo, na relação com o direito, com as leis, com o Estado.

E que conceito é para o Estado o mais alto? Certamente o de ser uma verdadeira comunidade humana, uma comunidade na qual qualquer um pode ser aceite, desde que seja realmente homem, e não um monstro inumano (*Unmensch*). Por mais longe que vá a tolerância de um Estado, o seu limite é o do monstro não humano, de tudo o que é inumano. E afinal esse «monstro

inumano» é um homem, e o inumano qualquer coisa de humano, só possível a um homem, mas não a um animal, uma «possibilidade humana». Mas, embora todo o monstro inumano seja um homem, o Estado rejeita-o, ou seja, prende-o, ou transforma-o de concidadão em companheiro de prisão (camarada de manicômio ou de hospício, segundo o comunismo). Não é difícil dizer, em poucas palavras, o que seja um *monstro inumano*: é um homem que não corresponde ao *conceito* de homem, tal como o inumano é aquela forma do humano que não se adéqua ao *conceito* do humano. (STIRNER, 2004, p.142)

O humano forjado na ideia do homem-deus é um *conceito* que alimenta uma relação de servidão e subserviência a partir de princípios como a bondade e o altruísmo, que acaba por legitimar uma ação do Estado que venha no sentido de conter e prender esse outro tido por inumano. O Estado, por sua vez, no exercício de seu poder diretivo atua com violência e egoísmo. Do mesmo modo, esse humano, para além da crítica que faz e de seu poder de nomear o inumano, não assume seu poder de criação, nega seu duplo.

Durante todos esses séculos só houve *monstros inumanos*. Que indivíduo poderia ter correspondido ao seu conceito? O Cristianismo só conhece um homem, e esse – Cristo – é desde logo, em sentido inverso, inumano, um homem sobre-humano, um <deus>. O homem *real* é apenas... o homem inumano. Homens que não são homens – que outra coisa poderiam eles ser senão *fantasmas*? Todo homem real, porque corresponde ao conceito de “homem”, ou porque não é “ser da espécie”, é um espectro. (STIRNER, 2004, p. 142)

Desta forma, o monstro inumano retorna como um espectro, um fantasma que denuncia a inexistência desse humano. Dirce Solis (2019) aponta que o pensamento de Stirner vem

no sentido de criticar o que é humano ou o conceito de humano, como é o caso de algumas correntes de pensamento já naquele momento, o pressuposto continua sendo que o humano é o verdadeiro, e quando o homem atua contra si próprio, contra a própria humanidade, põe em questão o próprio humano. Mesmo as massas, “as classes mais baixas do povo” serão simplesmente “massa”, ou “massa politicamente não relevante”, humanamente irrelevante, ou então massa inumana, uma multidão de monstros inumanos. O que essa crítica demonstra, segundo Stirner, é que o humano não existe fora da cabeça dos intelectuais, é ideia, espectro, portanto, enquanto o inumano estaria por toda a parte. (SOLIS, 2019, p. 235 – 236)

O monstro inumano provoca um questionamento de quem seria o humano, que resta como um espectro, uma vez que existe apenas no campo das ideias. Apesar da associação entre o monstro inumano e aos “humanos irrelevantes” e do uso do

Estado dessa construção como justificativa do exercício do poder de conter e afastar, o que existe é o monstro inumano. Há um deslocamento proposto, em uma crítica ao conceito logocêntrico de humano, que hierarquiza e subordina o inumano ao humano, como nos ensina Dirce Solis:

É certo que o autor de *O Único*, Max Stirner, quer chegar com sua fala ao homem egoísta, àquele que supera o conceito de homem, ao qual o inumano supostamente faria oposição. Porém, como ele mesmo diria “*Eu sou de fato, a um tempo, humano e inumano, porque sou homem e ao mesmo tempo mais do que homem, ou seja, sou o eu dessa minha mera qualidade.*” (Stirner, 2004 p. 229). Deste modo iremos considerar que a noção de *monstro inumano* pode ser apresentada nesse contexto como desconstrução da relação binária humano/não humano ou humano/inumano. (SOLIS, 2019, p. 228)

Desta forma, ainda em diálogo com Solis, o monstro inumano provoca uma desconstrução da ideia binária humano x inumano. Abre-se para um deslocamento do conceito de humano como o homem-Deus e que o mesmo, enquanto espectro, acaba por assombrar o humano existente, negando inclusive seus pensamentos, desejos e paixões. Negando, como diz Stirner, a possibilidade de serem *únicos*. O monstro inumano tensiona a ideia do homem-Deus, saindo desse lugar da pura bondade e altruísmo.

O deslocamento colocado favorece o debate sobre a relação entre violência e punição, ou entre a promessa de segurança e a autorização do uso da violência. A relação religiosa com o Estado, como proposta por Stirner, talvez possa nos ajudar a pensar nesse lugar que favorece uma repetição do uso das leis, sem um espaço de criação, como um jogo de respeito e devoção ao Estado e que busca afastar o mal e o pecado.

No entanto, a dimensão espectral do monstro retorna e apresenta outros elementos no jogo proposto entre humano e inumano, entre humanos e monstros. A negação dos espectros que assombram o humano, enquanto esse homem-Deus, parece forjar escolhas políticas que implicam em dinâmicas de violência e punição contra os monstros inumanos. A ameaça de devir-monstro, como apontada por Gil (2006), joga com a dimensão do medo que passa por uma desestabilização do que seria esse humano, o que provocaria um movimento de repulsa e desejo de punição. “Só que o devir-monstro é ambíguo porque parece actualizar directamente, sem mediações, um devir-si-próprio” (GIL, 2006, p. 127).

Olhar para o espectro aparece como uma aposta de abertura para compreensões menos enrijecidas. O espectro do monstro segue como um retornante que obsidia. A iterabilidade, como proposta por Derrida, permite essa repetição que traz o novo e, dentro de uma tarefa desconstrucionista, permite a chegada do outro e a construção de múltiplas identidades, abrindo brechas para o im-possível.

Esse retornante (*reventant*) vem enquanto outro, que não é esperado, que é da ordem de uma experiência impossível, que não é capturado pela lógica do mesmo, da identidade: é um totalmente outro, que marca uma heterologia racial. O *autre* é possuidor de uma singularidade própria que não se remete a nada, é diferente nela mesma. (MORAES, 2020, p. 29)

O monstro retornante desloca a fixidez de um conceito de humano, deslocando a própria centralidade do humano. O reconhecimento que somos todos monstros inumanos provoca um pouco esse distanciamento do homem-deus e a aproximação do reino animal e mesmo de um reino vegetal.

O par opositivo natureza x cultura tradicionalmente forja a imagem do humano como separado do mundo natural, negando sua animalidade, dando uma centralidade no aspecto cultural desde um logocentrismo. O imperativo da racionalidade se estrutura a partir da imagem desse humano que teria se distanciado do mundo selvagem, o que provaria inclusive sua superioridade. Desde essa concepção, a natureza encontra a serviço do homem⁵². O monstro como aquele que se encontra na fronteira entre os dois mundos denuncia o quanto essa separação é impossível de ser feita.

Desta forma, o olhar para o espectro da monstrosidade remeteria a um olhar para essa dimensão do corpo, dos desejos, do afeto, das violências que o espectro do homem, forjado à imagem e semelhança de Deus, nega e silencia. Implica, assim,

⁵² Vale trazer aqui uma breve passagem do livro Gênesis, da Bíblia: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra.” (Gênesis 1:26). Neste sentido, podemos entender que o cristianismo aposta na construção de uma ideia de homem separado da natureza, que traz uma compreensão que a terra é para servir e o que o que vem dela é ruim. “E a Adão disse: Porquanto destes ouvidos à voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: Não comerás dela, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida. Espinhos, e cardos também, te produzirá; e comerás a erva do campo. No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado; porquanto és pó e em pó te tornarás.” (Gênesis 3:17-19). Especificamente a passagem sobre o domínio da natureza tem sido utilizada pela Teologia do Domínio como base para projetos políticos de extrema-direita que buscam submeter a vida pública ao domínio religioso de uma corrente neopentecostal e às suas interpretações da Bíblia.

em uma responsabilidade de assumir a autoria, sem apenas reproduzir a partir do medo e da reverência a Deus, ou ao Estado; em uma responsabilidade com o *fazer justiça*, que impõe a necessidade de um olhar rigoroso para as heranças recebidas.

Eis por que a ideia de herança implica não apenas reafirmação e dupla injunção, mas a cada instante, em um contexto diferente, uma filtragem, uma escolha, uma estratégia. Um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 17)

Que heranças nos chegam com o conceito de humano? E o que dela acolhemos e a que devemos apresentar o novo? O pensamento de Stirner (2004) nos provoca a perceber que, desviando do ideal de humano, que é inexistente, na realidade, o humano que se apresenta ao mundo real, é egoísta e violento. Distante do humano ideal, essa massa real de monstros inumanos atua desde uma ética de morte e destruição com um alto grau de violência. Esse ideal de humano opera dentro de uma ética que não tem espaço ao outro, não acolhe e nem mesmo reconhece o diferente como um humano, como um igual; esse ideal de humano não serve a uma ética que se comprometa com a vida, com a construção de relações que pautem pela defesa radical das diversas existências, mas sim a um modelo de reprodução dos processos de dominação.

O que a sociedade busca e aceita é o homem definido e compreendido a partir de certos padrões de humanidade – o homem bom, temente a deus, respeitoso da pátria, família, tradição ou propriedade privada, o homem dos valores morais socialmente aceitos. Tudo o que foge a essa regra pré-estabelecida, que coloca o indivíduo à margem, como marginal, portanto, faz parte do inumano (SOLIS, 2019, p. 236).

O que difere desse padrão de humanidade é afastado e deslocado para a fronteira entre o humano e o inumano. Esses *outros* têm suas existências negadas. A prisão, nesse sentido, assume o lugar de regenerar e aproximar novamente esse monstro ao caminho da obediência e bondade, como fica muito explícito no relato trazido por Abdias Nascimento sobre a fala de um diretor de Carandiru, em 1943:

- Meus amigos. Venho para introduzir nessa Casa as reformas estabelecidas no novo Código Penal, reformas essas que visam suavizar a pena (...) O que ela procura, com a individualização da pena, dando mais importância ao criminoso do que ao crime, é regenerar, reeducar, transformar o lado ruim do coração do homem que errou em obediência e bondade. (...) Só dependo,

para atingirmos mais depressa esse alvo, de que vos torneis cada vez mais disciplinados e bons. (NASCIMENTO, 2023, p. 74 -75)

Há aqui a explicitação dessa compreensão de que aquele que praticou um crime o fez por desobediência e maldade, princípios contrários aos mandamentos cristãos, que os afastam de Deus. Estão fora de um padrão de humanidade. Não é apenas seu corpo que assusta e deve ser excluído, mas sua existência se faz como ameaça: é a negação do corpo, da religiosidade, do modo de demonstrar afeto, do modo de solucionar os conflitos, da musicalidade e de toda sua forma de ser e estar no mundo, ainda que em maiores ou menores graus conforme o contexto. A construção tradicional do pensamento moderno tende a uma reprodução que reafirma que há um ideal de humano e que europeus e norte-americanos estariam mais próximos a ele. As leituras e análises partem dessa compreensão de que existe o humano e aqueles que são *menos humanos*. Nesse sentido, Dirce Solis, ao analisar o pensamento de Stirner, compreende que:

Mesmo com o intuito de querer criticar o que é humano, ou o conceito de humano, como é o caso de algumas correntes de pensamento já naquele momento, o pressuposto continua sendo que o humano é o verdadeiro, e quando o homem atua contra si próprio, contra a própria humanidade, põe em questão o próprio humano. (SOLIS, 2019, p. 235)

A análise apresentada tensiona o que tradicionalmente vem sendo entendido como humano e abre para o reconhecimento daquilo que esse humano comete que contraria a própria ideia de humano, ou das inúmeras violências que pratica *em nome de* que acabam por afasta-lo do humano. Essa compreensão afasta a ideia da existência de um humano, puro, original. Por oposição, tampouco seria possível falar de um *outro menos humano*, que teria o domínio sobre todo o mal. O que existiriam, como propõe Derrida, seriam rastros, em um eterno jogo de remetimentos, ou nos dizeres de Rafael Haddock-Lobo:

Não há essência do rastro, sendo ele apenas efeito de um sistema de diferenças; só há diferenças, ou seja, rastros de rastros, e esta diferencialidade não se encontra em nenhum lugar determinado, seja ele empírico ou transcendental; não há mais espaço neste pensamento para nenhuma originalidade ou privilégio da consciência ou da voz, pois todo querer-dizer já está sempre referido a um sistema diferencial, já é, ele próprio, um rastro e não é, de modo algum, uma presença em si. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 67)

Somos, assim, provocados a deslocar essa ideia de humano, em um movimento de desconstrução, compreendendo que “a desconstrução não é um pensamento de ruptura, mas sim de *tensão*, comportando ao mesmo tempo o duplo gesto de ruptura e reinserção” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 81). Desta forma, não se trata de destruir o conceito de humano, mas buscar brechas e caminhos para um pensamento que saia de uma metafísica binária opositiva logocentrada e possa se abrir ao outro. Um movimento de deslocamento e reinserção do que se compreende como o humano. Ou, ainda, poder se umedecer e reconhecer que esse “humano” que carregaria em si todas as virtudes, em contraste com seu par binário opositivo, os monstros, que seriam o espectro de todo o mal, não existe. Resta apenas um jogo de significantes, onde não há nem origem, nem centro, e a partir desta ausência o reconhecimento de se tornar impossível qualquer totalização.

Daí provém a equação derridiana que indica que este movimento do jogo só é permitido por uma *falta* – que é a ausência de centro ou origem – o que o torna um *movimento de complementaridade*. A lógica do *suplemento* é outro traço indecível do pensamento desconstrutivo, que retrata a impossibilidade de se alcançar qualquer totalização devido ao fato de o signo, que deveria ‘representar’ ou ocupar o lugar deste “centro” – ou seja, um signo que o “supre” –, ser apenas um acréscimo e não mais uma substituição, um suplemento ao invés de uma representação. (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 139)

Reconhecer a inexistência da fixidez do que seria o humano tensiona a própria pretensão de existência desse homem-deus e, por sua vez, da autorização que lhe seria dada para a prática das mais abjetas formas de violência travestidas de salvação, humanidade, civilização. O que se apresenta não é “o humano”, mas um suplemento em que sempre falta alguma coisa, não sendo possível nunca chegar a uma totalidade. Do mesmo modo, não é possível reduzir ninguém, ou nenhum grupo a um lugar fixo, seja no lugar do humano, seja no lugar do monstro.

Retomando o diálogo de Dirce Solis (2019) com Stirner, o processo de desconstrução passaria pelo movimento de deixar de se ver como humano, operando com o processo de inversão, dentro de um movimento de desconstrução. Não caberia, então, uma disputa para saber quem é o monstro, ou quem é o mais monstro, para buscar identificar a origem da questão da violência, tampouco caberia essa concepção de humano, como algo que remete ao ideal do bom, do bem. As ideias de originalidade e pureza perdem o sentido. Nem o “humano”, nem o “monstro” parecem dar conta da

complexidade e do dinamismo da existência e das relações sociais estabelecidas, restando a necessidade de olhar para esse devir animal que se deseja reprimir e negar.

A negação dos fantasmas, e sua complementação da insistência de afirmação de uma identidade fixa do *humano*, favorece a manutenção de uma ordem que se consolida com a violência permanente contra todos aqueles que são vistos como o outro, o radicalmente outro ao qual nega-se a humanidade. O espectro, enquanto um retornante, atualiza o medo de se perder do *humano*, o medo do devir-monstro. Deixar chegar o monstro fica como possibilidade de deslocar a lógica punitivista, a qual, para negá-lo, se faz cada vez mais forte e violenta.

4.2. Um diálogo entre monstros e animais

O medo da proximidade com o corpo do outro induz uma negação absoluta do outro: seu corpo, sua linguagem, sua cultura, sua existência. Não é um igual e em nada pode se aproximar, nem física, nem simbolicamente. O medo do devir-monstro alimenta esse afastamento. Mas, como nos ensina Derrida, há de se olhar os fantasmas, falar com eles. A distinção do outro como monstro inviabiliza a minha afirmação enquanto humano: só sou humano porque não-monstro. O monstro, por sua vez, como nos ensina Foucault, é o encontro de duas espécies, de dois reinos, do humano com o animal. Mas, o que nesse encontro assusta tanto? O que causa tanto horror nesse devir-outro, devir-animal, devir-monstro que alimenta as mais cruéis políticas de segurança e desejos de encarceramento?

A angústia, entendida como o temor do que se deseja e o desejo do que se teme, causada pelo medo do devir-monstro alimenta esse monstro. O medo de devir-outro te aproxima deste outro. Na medida que repele, atrai, de forma que quanto mais assombrado pelo monstro, mais monstruoso se faz, estabelecendo uma estranha identificação. Elisabeth Roudinesco observa que:

Uma das grandes figuras do racismo, do sexismo e do anti-semitismo sempre foi a inferiorização daquele que se quer excluir do humano e sua estigmatização em virtude de características psíquicas que o remeteriam ao mundo da animalidade. Daí, com efeito, a ideia de que o judeu seria mais “feminino” que o não-judeu, que a mulher seria mais “animal” que o homem,

e finalmente que o negro seria mais “bestial” ainda que todos os outros. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 89)

O reconhecimento do outro como igual, ou de si como monstro, implica a retirada de um olhar moralizante para esses que historicamente são identificados como os monstros. Ao descentrarmos o debate sobre o humano, deslocando a primazia do logos, podemos olhar o espectro da monstruosidade que nos obsidia e, apostamos, revisitar uma política de segurança que insiste na prisão, morte e extermínio de todos os povos racializados, dos pobres e subalternizados.

Derrida, ao longo de sua obra, tem muito cara a questão da animalidade e a violência que carrega a distinção e hierarquização posta entre o homem e o animal. Entendemos que no deslocamento proposto no que seria esse “humano”, há pistas que nos ajudam a pensar a questão da construção do que entendemos como o monstro e o quanto uma outra relação com “o animal” abre para outras relações éticas para a compreensão do humano, do monstro e as dinâmicas de encarceramento. Segundo Derrida,

A “questão-da-animalidade” não é uma questão entre outras, naturalmente. Se a considero decisiva, como dizem, já há tanto tempo, em si mesma e por seu valor estratégico, é que, difícil e enigmática em si mesma, ela representa também o limite sobre o qual se apagam e determinam todas as outras grandes questões, e todos os conceitos destinados a cingir o “próprio do homem”, a essência e o futuro da humanidade, a ética, a política, o direito, os “direitos do homem, o “crime contra a humanidade”, o “genocídio” etc (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 81)

Desde esta perspectiva, a mudança da relação entre o humano e os animais passa por um dever ético:

Por outro lado, mesmo que desde sempre uma grande violência tenha sido exercida contra os animais (...) as relações entre os homens e os animais *deverão* mudar. Deverão, no duplo sentido deste termo, no sentido da necessidade “ontológica” e do dever “ético”. Deixo essas palavras entre aspas pois essa mudança deverá afetar o sentido e o valor mesmo desses conceitos (o ontológico e o ético). (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 83)

Segundo Rafael Haddock-Lobo, em um primeiro momento do pensamento de Derrida parece haver

A ideia de mundo como uma abertura espacial de significantes, significantes “mundiais”, disseminados e de modo algum meramente humanos: há escritura, independente do homem, há escritura entre os homens, mas entre

os animais, e entre os homens e os não-humanos em geral (e Derrida problematizará bastante esta ideia de “animal” como se houvesse um algo determinado, que é o homem, e todo resto de existentes fosse sendo classificado com relação ao homem-padrão, o que seria, por si só, uma redundância). (HADDOK-LOBO, 2008, p. 103)

Há já nesta identificação de “o animal” uma violência que se dá na redução de todos os não-humanos a uma identidade única, como se não houvesse diferenças. Nega-se, assim, inclusive as formas de organização simbólica que se assemelham ao que seria o “próprio do humano”, como processos de luto, por exemplo. Neste sentido, Derrida tensiona a oposição entre o humano x O animal:

Coloco em suspeita a denominação “Animal” no singular, como se houvesse o Homem e o Animal simplesmente, como se o conceito homogêneo de O Animal pudesse se estender, de maneira universal, a todas as formas do vivo não-humano. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 82)

Dentro de uma organização que estabelece o “nós, os humanos”, pretende-se crer em uma linha divisória entre humanos e animais. A divisão abissal favorece esse medo constante do humano pelo devir-animal. Tal assombramento teria uma relação com uma determinada concepção do humano, estabelecida dentro de uma tradição filosófica que distingue o humano dos animais, desde uma busca daquilo que seria “próprio do humano”. Segundo Negris (2014):

Para Derrida, a tradição filosófica ocidental, de origem greco-romana, é marcada também pelo predomínio do *logos*. (...) Quando analisamos o discurso filosófico sobre a humanidade e os performativos que constituem a sua história, verificamos que a construção da ideia de homem surge a partir da impossibilidade de se determinar uma propriedade para esse ser vivente. Com isso queremos dizer que ontologicamente o homem é *falta* e, por esse motivo, o homem seria um animal em *falta de si-mesmo*. Entretanto, é no horizonte dessa falta que se pode instituir um número não finito de atributos que são ditos “próprios” do homem. A própria *falta-de-si* autoriza a proliferação incessante de discursos que invariavelmente tentam fixar uma “propriedade” para o homem. (NEGRIS, 2014, p. 155)

Ainda em diálogo com Negris (2014), entendemos que dentro da tradição filosófica *greco-romana-judaico-cristã*, o homem possui uma essência que o diferencia do animal, seria o *animal racional*, e “a razão seria a essência universal do homem e, ao mesmo tempo, a diferença específica que subtrai do gênero e animal” (p. 155). Dentro desta tradição, seria possível observar uma pretensa divisão estanque, a qual

coloca em mundos distintos, separados por uma fronteira única, homens e animais, de forma que, como afirma Adriano Negris:

O que os discursos da tradição remontam é a rigidez de um limite único para, a partir de então, traçar diversos dispositivos para elevar o homem a uma posição hierarquicamente superior ao animal, sujeitando-o ao seu domínio. (NEGRIS, 2014, p. 159)

Em um movimento contrário à rigidez, Derrida fala de uma co-implicação:

Tudo isso é complicado, é a própria co-implicação. Não digo que seja preciso renunciar a identificar um “próprio do homem”, mas se poderia demonstrar (...) que nenhuma das características pelas quais a filosofia ou a cultura mais autorizada acreditaram reconhecer esse “próprio do homem” é rigorosamente reservada ao que nós, os homens, chamamos de homem. Seja porque animais dispõem disso também, seja porque o homem não dispõe tão seguramente quanto se pretende. (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 85)

A fronteira que separaria o humano “do animal” fica mitigada. O abrandamento desta fronteira provoca uma mudança no próprio conceito do humano. Ou, resta abalado aquilo que tradicionalmente se entende como o “próprio do humano”, forjado à imagem e semelhança de Deus, e que tem no *logos* a prova de sua superioridade.

Se eu sigo esta sequência, aí então me transporto dos “fins do homem”, portanto dos confins do homem, à “passagem das fronteiras” entre o homem e o animal. Ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo, a esse homem de que Nietzsche dizia (...) ser um animal ainda indeterminado, um animal em falta de si-mesmo. (DERRIDA, 2002, p. 14)

A questão da fronteira novamente aparece *como se* fosse possível estabelecer com rigor o que seria, de um lado, o “próprio do humano” e, de outro, “o animal”. O pensamento do filósofo franco-argelino vai no sentido de mostrar o quanto esse *como se* é uma construção fantasiosa, em que não se concretiza na prática. Derrida provoca assim um movimento de “abertura para se pensar o limite e a diferença no que diz respeito à humanidade do homem” (NEGRIS, 2014, p. 168).

Desta forma, podemos entender que a filosofia tradicionalmente pensa a partir de uma base que lida com o *conceito* de humano *como se* fosse o próprio humano. Rafael Haddock-Lobo observa como a questão do *como se* é estruturante do pensamento ocidental. Trabalha com a partir de uma proposição de que há uma verdade fixa e, o que muitas vezes acontece, é uma disputa sobre essa verdade.

Assim, no “nascimento” mesmo do sujeito moral, da responsabilidade condicional e dos direitos está ficcionalidade: *no coração da racionalidade, portanto, encontra-se o “como se”*. (...) O *como se* é a base de todo discurso, de todo texto, seja ele qual for, ao se escrever, sempre se está escrevendo “como se” isso fosse a verdade... (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 171)

Ao tratar da questão do animal, desse animal que sigo, que chega, que se é, Derrida provoca um alargamento dessa fronteira. Aponta para a fragilidade do conceito de humano construído a partir de construção que toma o *como se* como verdade. No mesmo movimento, amplia o que poderia ser o “próprio do humano” e, como argumenta Negrís (2014):

Com esse movimento, o que notamos é que Derrida retira do lugar hierarquicamente superior do *logos* como único próprio do homem para, em seguida, equipará-lo a diversas outras configurações que estariam habilitadas a formar não uma propriedade, mas, sim, os “próprios” do homem. (NEGRIS, 2014, p. 169)

Ao sentir vergonha, e vergonha de ter vergonha, de ser visto por um animal, Derrida parte para uma reflexão sobre o lugar do pudor e da relação com uma consciência do bem e do mal na construção do que seria o humano.

Acredita-se geralmente (...) que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma. (...) Só seria homem ao tornar-se capaz de nudez, ou seja, pudico, aos saber-se pudico porque não está mais nu. E saber-se, seria saber-se pudico. (DERRIDA, 2002, p. 17-18)

A vergonha e o pudor, contudo, nascem ao reconhecer no outro um completamente outro, um outro que sente, que pensa, e estabelece uma relação. Há uma identificação desse outro, não é “o animal” genérico. Existe uma conexão que ultrapassa a fronteira. É o outro, mas dentro de uma proximidade, não está mais do outro lado e, com isso, fala da “segurança ingênua do homem”.

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano, ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar. (DERRIDA, 2002, p. 31)

Nesse sentido, Derrida retoma o Antigo Testamento, em especial o livro Gênesis, sobre a criação do mundo e demonstra como desde o primeiro relato o homem recebe a ordem de sujeitar os animais. Já no segundo relato, além de sujeitar, cabe ao homem nomeá-los, antes que se sentissem nus. Mas é uma nominação, ao mesmo tempo, *livre e vigiada*:

Mas ele [Iahvé Elohim] o espreita, o homem só, ele o vigia com uma mescla de curiosidade e de autoridade. Deus observa: Adão é observado, ele está em observação, ele nomeia sob observação. (...) Mais precisamente, ele criou o homem à sua semelhança *para que* o homem *sujeite, dome, domine, adestre ou domestique* os animais nascidos antes dele, e assente sua autoridade sobre eles. (DERRIDA, 2002, p. 37)

O poder de nomear é o poder de ter voz, de ter linguagem, de ser proprietário da razão. O homem reivindica seu domínio sobre o animal e sua superioridade. Desta forma, o reconhecimento do animal como um outro, ou dos animais, já admitindo sua multiplicidade, essa pretendida superioridade do humano.

Promove-se então uma inversão, na qual se desloca a centralidade do humano, o poder dele nomear, e traz o animal como aquele que indica o limite do humano. Ao reconhecer ser visto pelo animal, por esse completamente outro, esse outro que não é qualquer outro, mas um outro específico, que pode ver sua nudez, que retira o véu do pudor, há um deslocamento da relação com aquele que é o completamente outro, incluindo o que se entende por humano, sua concepção de vida, morte e modos de ser e estar no mundo. Poder ser *visto por*, reconhecer-se visto por esse outro que, sem ter a consciência da sua nudez, pode te deixar nu, desconstrói a possibilidade de uma fronteira abissal que separaria o humano do animal: “o animal nos olha, e estamos nus diante dele.” (DERRIDA, 2002 p. 57).

Resta então pensar nessa *limitrofia*, no sentido proposto por Derrida (2002), que diz:

Deixemos a essa palavra um sentido ao mesmo tempo amplo e estrito: o que se avizinha dos limites, mas também o que alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite. (...) Não apenas porque se tratará do que nasce e cresce no limite, ao redor do limite, mantendo-se pelo limite, mas do que *alimenta o limite*, gera-o, cria-o e o complica. Tudo o que direi consistirá em não apagar o limite, mas em multiplicar suas figuras, em complicar, em espessar, em desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se. (DERRIDA, 2002, p. 57-58)

Desta forma não há de se falar em duas bordas, dois lados que se separam e não se encontram: “essa ruptura abissal não desenha duas bordas, a linha unilinear e indivisível de duas bordas, o Homem e o Animal em geral” (DERRIDA, 2002, p. 60).

Esta concordância do senso filosófico e do senso comum para falar tranquilamente do Animal no singular genérico é talvez uma das maiores besteiras, e das mais sintomáticas daqueles que se chamam homens. (...) Não se poderia falar, não se o faz jamais em todo caso, da besteira ou da bestialidade do animal. Isto seria uma projeção antropomófica do que permanece reservado ao homem, como única segurança, finalmente, e o único risco, de um “próprio do homem”. Pode-se perguntar por que o último baluarte de um próprio do homem, se existe um, a propriedade que em nenhum caso seria atribuída ao animal ou ao deus, nomear-se-ia assim a besteira ou a bestialidade. (DERRIDA, 2020, p. 77)

Dentro desta perspectiva, a ideia do monstro como o encontro de dois reinos, do humano com o animal, pode ser ressignificada, assumindo novos contornos. Talvez de algum modo mais próxima ao que Stirner vai falar do monstro inumano. O homem busca sua estabilidade na distinção entre Deus e os animais, e ao ser perceber visto por um animal provoca esse deslocamento do que seria esse “próprio do humano”, o que poderia abrir para uma outra relação com os animais, para uma outra postura ética. No entanto, o *conceito* de homem lhe é muito caro, e o movimento acaba por ser no sentido de uma reafirmação do lugar do homem-Deus, e não de se deixar permear pelo espectro da animalidade.

A construção do animal é dada como aquele que não tem *logos*, e como nos ensina Derrida, “o logocentrismo é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do *poder-ter* o *logos*” (DERRIDA, 2002, p. 54), serve muito bem a projeto de poder. Ao tentar definir o que seria o “próprio do humano”, em seu outro lado, vem negar o devir-animal e essa maleabilidade que existe entre o humano e os animais.

O espectro da animalidade, contudo, segue assombrando e se fazendo presente nos homens e no Estado, especialmente quando se tratada das ações promovidas em nome da defesa do território e da garantia de sua soberania e segurança. Como propõe Marcelo Moraes:

A partir dessa lógica animal que, segundo Derrida, seria por onde deveria iniciar toda questão filosófica, o animal tido tradicionalmente pelas filosofias e pelas ciências como irracional, inferior, que não possui linguagem, não possui razão, consciência, alma e *dasein*, se mostra nos devires do homem e do Estado. Assim, a racionalidade do Estado não mais se faz presente,

estando aberta a um devir animal estratégico para manter a garantia do Estado, sua segurança. Garantir, portanto, a segurança e o domínio de seu território, seja contra o inimigo interno ou externo. Deste modo, podemos perceber que o Estado ou o homem jurídico nunca neutralizou o espectro do animal por completo, pois o invoca em momentos de urgência ou de desespero. (MORAES, 2018, p. 150)

A privação de liberdade representa o extremo dessa relação que se dá pelo limite entre o humano e o animal. Sempre assombrado por esse espectro do animal de tal ordem que ali apenas o animal poderia reconhecer-lhes humanos. Existe uma tendência a um processo de desidentificação daquele que se encontra privado de liberdade, uma busca por uma certa homogeneização que poderia ser aproximada dessa construção genérica do que seria “o animal”, com o qual não há identificação.

Seguindo esse mesmo fio, Levinas (1963) relata a experiência vivida diante de um cachorro enquanto estava preso. Observa que, se diante das pessoas comuns, ditas livres, eram vistos como despojados de uma pele humana, como se vivessem uma quase-humanidade, fora a presença de um cachorro que lhes restituiu a humanidade.

A força e a miséria dos perseguidos, um pequeno murmúrio interior nos lembrava de nossa essência razoável. Mas não estávamos mais no mundo. Nossas idas e vindas, nossas tristezas e nossas risadas, nossas doenças e distrações, o trabalho de nossas mãos e a angústia de nossos olhos, as cartas que recebemos da França e aquelas que se aceitava para nossas famílias - tudo isso entre parênteses. Ser trancado em sua espécie; Apesar de todo o seu vocabulário, seres sem linguagem⁵³. (LEVINAS, 1963, p. 216, tradução nossa)

Para aquele cachorro, eles eram homens, sem dúvida. Conclui: “para ele [o cachorro] – e isso era incontestável – éramos homens⁵⁴” (LEVINAS, 1963, p. 216, tradução nossa). O cachorro, aquele que não teria logos ou ética, conseguia reconhecer o homem, com sua humanidade, de um modo tal que os demais homens de uma Alemanha nazista não eram capazes de fazer.

⁵³ No original: “Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence sonnante. Mais nous n'étions plus au monde. Notre va-et-vient, nos peines et nos rires, nos maladies et nos distractions, le travail de nos mains et l'angoisse de nos yeux, les lettres qu'on nous remettait de France et celles qu'on acceptait pour nos familles -, tout cela se parenthèse. Etre enfermés dans leur espèce; malgré tout leur vocabulaire, êtres sans langage”

⁵⁴ No original: “Pour lui - c'était incontestable - nous fûmes des hommes”.

Aqueles que são presos assumem ainda mais esse lugar de ser *menos que humanos*, de serem *seres sem rosto*⁵⁵. A imagem de seres associados a animais⁵⁶, que merecem o máximo da punição, pois destinados ao mal, ou nos dizeres de Judith Butler:

Eles são menos do que humanos, e ainda assim – de alguma maneira – assumem uma forma humana. Eles representam, por assim dizer, um equívoco do humano, ideia que forma a base para parte do ceticismo sobre a aplicação de direitos e proteções legais. (BUTLER, 2023, p. 99)

A filósofa pensa a partir da questão da prisão daqueles identificados como terroristas, mas a experiência e os discursos construídos sobre aqueles que se encontram privados de liberdade no nosso contexto é muito similar, ou ao menos, tem na construção do modelo de segurança do combate ao terrorismo o seu ideal. A construção desse *humano que não é humano* e que *em nome da segurança* deve ser punido de forma radical favorece uma naturalização de uma degradação a que são submetidos:

Há uma redução desses seres humanos ao estatuto animal sendo visto como fora de controle, necessitando uma restrição total. É importante lembrar que bestialização do humano tem pouco a ver com animais reais, já que o humano é definido contra a figura do animal. (BUTLER, 2023, p. 103)

⁵⁵ A questão do rosto, central na obra de Levinas, é retomada por Butler que observa que as imagens que foram divulgadas das torturas cometidas em Abu Ghraib não tinham rostos, ou porque estavam tampados no momento da tortura, ou mesmo para preservar a identidade da vítima. A ausência de rosto altera a relação que se estabelece com as imagens. Segundo Butler: “O que chegou a nós são fotos de pessoas que, em sua maioria, não têm rosto nem nome. (...) Esse é um rastro, uma marca não registrada através de uma norma, mas pelos fragmentos que seguem o rastro de uma revogação do que é normativamente humano. Em outras palavras, os humanos que foram torturados não se ajustam facilmente a uma identidade visual, corporal ou socialmente reconhecível; sua obliteração e sua rasura tornam-se o sinal persistente de seu sofrimento e de sua humanidade. (...) quando a vida humana – uma animalidade humana – excede e resiste à norma do humano”. (BUTLER, 2017, p. 141).

⁵⁶ Vale trazer aqui a fala do Ministro de Defesa de Israel, Yoav Gallant, sobre os palestinos, ao anunciar o cerco total à Gaza. “Nem eletricidade, nem comida, nem água, nem gás. Tudo bloqueado. Estamos lutando contra animais humanos e agindo de acordo”. A fala do ministro de defesa de Israel, apesar de algumas reações contrárias e críticas, não foi motivo de surpresa para a grande parte das pessoas, nem causou uma indignação maior. Parece que, de algum modo, há uma certa concordância que existem os humanos e aqueles que não são exatamente humanos, são animais-humanos, a quem se pode deixar sem luz, sem comida, sem água, e matar. A aniquilação destas vidas seria, assim, algo visto como bom e necessário à segurança, à paz, à democracia.

O animal é o que foge à regra moral, aos imperativos de lei e ordem. É o que não se tem controle, que sempre pode apresentar uma reação inesperada, que não seria capaz de *responder* e, tampouco poderiam vivenciar a dimensão do luto⁵⁷.

Derrida (2010) anota que quando se pensa em termos de justiça e direito, fala-se em relação a um sujeito. Não há, ainda que ressalvadas legislações pontuais, a compreensão de um animal, ou vegetal, ser tido como vítima de um crime, porém o modo como determinados grupos são tratados perante a justiça demonstra o quanto há um olhar que percebe os povos racializados, os negros, pobres, periféricos de modo tão inferiorizado que os identifica mais como animais do que como humanos.

Houve aliás um tempo, nem longínquo nem terminado, em que “nós os homens ‘queria dizer’ nós os europeus adultos machos brancos carnívoros e capazes de sacrifícios”. (...) Houve, há ainda, na espécie humana, muitos “sujeitos” que não são reconhecidos como sujeitos, e recebem esse tratamento do animal (...) O que se chama confusamente de animal, portanto o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito. A oposição do justo e do injusto não tem nenhum sentido no que lhe concerne. (DERRIDA, 2010, p. 34)

A aplicação da lei se faz assim como uma repetição do mesmo, em que os homens-Deuses do judiciário, seja por temor e obediência ao Estado ou a Deus, seja pela incapacidade de reconhecimento da humanidade daquele que se apresenta diante deles, repetem a mesma sentença: preso, preso, preso, preso... O afastamento daquele privado de liberdade, autor de crimes, ou acusado de prática de crimes (já que nem todos aqueles privados de liberdade, especialmente na provisória, são autores), do conceito de humano o coloca nessa fronteira próxima ao reino animal.

O lugar do animal aqui fica muito concretizado na negação da possibilidade de linguagem, de não poder falar e ser ouvido; de não poder ser visto enquanto indivíduo, mas apenas sob o manto do monstro. Derrida observa que a possibilidade de se fazer justiça se dá com a condicionalidade de escuta do outro:

⁵⁷ Judith Butler propõe em sua obra a questão do luto, de quem tem direito ao luto. Argumenta que a determinados grupos sociais não é dado o direito ao luto. Para a filósofa, “uma vida tem que ser inteligível *como uma vida*, tem que conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível” (BUTLER, 2017, p. 21). Somente às vidas *reconhecíveis como vidas* será dado o direito ao luto, pois “sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. (...) A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início (idem, p. 33). A possibilidade de viver o luto, ou sua negação, fica aqui como um duplo que desumaniza cada vez mais, tanto pelo não reconhecimento destas vidas como vidas, quanto pelo não reconhecimento da capacidade dessas vidas precarizadas, associadas ao reino animal, de viverem o luto.

É injusto julgar alguém que não compreende seus direitos nem a língua em que a lei está inscrita, ou o julgamento pronunciado etc. (...) A violência dessa injustiça, que consiste em julgar aqueles que não entendem o idioma no qual se pretende, como se diz em francês, que *justice est fait* [se fez justiça]. Não é uma violência qualquer, uma injustiça qualquer. Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça de língua, por assim dizer, aqueles que todas as outras supõem, seja capaz de uma língua em geral, seja um homem enquanto um animal falante, no sentido que nós, os homens, damos a essa palavra de linguagem. (DERRIDA, 2010, p, 33 - 34)

Neste mesmo sentido, Juliana Borges (2019) observa que o processo criminal no Brasil acaba por reproduzir esta lógica de uma incomunicabilidade:

Na França dos séculos XVI e XVII, e em diversos regimes monárquicos europeus desse mesmo período, estendendo-se às suas colônias, o processo criminal transcorria sem a participação do acusado. Acusação, provas, depoimentos etc. realizavam-se sem que o acusado pudesse acompanhá-los e, o mais importante, ter conhecimento sobre como transcorria o processo. Poderíamos ler como uma dimensão que ainda se faz presente no sistema de justiça criminal contemporâneo, guardadas as devidas proporções históricas e organizacionais. A linguagem rebuscada, o uso de expressões em latim e até uma construção discursiva e sintática mais apurada e elitizada afastam e dificultam tanto a capacidade de acompanhamento quanto de entendimento do processo pelos réus e seus familiares, e mesmo de outras partes interessadas. Com isso, dificulta-se o exercício pleno de defesa e de direitos. O saber como poder exercido ainda permanece. Se no século XVI o desconhecimento do réu sobre o que era acusado era garantido pela lei e pelo ordenamento jurídico, posteriormente, e nos dias atuais, o processo se torna mais sofisticado, com uma série de obstáculos processuais, linguísticos etc.(BORGES, 2019, p.29)

O espectro do animal acaba vindo como um dispositivo que impede *fazer justiça*. Impede um encontro com aquele que se apresenta, com aquele que chega e como ele chega, pois resta atravessada por um olhar totalizante que o reduz a uma identidade fixa: é o monstro.

O monstro se anuncia como esse misto entre o humano e o animal, essa figura disforme que não se alcança. Ele é sem ser, é o rastro, o que assombra, mas que não pode chegar à luz, ao *logos*. Quando ele chega ao *logos* ele deixa de ser o monstro. Quem chega ao julgamento perante a lei não é o monstro, mas o homem, a mulher, o adolescente. Ao mesmo tempo ele é, ou é sem ser, o monstro. Ele não pode se materializar perante a lei, mas não deixa, ao mesmo tempo, em momento algum, de estar presente. Escapa ao controle.

É no escapar que o monstro ressurgue como um retornante que pode alterar a repetição do mesmo. No caminho desta construção, parece que um dos “próprios do

humano” se relacionaria com a possibilidade de sujeitar o outro, de impor ao outro, a todos os *outros* uma identidade que os afaste do que seria “o humano”, de poder nomear. Desta forma, a identidade do monstro parece servir a esse jogo que reafirma o pressuposto da possibilidade de definição de um lugar fixo do conceito de humano e nega a permeabilidade existente nessa fronteira entre o humano e os animais. A rigidez colocada se faz como barreira que não deixa que se veja o outro como um humano igual.

O abandono da ideia de raças monstruosas distantes, com a aproximação da ideia dos monstros para o cotidiano, passando a identifica-los no conjunto da sociedade, opera dentro de uma lógica de desumanização de toda uma parcela da população: negros, mulheres, pobres, subalternizados, periféricos. Aqueles que estão na margem passam a ser os novos monstros, em um movimento de desumanização permanente e estruturante da lógica colonial. Nesse sentido, Marcelo Moraes compreende que:

Toda a tentativa de afirmar uma identidade passa por uma questão de poder e de linguagem, entendendo que a identidade é a possibilidade de se afirmar enquanto tal, mas, além disso, de afirmar o outro com um *outro* tal. As práticas coloniais da identidade e seus espectros por vir que se repetem ainda hoje (MORAES, 2020), operam pela lógica da identidade para garantir um lugar para o exercício de poder e para colocar um alvo no peito, nas costas, na cabeça daquele outro que não ocupa um lugar de poder ou de privilégio nas hierarquias da opressão. Dito de outra forma, entendendo que as posições e os lugares são móveis, nessa estrutura na qual as opressões são possíveis, as identidades ou as identificações são condições para que se garanta um lugar de poder. (MORAES, 2021, p. 183)

Poder dizer quem é o monstro, é poder dizer quem é o humano, o não-monstro. Poder identificar é poder exercer o poder de definir e reduzir o outro, retirando-lhe, desde então, uma parcela de sua humanidade, abrindo espaço para toda prática de crueldade e violência contra aqueles que foram desumanizados.

Joga aqui com uma questão da identidade. Se o “nós” exerce um papel de capitanear, de dirigir e, com isso um lugar de poder, a chegada do outro, (DERRIDA, 1995), tensiona essa identidade do “nós”. Esse outro que é o radicalmente outro, que é monstrificado, acaba por tornar-se o estrangeiro em sua própria terra. Chega com sua língua, e língua, aqui, é mais do que um idioma, refere-se também à cultura, ao seu modo de estar no mundo, aos seus valores, à sua culinária e tudo que lhe pertence e lhe constitui. Ele está ali. Ele está ali como corpo vivo e também como espectro que denuncia os processos de dominação, que assombra a memória do colonizador. A

violência imposta a esse que chega, mas que chega silenciado, *nomeado*, é a violência (dentre tantas outras) da impossibilidade do acesso à justiça. Não apenas à justiça das leis, mas a toda uma dimensão da possibilidade de existência e de existir na diversidade.

Neste sentido, Derrida aponta para uma impossibilidade de se pensar uma identidade cultural que fosse única, uma vez que na própria identidade sempre haverá uma diferença, não sendo possível pensar em uma identidade, em um uno.

Neste caso, a diferença em relação a si, o que difere e se desvia de si mesmo, seria também diferença consigo, diferença ao mesmo tempo interna e irreduzível ao “em si” (*chez soi*). Ela reuniria e dividiria também irreduzivelmente o núcleo do “em si”. Na verdade, ela não o reuniria, relacionando-se a si mesmo, senão na medida em que o abria a este desvio (DERRIDA, 1995, p. 96 - 97)

De modo que o em si conteria sempre esse desvio, esse duplo da identidade e da diferença, como parte de toda identidade ou identificação. Ou toda identidade cultural trataria de uma cultura de si como cultura do outro, “cultura do duplo genitivo e da diferença a si”. Não sendo possível falar de uma origem única, ou de uma pureza, de uma monogenealogia, pois seria sempre o que surge da diferença, dessa abertura possibilitada pela diferença, pelo encontro com o outro, com a cultura do outro. O que também ocorre com a Europa.

É nesse sentido que apresenta a questão do cabo. O Cabo como título, fazer rota, a cabeça, a extremidade do extremo, o fim e a finalidade, o télos. O cabo como o homem que comanda e dá as ordens, que define. E então a proposta do Outro Cabo como a possibilidade do desvio, de uma outra direção que se anuncia, de uma mudança. Vem como uma provocação a pensar no Cabo, no Outro Cabo, no Outro do Cabo, no Cabo do Outro... a pensar esse Cabo como essa identidade cultural que guia, que fala dos fins, “saindo de um egocentrismo destruidor – de si e do outro”. Para tanto, torna-se necessário pensar no outro que compõe o cabo, que possibilita inclusive a existência do cabo.

Mas, para além do *nosso* cabo não basta lembrar apenas o *outro cabo* e, sobretudo, o *cabo do outro*, mas, talvez, o *outro do cabo*, ou seja, uma relação de identidade ao outro que não obedeça mais à forma, ao signo ou à lógica do cabo, nem mesmo à do anti-cabo, ou da decapitação. (DERRIDA, 1995, p.99)

Com isso podemos entender que não se trata de uma destruição de tudo, ou uma negação, mas uma aposta na desconstrução. Não é decapitar, perder a cabeça, perder a orientação, perder o viés que começa. É sobre olhar o outro *do* cabo. “Responder de modo responsável à dupla questão da capital e do capital”.

Uma cultura supõe um cabo identificável que convirja o movimento, a memória, a promessa, a identidade, nem que seja como aposta, como sonho. Mas o cabo não é dado nem perene, nem fixo, está em constante transformação – a cultura está em constante transformação. Há sempre a possibilidade da erupção do novo, um outro hoje, que é, contudo, inantecipável, imprevisível, como aquilo de que ainda não se tem memória. Mas, ao mesmo tempo, não se pode esquecer a história, sob o risco de ser só o novo de novo, um slogan, um retornante – o fantasma retornante do pior, do que já é conhecido.

O risco do “novo”, do absolutamente novo, é o risco de uma capitalização amnésica, de *exposição amnésica ao que não seria mais absolutamente identificável*. O filósofo pontua, então, que desde “sempre” a “identidade cultural europeia” identificou-se como um cabo e que caberia, então, responder a esse discurso. E responder aqui vem no sentido de assumir uma responsabilidade:

Responder fielmente *por* esta memória e, portanto, responder rigorosamente a esta dupla injunção consistirá em repetir ou em romper, em continuar ou em opor-se? Ou consistirá antes em *inventar um outro gesto*, um longo gesto que supõe a memória precisamente para marcar a identidade a partir da alteridade, a partir do outro cabo e do outro do cabo, a partir de um bordo totalmente outro? (DERRIDA, 1995, p. 106)

A responsabilidade se dá justamente quando não se tem a rota, quando não se tem o cabo.

A condição de possibilidade desta coisa, a responsabilidade, é uma certa experiência de possibilidade do impossível: a prova da aporia a partir da qual se inventa única invenção possível, a invenção do impossível. (DERRIDA, 1995, p. 111)

Retornando à necessidade de se inventar outros gestos que “inscrevam a aliança desses dois contratos: a capital e a a-capital, o outro da capital” (DERRIDA, 1995, p. 113). A responsabilidade se daria justamente a partir da invenção de novos gestos que pudessem responder a essa dupla injunção, o que poderia parecer impossível, mas, como coloca Derrida, “não existe responsabilidade que não seja a

experiência do impossível” (DERRIDA, 19995, p. 113). Pois, se for possível, vira uma tecnologia, a aplicação de uma técnica, tornando-se irresponsável. Perdendo a sua responsabilidade com o outro cabo, com o outro do cabo. Daí a necessidade de outros gestos, o convite a se pensar de outras formas, de formas diferentes.

A questão da capital se apresenta ainda na língua e na linguagem, especificamente do “predomínio de um conceito de língua ou de linguagem, a uma ideia do idioma que se utiliza”. O que, nessa luta pelo controle da cultura, da delimitação da identidade cultural, a hegemonia se apresenta “em nome de um privilégio, na responsabilidade e na memória do universal”, ou seja, em quem pode responder por essa identidade, em nome de que memória se responde e a quem se responde.

Mais uma vez urge a necessidade da invenção do novo, que não seja uma responsabilidade irresponsável, a qual transforma a moral em cálculo. A ideia da universalidade liga-se a de exemplaridade, que capitaliza todas as antinomias e se impõe a toda singularidade, de forma que a

O valor da universalidade capitaliza aqui todas as antinomias, porque deve ligar-se ao de *exemplaridade* que inscreve o universal no corpo próprio de uma singularidade, de um idioma ou de uma cultura, quer esta singularidade seja ou não individual, social, nacional, estatal, federal ou Confederal. Que ela tome uma forma nacional ou não, refinada, hospitaleira ou agressivamente xenófoba, a auto afirmação de uma identidade pretende sempre responder ao apelo ou à convocação universal, sempre como um testemunho único da essência humana e do próprio do homem. Ou, cada um tem em si inscrito a universalidade na sua singularidade e é um representante desta universalidade e responde por ela. (DERRIDA, 1995, p.126)

É desde esse paradoxo que se dá a abertura do cabo, ao outro cabo, com o outro brodo do cabo. A Europa começou a escutar o outro do cabo em geral, a se abrir a um outro. E dessa abertura vem o dever de se repensar a Europa, de ver a Europa também como uma margem que nunca foi (exatamente) essa Europa dos discursos.

E esse dever obriga ainda a acolher o estrangeiro, a criticar um dogmatismo totalitário, uma religião do capital. O mesmo dever manda cultivar uma genealogia desconstrutiva e reconhecer e assumir a herança europeia, de uma ideia de democracia que resta sempre por vir, que sempre tema estrutura de promessa – e, portanto, a memória do que traz o por vir aqui e agora.

E esse mesmo dever manda respeitar a diferença, se opor aos nacionalismos, ao racismo, à xenofobia, à imposição de um universal. E obriga a tolerar e a respeitar

tudo o que não se coloca sob a autoridade da razão. E apela à responsabilidade de pensar, de falar e de agir de acordo com esse duplo imperativo contraditório que apela para a experiência interminável e ao respeito do que recusa uma certa responsabilidade irresponsável.

Nesse sentido, o diálogo com Derrida vem na tentativa de compor elementos para uma análise do que vivemos HOJE. Se, como observado por Derrida, a Europa se auto identifica como um Cabo, um cabo que avança, que adianta-se ao mundo e se coloca como exemplaridade, não podemos negar que esse cabo se faz presente em nosso contexto, atravessando nossos corpos e modos de ser e estar no mundo.

Mesmo falando a mesma língua, esta língua não é a mesma, ela já é esse misto, um encontro com aquilo que está fora do cabo. Então, mesmo falando essa língua que se apresenta como a mesma, mas não é a mesma, mesmo tentando falar essa língua de forma pura, ela sempre irá denunciar que não se é do cabo, que se está fora desse cabo. No entanto, a força desse cabo, desse que comanda, provoca essa busca por uma similitude, pela reprodução do cabo, e até mesmo pela crença que se é o próprio cabo. Mas não consegue entrar no cabo, o cabo não deixa.

Talvez seja neste jogo que se estabeleçam as políticas públicas de segurança em nosso contexto. Talvez seja entre a reprodução da lógica do cabo que, por um lado, busca sua identidade cultural em um movimento de reunião de determinados elementos que possibilitem definir o próprio dessa cultura, sua capital, e que, em grande medida, se dá ainda na busca de um espelhamento de uma identidade cultural europeia. E, por outro lado, o necessário encontro com os desvios provocados por toda diversidade e multiplicidade cultural, especialmente de origens africanas e indígenas, que se tem, e que, ainda que pela invisibilidade, também compõe esse outro cabo, mostrando a impossibilidade de uma pureza e até mesmo a diferença que há entre este outro cabo e o Cabo.

Talvez, possamos pensar se essa busca de um espelhamento do Cabo, visto e compreendido desde esse discurso de uma pureza, de um bloco único, que tem o poder de assumir o comando, que define e dita as diretrizes, em uma tentativa de apagar aquilo que distanciaria deste cabo, em um outro cabo, não teria como consequência uma violência sistemática aos outros do cabo, aos outros cabos, no sentido de uma negação e silenciamento. Mas, não haveria a necessidade de se reconhecer que não há identidade cultural que seja possível sem o outro?

Reconhecer, como diz Derrida, que a cultura e a identidade sempre se apresentam em uma diferença consigo, ou que *não há cultura ou identidade cultural sem esta diferença consigo*? Desta forma, a negação do outro cabo e do outro do cabo não acabariam por negar a própria identidade cultural do cabo?

Ao mesmo tempo, a própria lógica do Cabo, na sua reprodutibilidade que lhe é própria, na reprodução da sua discursividade, traria uma outra dimensão da violência que buscaria um afastamento, uma exclusão? Uma negação e inferiorização destes outros cabos e dos cabos dos outros?

Desta forma, a discursividade que surge do cabo, ainda que deste cabo que se reproduz nesse espaço que se não é o Cabo, se faz de cabo nessas terras, define como certo aquilo que a mantém como a capital, inclusive pelo seu poder capital. Ela responde por esta memória, em nome desta história, que no caso deste cabo, que não é o Cabo, mas este outro cabo que é e não é o cabo, acaba por responder por essa memória dupla, que é a memória do Cabo e deste outro cabo. A sua responsabilidade está na sua preservação, que resta traduzida nas diversas normativas sociais. Agir na responsabilidade seria, neste sentido, seguir respondendo por esta memória, por esta história, por este processo que definiu o cabo?

Dispor antecipadamente da generalidade de uma regra como de uma solução para a antinomia (isto é, para a dupla lei contraditória e não para a oposição da lei e do seu outro), dela dispor como de um poder ou de uma ciência dados, como de um saber e de um poder que precederiam, para a regular, a singularidade de cada decisão, de cada experiência de responsabilidade a elas se aplicando como a casos, seria a definição mais segura, mais tranquilizante da *responsabilidade como irresponsabilidade*, da moral confundida com o cálculo jurídico, da política organizada na tecnociência. A invenção do novo, que não passasse pela resistência da antinomia, seria uma perigosa mistificação, a imoralidade *mais* a boa consciência e, por vezes, a boa consciência *como* imoralidade. (DERRIDA, 1995, p. 126)

Assim, agir rigorosamente dentro desta responsabilidade, como diz Derrida, não seria transformar a moral e a política como uma técnica, dentro de uma previsibilidade? Não seria transformar a justiça em cálculo? Não seria negar o incalculável, o indecível? E não seria ainda seguir negando o outro cabo e os outros do cabo? Neste sentido, não haveria a necessidade de se ser irresponsável para ser fiel aos outros do cabo?

Creio que se hoje há acontecimento, ele tem lugar aqui, neste ato de memória, que consiste em trair uma certa ordem do capital para ser fiel ao outro cabo e ao outro do cabo. (DERRIDA, 1995, p. 106)

Nesse sentido, essa traição carrega um compromisso ético-político, um compromisso de reconhecer os outros cabos e os outros do cabo e se associa a esta condição que se coloca a necessidade de se inventar outros gestos, como propõe Derrida, de se criar outras respostas que sejam responsavelmente irresponsáveis. Não viria daí a necessidade de novos movimentos? Esse compromisso que Derrida fala de uma abertura ao outro, de reconhecimento da impossibilidade, ou da inexistência dessa identidade única, pois sempre há o outro do cabo, pois esse cabo só existe com seus outros.

E quem chega? Em nosso contexto, chega somente o estrangeiro? Ou podemos pensar também que chega o menino, o pobre, o subalternizado? Nesta lógica de um cabo que se pretende espelho da Europa, as culturas afro-brasileiras, indígenas, populares, podem chegar? Podem ser ouvidas? O espelho já não seria um espectro? O silenciamento provocado pela discursividade dessa identidade cultural uma que se auto-referencia em uma reprodução do para si, nega as diferenças, nega o outro que o constitui, e, em nome dessa identidade, pode provocar as mais diversas violências.

A cabeça que nos guia, o cabo que nos orienta, que define as leis, deixa que se fale em tribunal quantas línguas? É possível pensar no estrangeiro em sua própria terra? Naquele que fala outra língua, que é o outro cabo em sua própria terra? E, por outro lado, é possível pensar estes outros do cabo não são também a sombra do próprio cabo? Não o espectram e o assombram?

A quais aberturas pode essa responsabilidade responder? Pode esta resposta desviar do privilégio do logos e se abrir ao cabo do outro? Dentro de uma responsabilidade com o outro, com este que chega, com o que se apresenta, a que memória devo responder? É possível desviar do cabo e deixar que o outro chegue? Ou, é possível reconhecer os desvios do cabo e se abrir a este que está ali, mas na invisibilidade? Mas, seria mesmo preciso que o outro que está na invisibilidade se faça visível para sair do silenciamento e da negação de sua existência?

A reponsabilidade com o outro do cabo não implicaria também, como aponta Derrida, nesse deslocamento da centralidade do logos, de tal forma que seja possível ampliar e reconhecer que há outros pensamentos que não partem do logos? Neste

movimento, seria possível reconhecer os cabos dos outros? Sem abdicar de sentidos, pensar em uma ampliação que seja capaz de inventar um novo gesto, um outro gesto que não esteja inscrito nem no cabo, nem no anti-cabo.

Desta forma, o diálogo com Derrida vem nos indicar a necessidade de uma ampliação, de um deslocamento e mesmo de uma traição para se ser fiel ao outro cabo, ao outro do cabo, ao cabo do outro. Vem como o dever de se abrir à escuta, de se reconhecer que não há pureza nem um ponto original na cultura, ao contrário, que esta só é possível justamente pelos encontros e diferenças existentes.

Vem como a necessidade de reconhecermos os outros cabos, os outros dos cabos que nos atravessam cotidianamente na cidade, e mesmo nas possibilidades de uso da cidade, e que se fazem presentes nos tribunais e nos espaços de privação de liberdade. E vem, ainda, como a necessidade de reconhecer que inclusive a chegada nos tribunais e nos espaços de privação de liberdade talvez tenham uma relação com esse silenciamento e negação dos outros cabos, em busca de uma identidade que seja uma. E talvez ainda passe por reconhecer que o outro cabo também compõe o cabo e ainda que silenciado, mesmo que invisível, segue presente e vivo. E dessa pulsação pode vir o outro gesto, um gesto que não seja novamente novo, mas outro.

E que desse outro gesto, possa entoar versos que não repitam o mesmo do mesmo da insistente privação de liberdade, da constante reprodução do afastamento e exclusão de todos os outros do cabo; que se possa deixar a fronteira entre o humano e o animal ser transposta, deslocando essa hierarquização que legitima as mais diversas formas de violência.

4.3. Os monstros e a cidade

A questão da monstrosidade carrega toda uma discussão ético-política das relações, pois trata-se de como se percebe e se aceita tudo aquilo que escapa às normativas do que é o racional, o civilizado, o vinculado ao espírito e, por outro lado, de como se afasta tudo que é tradicionalmente vinculado ao corpo, aos desejos, ao mundo selvagem. Ou, dito de outro modo, de como se tensiona a fixidez dessas categorias e de uma abertura a poder aceitar essa umidade, esse entre que desloca

e desvela aquilo que fica escamoteado, silenciado, subalternizado, dentro da racionalidade ocidental.

Dentro do jogo estabelecido entre *humano x animal*, como categorias fixas, o monstro, enquanto espectro, desloca a centralidade do *logos* e mesmo do antropos. Opera como um *pharmakon* (DERRIDA, 2005), que não é bom nem mau em si: “ele participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou, antes, é no seu elemento que desenham essas oposições” (p. 47). E segue o filósofo:

O *pharmakon* é esse suplemento perigoso que entra por arrombamento exatamente naquilo que gostaria de não precisar dele e que, *ao mesmo tempo*, se deixa romper, violentar, preencher e substituir, completar o pelo próprio rastro que no presente aumenta a si próprio e nisso desaparece. (DERRIDA, 2005, p. 57)

O monstro ocupa um lugar múltiplo e fluido que, ainda que pareça contraditório muitas vezes, acaba sendo ao mesmo tempo a figura monstruosa que deve ser punida, afastada, controlada, vista aqui como o limite do que seria o humano, sendo, então, uma ameaça em si, o fundo de toda criminalidade; e, como a outra face da mesma moeda, como aquele que espectra, deslocando a espaço temporalidade e operando como uma denúncia da própria monstruosidade dos que se habita o “Nós, os humanos”; e ainda como desejo e libertação, como a possibilidade de existência do corpo que treme, e não apenas teme, falando de uma dimensão de vida.

A fixação da categoria do humano, tendo como um dos “próprios do humano” essa centralidade do *logos*, o uso da técnica e a proximidade de Deus, provoca um constante movimento de distanciamento do reino animal e de tudo que se refere ao corpo: associa o corpo ao sujo, os desejos ao pecado, dentro de uma racionalidade que prima pela produtividade e fixidez. Essa rigidez, contudo, fragiliza e opera na negação de que talvez a possibilidade do humano ser o monstro inumano seja mais um dos próprios do humano e sua negação acaba por monstrificar ainda mais aquele que se vê como o homem-deus.

O monstro, por sua vez, corporificado em cada subalternizado, naqueles indivíduos específicos que são vistos como representantes do perigo, da desordem da sociedade e mesmo da desordem do próprio “nós”, existe atravessado por outras espaços temporalidades, por outras éticas, que permitem outros deslocamentos, inclusive, pelas cidades. E, como um *phármakon*, vai ser remédio ou veneno de acordo com a dose, nesse jogo entre liberdade e controle, entre promessa de

segurança e a possibilidade de causar o medo, nas disputas dos espaços, na provocação de um devir-animal, de um devir-monstro. Altera a própria dinâmica das cidades e as orientações das políticas públicas de segurança.

O controle dos corpos e do espaço urbano são dois temas que caminham lado a lado. O direito ao uso da cidade tem uma relação direta com essa gestão de risco e ameaças. Diversos são os mecanismos utilizados nesse controle de quem pode estar em quais espaços, realizando quais atividades e sob quais aparatos de controle e vigilância.

A circularidade de determinados grupos será inibida e os aparatos de segurança, em especial a polícia militar, assumem um papel central na contenção desses corpos monstrificados. A ameaça constante da prisão, que pode ocorrer com ou sem a prática de um ato ilícito, mas a partir somente de uma acusação, acaba servindo a esse desenho da cidade que se configura desde uma lógica da segurança, ou melhor, sob o discurso de uma promessa de segurança que vê nos corpos racializados e periféricos o risco. Wang (2022) pontua que:

A paisagem urbana está organizada de acordo com uma política espacial de segurança. Corpos que despertam sentimentos de medo, nojo, raiva, culpa ou mesmo desconforto devem ser descartados e direcionados à remoção, a fim de garantir uma sensação de segurança aos brancos. Em outras palavras, o espaço que os brancos ocupam deve estar *limpo*. (WANG, 2022, p. 249)

Tal lógica parece direcionar as políticas públicas de “ordem urbana” (como Choque de Ordem, Lapa Presente, a própria SEOP⁵⁸), que até hoje trabalham desde a perspectiva do recolhimento⁵⁹, da higienização das ruas, da proibição de ocupação dos espaços, impondo a estes corpos a restrição ou a privação de liberdade, seja a instituições de abrigo, seja inclusive no cárcere. Leis nesse sentido aparecem

⁵⁸ Essa parceria entre a ordem pública e as políticas de segurança fica bem explícita no que a Secretaria Municipal de Ordem Pública (SEOP) define como sendo a competência do órgão central: “Formular e implementar Políticas Públicas que garantam a manutenção da ordem urbana e a integração da Prefeitura com as forças de Segurança Pública do Estado”. Disponível em: <https://www.rio.rj.gov.br/web/seop/estrutura-da-seop#collapse-2> Acesso em: 02 de maio de 2023.

⁵⁹ Ainda hoje, apesar de todos os estudos que contrários à prática da internação compulsória, existe um movimento de apoio a políticas públicas voltadas para a população em situação de rua que pregam o recolhimento compulsório. Neste sentido, por exemplo, no ano de 2023 o prefeito do Rio, em nome da segurança, fez uma proposta nesse sentido, argumentando que não seria “admissível que diferentes áreas da nossa cidade fiquem com pessoas que não aceitam qualquer tipo de acolhimento e que mesmo abordado em diferentes oportunidades pelas equipes da prefeitura e autoridades policiais, acabem cometendo crimes”. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/deputado-aciona-moraes-apos-eduardo-paes-defender-internacao-compulsoria-para-dependentes-quimicos/> Acesso em 06 de março de 2024.

ao longo da história ocidental, mostrando o quanto a presença desse corpo racializado, subalternizado, quando não está servindo, desafia a ordem e deve ficar subjugado a normativas legais que, não raras vezes, preveem a prisão como pena.

Com o crescimento das cidades, diversas são as ações tomadas no período [1876] objetivando o aumento da vigilância sobre os negros e pobres livres. A polícia ganha outros contornos e a vadiagem, embasada e definida por valores morais e raciais de que as “classes menos favorecidas” eram preguiçosas, corruptas e imorais, alimentavam o imaginário do que se entenderia como “crime” e da representação do sujeito que seria criminalizado, o “criminoso”. A capoeiragem, por exemplo, foi inserida no Código Penal Brasileiro, em 1890, intensificando ainda mais o controle social sobre negros. (BORGES, 2019, p 53)

A política de policiamento ostensivo, com megaoperações e ocupações militares de determinadas favelas, sempre em nome da realização da promessa de segurança, normalmente sob o pretexto do combate ao tráfico de drogas, acaba por atualizar as restrições à circularidade⁶⁰. O policiamento assume a função de regulação das vidas, seus movimentos e modos de estar no mundo⁶¹, não mais de combate ao crime ou com um compromisso com a segurança. As narrativas que se constroem em torno tendem a reforçar essa monstrificação de todos os moradores daquelas regiões e uma aproximação ao reino do animal e da pura violência. No entanto, a cidade é um contexto de constantes disputas e extrapola a imposição de uma ordem fixa.

Por mais que se queira fixar, delimitar, restringir e monstrificar o outro evitando sua circularidade, a dimensão da vida requer movimentos. E movimentos geram

⁶⁰ Wang (2022) mostra como no contexto estadunidense diversas táticas tem sido utilizadas para a delimitação e restrições de circularidades dos povos racializados, sempre tendo como um dos elementos o risco de ser preso. A possibilidade de encarceramento assume tal concretude que torna-se um fator real para que pessoas não saiam de seus bairros. Por sua vez, práticas como a imposição de multas e taxas, nas quais o não pagamento pode levar à prisão, alimentam essa restrição de uso da cidade por parte dos próprios municípios, em uma gestão de corpos e espaços. Apresenta o conceito de “municípios carcerários”, observando que o modo como as cidades estão sendo geridas tem transformado o espaço que os moradores vivem em lugares inabitáveis, em *espaços carcerários*.

⁶¹ As megaoperações realizadas em nome do combate ao tráfico de drogas, em nome da segurança, afetam os moradores das comunidades não apenas pelos efeitos nocivos da constante troca de tiros, dos medos e riscos à vida que isso implica. Há toda uma dimensão da vida cotidiana que é impactada por essa política de enfrentamento que limitam os direitos de todos os moradores, como poder sair para trabalhar, a perda de dias de aula, a indisponibilidade de ônibus e outros transportes públicos. Ao realizar uma “megaoperação” entende-se que todas as vidas daquele território podem ser punidas e privadas do direito de circularidade. A título de exemplo, na megaoperação realizada contra uma das facções no Rio de Janeiro em 27 de fevereiro de 2024, mais de 22 mil crianças ficaram sem aulas. A interrupção das aulas é uma constante nesses casos. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2024/02/27/operacoes-policiais-no-rio-deixam-22-mil-estudantes-sem-aula.htm> Acesso em 06 de março de 2024.

encontros, deslocamento. Por mais que se tente permanecer dentro de uma lógica hierarquizante que nega o outro, que se firma nessa competitividade sem fim de se associar ao “mais puro humano”, isso não encontra respaldo na realidade. São encontros, esbarrões, olhares, medos, inveja, desejos... histórias que contam, fantasmas que assombram... mas que estão a lembrar dessa impossível pureza, dessa impossível dicotomia entre bem x mal, desse egoísta que nos habita, desse monstro inumano que somos todos.

Do mesmo modo, o monstro também não se reduz à identidade que querem lhe impor, do mesmo modo é assombrado por seus fantasmas. Talvez, em determinadas dinâmicas, nas disputas de ocupação da cidade, margem e centro estejam muito mais próximos do que parecem a uma primeira vista. Talvez, o centro não tenha toda centralidade pretendida discursivamente e seja muito mais assombrado pelas margens do que imagina, ou do que se pretende em sua narrativa fantástica de eterno colonizador.

Tampouco há uma racionalidade, ou um planejamento que abarque toda a dimensão das dinâmicas de circularidade. Não se trata, desta forma, de pensar em movimentos organizados que buscam uma ocupação de espaços do centro. Talvez, dessa dimensão das brechas da vida que escapam aos processos de dominação. Talvez possamos pensar em um movimento de aproximação de uma dinâmica de agressividade, que remete ao ir para frente, ao se impor, ao saber se colocar, sem medo, trazendo elementos como a coragem e o desejo de correr mundo, de liberdade, e inclusive da violência. Mas, talvez, a noção de violência possa assim receber novos contornos, inclusive impostos pelas margens, nas margens, no fluxo entre margem e centro, em que mesmo o centro é relativizado, não necessariamente desejado. Talvez seja possível perceber uma dinâmica de buscar algo a mais, de uma coragem de mudança; dessa dinâmica que disputa a cidade e seus sentidos.

Há aqui um deslocamento do que se compreende como margem e como centro, um certo descentramento do centro. Em diálogo com os pressupostos da desconstrução da colonialidade, podemos pensar que os movimentos de circularidade não se dão exclusivamente a partir dos desígnios do centro, mas, ainda que atravessados também por pela racionalidade ocidental, as dinâmicas da margem extrapolam ao controle e normatizações definidas pelo centro. A margem aqui é compreendida como proposto por Moraes (2020 (b)):

No sentido de que ela não é uma margem que se refere ao centro, não é uma margem em referência a coisa alguma. É a margem da margem, ela implode as relações de centro e periferia, é uma além dos além, como diria Estamira (...) Entendemos como margem uma prática de margear, de transformar em margem, muito mais do que marginalizar. Trata-se de um movimento que consiste em deslocar a dialética, esgotar o princípio de identidade, no qual o eu se dilui no seu estar no mundo, seu estar na relação. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que sou centro e marginalizo o outro, me torno margem, marginal, pois o outro também se torna centro. Nesse sentido, o eu, a identidade, se tornam outro e diferença a todo momento. (MORAES, 2020 (b), p. 66)

Resta uma dinâmica entre centro e margem, entre o eu e o outro que não se pode fixar. No entanto, o fluxo contínuo de redefinições fica compreendido desde uma perspectiva do medo, de um medo que obsidia. Desde uma racionalidade que opera a partir de parâmetros que se querem fixos, que pressupõem uma determinada organização da cidade que se pretende rígida, que, como diz Fanon (2010), separa a cidade do colono e a do colonizado com postos policiais e na qual a passagem é autorizada somente para servir, os corpos que rompem com essas barreiras e impõem outras formas de organização da cidade a partir de outros modos de ser e estar no mundo, serão vistos como violentos, independente dos atos que cometam na dinâmica de circularidade. Entre margens e centros, em nome da ordem pública, as fronteiras são estabelecidas pelo uso da força policial.

O mundo do colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Na colônia, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. (...) Nas regiões coloniais (...) o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados. (FANON, 2010, p. 55)

Dentro dessa organização, o corpo colonizado que deve ser sempre controlado, que sempre é visto como uma ameaça, pode querer também ameaçar? quando pode extravasar, deixar seguir? Pode na sua dança exercer a libertação? Quais seriam esses lugares, no baile, na festa, nas ruas?

o relaxamento do colonizado é precisamente essa orgia muscular, durante a qual a agressividade mais aguda, a violência mais imediata, são

canalizadas, transformadas, escamoteadas. E o círculo da dança é um círculo permissivo. Ele protege e autoriza. (FANON, 2010, p. 74).

A construção de espaços de lazer, de espaços de expressão desses corpos acontecem como experiências de viver, que proporcionam outros sentidos de viver. Patrícia Santos e Marcelo Moraes (2020) argumentam nesse sentido ao pensarem sobre o baile funk das antigas:

Portanto, os bailes funks que vêm reunido centenas de jovens da antiga em quadras de clubes, praças públicas, morros e favelas, são espaços para que eles possam dançar, curtir, confraternizar, reviver um passado, refazer amizades, rever amigos do passado, além, é claro, de confraternizar com aqueles que já se foram. No final, entendemos que esse encontro, o baile funk, é a possibilidade de pensar o lugar desses sujeitos em espaços periféricos sendo, desta maneira, produtores, de um modo de viver, de uma história, convivendo com o passado, vitalizando o presente e abrindo novas possibilidades para o futuro. (SANTOS; MORAES, 2020, p. 120)

Os corpos falam, ocupam, re-escrevem a cidade. Desestabilizam a ordem, marcam os muros, provocam medo, definem espaços e circuitos. Se o 474⁶² tivesse um “dono”, esse não seria nem a empresa, nem o Estado. Nesse sentido, Marcelo Moraes fala dessa circularidade:

Da zona norte à zona sul, da baixada ao outro lado da poça. No 457 ou no 464, a cidade é desenhada por um surf sem prancha, nos calotes, nos tetos ou nos mergulhos das roletas. Transbordando afetos, a cidade espectral brilha como raio, rápida como flecha. Todos que passam ou que ficam, que vão ou que retornam, escrevem uma paisagem. (MORAES, 2021(a), p. 42).

As dinâmicas que marcam estas histórias não são uma uma fala, mas um berro um berro: gritam que a ordem não é calma, que não está tudo tranquilo e que tudo está em disputa o tempo todo. Gritam e alteram circuitos, colocam grades, desviam caminhos, provocam cruzos, ou como apresenta Rafael Haddock-Lobo:

De fato, todo saber popular brasileiro nasce de dois fenômenos, que, aqui, são na verdade o mesmo: a diáspora e o cruzo. Na verdade, trata-se do fenômeno das muitas diásporas e dos muitos cruzos que acontecem na imensidão desse nosso território. A experiência de estar em trânsito traz essa

⁶² Referência a uma das poucas linhas de ônibus do Rio de Janeiro que sai da Zona Norte e leva à praia, na Zona Sul. Conhecida por ser utilizada por jovens que participam de dinâmicas de roubo, tanto no próprio ônibus, quanto fora e o utilizam para retornar para casa, pela ocupação de meninos e meninas que desafiam a ordem, pulam a roleta, cantam, fazendo dali um território próprio de constante disputa da cidade.

força que nenhum pensamento do lugar fixo é capaz de alcançar. (HADDOCK-LOBO, 2020(a), p. 173)

Provocam desejos, desviam narrativas, colocam luzes onde se quer sombra, alteram os modos de ser e estar no mundo. A presença provoca a experiência do incômodo, como uma resposta a toda dor provocada historicamente em seus corpos. A presença reconta a história, denuncia. E mesmo que não provoque uma responsabilização pela dívida histórica, assombra.

Ordem e desordem se misturam. Quanto mais se tenta afastar, negar, excluir, mais os corpos falam. Se de um lado vem a força do Estado que em nome da ordem atua no sentido de uma imposição forçada de algo a alguém, logo dentro de uma dinâmica violenta, anunciando o devir-besta do Estado; por outro lado, a resposta também pode operar dentro de uma perspectiva da violência, seja pela mesma dinâmica de tratamento com brutalidade, no campo ainda da imposição forçada de algo, seja no campo do uso de uma força vital para deslocar a ordem; de tal forma que o rigor propalado dos valores morais não tem espaço. Ao excluir, retorna.

Mas o espectro assombra. E retorna e lembra da precariedade do humano, que ao para se reafirmar como humano é cada vez mais violento: *“humanize-se, ou te mato”*. Mesmo que a partir do império do logos mantenha o discurso da ordem; mesmo que opere dentro de uma lógica legalizada, segue uma dinâmica de violência, agora em nome da segurança. E retorna, e lembra da rigidez conclamada ao corpo para que se adentre na dimensão da pureza originária do “humano”. E retorna, e denuncia os desejos, os prazeres, os afetos.

O monstro é, assim, o que também assombra com seu corpo, por ser um corpo que pode vibrar, que pode não apenas temer, ou que pode tremer também por prazer e não apenas de medo, como expressão da submissão.

Frente à alteridade totalmente outra, só se pode *temer*: portanto, um outro pensamento deve ser aquele que sabem tremer, diferente da tradição metafísica que, com sua secura e autoimunidade, sempre tentou afastar o *tremor* e o *temor* que o outro impõe. Pode-se dizer que a história da filosofia foi a história do abafamento do tremor e, pelo contrário, assume-se desde sempre tremendo diante do totalmente outro e luta arduamente para manter-se em tremor. *Não tremer é orientar-se no pensamento*, é seguir a lógica do mesmo e não se deixar contaminar por isso que sempre vai escapar, mas que desde sempre já contaminou e deixou seus rastros no pensamento, que pretende enxugar-se completamente. (HADDOCK-LOBO, 2011, p. 125)

Há, assim, um convite a uma outra ética, um outra política, outra justiça, que, segundo Haddock-Lobo “apenas são possíveis através de uma ruptura radical com a ideia de presença plena no tempo e no espaço” (2008, p. 47), sendo necessário esse compromisso com o olhar aos fantasmas, com a permissão para que nosso corpo trema, ou ainda em diálogo com Haddock-Lobo:

Como o pai fantasma de Hamlet, o real nos assombra através de pessoas, livros, animais, paisagens e pensamentos que nos convoca e aos quais só podemos responder enfrentando-os e apresentando-nos, ainda que todo nosso corpo trema diante do assombro, percebendo que um certo espelhamento estranho, dissimétrico, cria-se nesse *estar-diante* desses outros. (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 48)

Assim, apesar de todo processo de exclusão, de morte, de fome, o monstro retorna, retorna como novo, retorna como potência, retorna como possibilidade. Retorna com suas contradições, com seus atravessamentos, denunciando que esse ideal de humano como está posto não dá conta da complexidade da existência. Retorna como esse outro que se apresenta.

Os monstros, no processo de chega ao cotidiano com a modernidade, são deslocados para os lugares à margem, ao que rodeia a ordem, o sagrado e o simbólico. Mas a margem faz parte, ela não está fora nem dentro, não pode ser negada, nem excluída. Permeia, caminha e se faz presente, é e não é. Se a borda limita, ela ao mesmo tempo define os cursos, se constituindo em um lugar outro, onde não é possível fixar, definir. Mexe com os limites e fronteiras o tempo todo. Se os monstros não são o “nós”, ele também o constitui, mesmo que negado. Assim como o “nós” também integra o monstro. José Gil observa que:

é com a finalidade de ser pensada por contraste e oposição que a ideia de uma humanidade monstruosa é elaborada; o que implica que ela nunca é dada à consciência, mas que se encontra sempre em segundo plano, flutuando entre o inconsciente e o consciente e fundando, assim, a crença na necessidade do existente. (Gil, 2006, p. 52)

No entanto, o medo do devir-monstro faz com que a proximidade permanente da figura dos monstros assombre e enrijeça o corpo. O medo do que possa vir a ser, do monstro que esconde dentro de si, exige a crença de um corpo único, íntegro, dentro da organização do “humano normal”. O padrão fixo, fixa o corpo. Sem cheiro, sem toque, sem movimento. Fragmenta. Sabe-se corpo pelo conjunto, não pelo sentir.

Impossibilita ver o invisível, e não consegue ver seu reflexo no espelho por não poder correr o risco de se saber monstruoso.

O movimento assusta. O ritmo assusta. Corpos que se deslocam ocupando espaços, ocupando a cidade, gritam a existência desse corpo negado por aqueles com medo de transformarem-se no monstro. O monstro que está ali, que por mais que negado já foi visto e estará ali presente para sempre. O corpo que acusa a existência de corpo mesmo com a imagem invisível no espelho. Porque treme, dói e vibra. A voz não sai apenas da boca e não há palavras ao movimento da dança. A possibilidade do deslocamento do tempo, dos tempos, da multiplicidade de existências, em oposição ao um movimento que vem no sentido de fragmentar e controlar o corpo.

Esse corpo que vibra vai de encontro à ideia de um corpo funcional e competitivo, que fica muito explícita hoje no culto ao corpo perfeito. Segundo Benedict (2021), vivemos uma época em que o corpo que deve ser treinado, estar sempre pronto para a guerra, para o ataque, mas que perde cada vez mais a dimensão do tesão, do desejo e do afeto, que aparece de forma muito escancarada em filmes hollywoodianos. Em sua análise, considera simbólico o filme *Starship Troopers*, no qual em determinada cena é possível observar “Uma sala cheia de corpos lindos e nus, e todos estão apenas com tesão pela guerra”⁶³ (não paginado., tradução nossa) e segue:

As estrelas de hoje são figuras de ação, não heróis de ação. Esses corpos perfeitos existem apenas com o propósito de infligir violência aos outros. Divertir-se é ficar fraco, deixar seu time na mão e dar chance de vitória ao inimigo, como fez Thor quando engordou em *Endgame*⁶⁴. (BENEDICT, 2021, não paginado, tradução nossa.)

O cuidado com o corpo não fica na dimensão da saúde e bem-estar, mas no estar pronto para a guerra – mas, treinar para quê? Treinar contra o quê? O amor permanece, mas como algo sublime, puro, divino, sem a dimensão do corpo, sem a

⁶³ No original: “A room full of beautiful, bare bodies, and everyone is only horny for war.” Disponível em: <https://bloodknife.com/everyone-beautiful-no-one-horny/>

⁶⁴ No original: “Today’s stars are action figures, not action heroes. Those perfect bodies exist only for the purpose of inflicting violence upon others. To have fun is to become weak, to let your team down, and to give the enemy a chance to win, like Thor did when he got fat in *Endgame*”. Disponível em: <https://bloodknife.com/everyone-beautiful-no-one-horny/>

dimensão do prazer, que por sua vez é associado à fraqueza⁶⁵. O corpo máquina tem pouco espaço para o prazer, ele deve produzir, consumir e estar pronto para a guerra, ou seja, constantemente ameaçado, com medo. De algum modo, parece que este corpo está morto.

A construção desse corpo fragmentado e racionalizado, extremamente moralizado, em nome de Deus, é de tal ordem violenta e impositiva que atravessa os mais diversos espaços da vida social. As danças palacianas, de Corte⁶⁶ mostram bem esse corpo que mesmo quando dança está rígido, distante e é controlado por passos definidos. A roupa utilizada também fala desse corpo contido, em especial no caso das mulheres. Em outras vertentes artísticas, como na literatura, é interessante olhar para como o monstro, cumprindo um papel clássico da monstruosidade de trazer um ensinamento moral, vai falar da moralização da sexualidade, como em *Drácula*, de Bram Stoker (1897). Aliás, não raro em filmes de terror até hoje a menina que será salva é representada pela virgem.

Por sua vez, as instituições sociais vão operar no sentido de domesticar esses corpos, em um processo de negação e afastamento de tudo que se refere ao campo dos desejos, da liberdade, e mesmo de uma agressividade. O corpo fica moldado para a produção e obediência. Escola e prisão, como bem nos ensina Foucault (2004), serão exemplos máximos dessa lógica do controle e docilização dos corpos, do corpo que deve ser para produzir.

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica de poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que de se determina. (FOUCAULT, 2004, p. 119)

Toda a expressão desse corpo que fuja ao controle deverá ser punida. Nesse movimento, há uma produção constante do medo: do medo de perder o controle, do

⁶⁵ Diversos estudos observam a obsessão pelo “corpo perfeito” acaba por ser mais um mecanismo de subjugação a um modelo capitalista, não apenas pela impossibilidade de alcançar o padrão, mas também por todo gasto de tempo, trabalho e saúde mental dedicados a essa construção. A associação de um padrão único de corpo com felicidade, sucesso e realização acaba por ser extremamente violenta e adoecedora.

⁶⁶ As danças de Corte são marcadas por um bailado que tem o corpo contido, com passos pré-definidos, coreografados e apresentados em conjunto. Como exemplo: Dança da Corte em Versailles - https://youtu.be/IsJsb51_IKY; Dança da Antiga Corte – Palácio de Queluz/Portugal - <https://youtu.be/jhmaKXBAhs4> Acesso em 27 de maio de 2022.

medo de ser punido, do medo do corpo do outro que não obedece aos padrões⁶⁷. O medo se associa à violência, ao direito à violência contra o corpo do outro. Ao mesmo tempo, alimenta toda uma política centralizada na promessa de uma segurança que nunca se realiza, bem como a hierarquização dos povos e a desumanização de todos os não-Eu.

O jogo que se estabelece entre essa necessidade de fixar, de conter, de controlar o corpo, ou ainda dessa necessidade de ordem e dos próprios desejos do corpo, talvez nos fale desse medo que o monstro, enquanto um ser híbrido, provoca. Na tentativa de fixar, o “cidadão de bem” nega os próprios desejos, em uma guerra constante contra si, contra os seus desejos, contra o seu devir animal, seu devir monstro.

Neste sentido, os corpos que se permitem um trânsito maior entre esses mundos, com expressões culturais de modos de ser e estar no mundo que traduzem essas possibilidades de deslocamento de forma mais fluida, acabam por serem mais associados a esse lugar do monstro, da besta fera a ser contida. O que fica bem explícito no nosso contexto com as expressões de cultura negra. Talvez o vadio seja uma das figuras que melhor expõe esse limite do que se concebe como humano, anunciando um modo de ser e estar no mundo que não obedece aos padrões de controle, que escapa às leis.

O filme “O médico e o monstro”, dirigido por Victor Fleming, baseado na obra de Robert Louis Setevenson, mostra de uma forma bem interessante esse jogo entre o cidadão de bem e o monstro moral, que se associa ao vadio. A figura do monstro aqui, representada por Mr. Hyde, é muito associada aos desejos do corpo, da sexualidade, à própria animalidade do médico, que, no entanto, deve ser contida. Dr. Jekyll, é um bondoso, obediente e caridoso médico durante o dia, mas se transforma em Mr. Hyde, que se apresenta como uma figura monstruosa. O monstro que ele vive à noite, no entanto, deve ser perseguido pelo médico durante o dia. É a mesma pessoa, mas que fica dividida em dois, em uma negação do devir-monstro e uma busca pela aproximação do homem-deus. Mr. Hyde, o monstro, deve ser perseguido e punido. Essa dualidade aparece ao longo de toda obra.

⁶⁷ E não apenas medo, nesse caso, pois o corpo que foge às regras, o corpo subalternizado que dança, que canta, que vibra, ele também causa, ou pode causar, diversos sentimentos. Pode trazer junto ao medo a inveja, o desejo, a memória de um corpo que tem prazer, a raiva... de tal forma que ainda que para o presente contexto esteja focando no medo, não fica só ali, não se limita ao medo e talvez, por até por isso, o medo acabe ocupando tanto espaço.

Se cada um deles, dizia eu, pudesse habitar em identidades diferentes, a vida libertar-se-ia do que hoje se me afigura insuportável; o injusto poderia seguir o seu caminho, despojado das aspirações e do remorso do seu irmão gêmeo, mais reto; e o justo avançaria com segurança e firmeza pela sua senda ascendente, realizando as boas obras nas quais encontra prazer e sem se expor às desgraças e à penitência provocadas por esse espírito perverso e desconhecido. (STEVENSON, edição digital)

A perseguição a esse duplo que se distancia desse “humano”, e é tido como monstro, será uma constante com todos aqueles associados ao vadio, com todo corpo que foge a essa normativa única. Será assim com as mulheres e seus saberes medicinais, de parto e toda a educação oral, que serão acusadas de bruxas (FREDERICI, 2017). Será assim com os capoeiras, com o samba, com os vadios no Brasil pós abolição da escravatura; será assim com aqueles que vivem do que é entendido como uma dinâmica de ilicitude, dentre diversas outras legislações que irão criar punições para esse corpo que não está na lógica produtiva (ou não está inteiramente).

O espectro da monstrosidade alimenta o processo de criminalização dos espaços de experiências de vida que acontecem, independente e apesar dos saberes e poderes ditados pelo Cabo. A organização dos grupos, a criação de práticas culturais, de expressões musicais, da religiosidade⁶⁸, serão identificadas como ameaças. Qualquer expressão do corpo será vista como risco. A incorporação nos rituais religiosos, nas práticas de luta, a expressão corporal nas danças vão ser lidos como uma constante ameaça e desafio. E serão, assim, alvos de ações policiais de controle e repressão.

Ao analisar a história das prisões no Rio de Janeiro, Araújo observa que ao final do século XVIII (diante do processo de “abolição” da escravidão) a questão dos vadios toma uma nova centralidade no debate sobre segurança e ordem na cidade:

Procurando dar uma resposta à questão da segurança, o vice-rei sugeriu ao desembargador do crime a divisão da cidade em quarteirões com encarregados responsáveis pelo levantamento do número de vadios e a indicação de seus locais de moradia para melhor controlá-los. Não podemos deixar de considerar que os escravos que realizavam os mais diversos

⁶⁸ O racismo religioso é uma questão que tem marcado a história das religiosidades afro-brasileiras. Apesar de não estar mais proibida por lei desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, as cenas de violência contra terreiros de Candomblé e Umbanda seguem sendo frequentes, além de toda a discriminação a quem profere essas fés, com a associação constante de suas práticas ao mau, à criminalidade, ao demônio, etc.

trabalhos não eram propriamente “vadios” mas, na visão das autoridades, eram considerados desordeiros em potencial, e, assim, deveriam ser controlados. (ARAÚJO, não paginado)

Se a prisão se faz como o extremo do controle, os vadios se apresentam como esse corpo que escapa aos mecanismos de controle e normatização. Ao mesmo tempo, anuncia o devir-bestial, o devir-animal, o devir-monstro de cada um. Ele se contrapõe ao indivíduo do corpo-máquina, ao indivíduo da produtividade e afirma outras formas de existência, fora da dimensão do racional, do limpo, da ordem.

A busca de se definir o que é próprio do humano, do que é o animal, afasta tudo que é contrário à razão, à moral e à ordem, e acaba por se estender a uma dimensão da obediência. No entanto, o movimento de negação da dimensão do corpo, dos desejos, desse devir-animal parece deformar esse corpo. A negação do monstro inumano acaba por monstrificar esse homem-deus que se deforma nesse movimento de reprimir o devir-monstro.

Se fosse possível uma imagem, poderíamos pensar que aquele que vive só da razão e da moral não possui um corpo. Ele então é o vazio, a grande cabeça sem corpo, uma grande cabeça, com uma grande boca, e até mãos que apontam o outro com grandes dedos deformados, pés que pisam pesado destruindo tudo, arrasando a terra, mas sem corpo. No espelho não podem refletir, o vinho que tomam escorre pelas entranhas e cai no chão. Não sabem andar, não sabem ver o céu, ou mesmo respirar. Não tem corpo.

Mas o menino monstro, o vadio, é o próprio corpo. Ironicamente, é ele quem pode ter sua imagem refletida no espelho, ele que ocupa e desafia a espacialidade dada. Seus pés caminham, seu corpo vibra, toca, sente fome e possui desejos. É um corpo que pode ser tocado. Ainda que queiram lhe tirar a boca, cortar suas mãos, ainda que tentem cegar seus olhos, e mingua-los à fome, o corpo se faz presente. Grita, deseja, sente amor e ódio. E sabe que aqueles monstros sem corpos, que os acusam de monstruosos, invejam e desejam suas danças. Sabe que à noite, nas sombras, vão em busca dos pedaços que lhes faltam, escondidos, sujos, saciar suas entranhas. E de dia, escrever com seus dedos deformados leis que matem todos os que o lembram que seus corpos não podem ser refletidos no espelho.

Essa imagem, ainda que disforme, aproximada, fosca, nos traz um pouco essa imagem da centralidade do espírito como negação da existência do corpo, e, conseqüentemente, dessa associação do corpo ao mundo animal, de modo que diante

do encontro desses dois reinos, o humano e o animal, se reconfiguraria a aparição monstruosa na sociedade. A ideia do monstro sem corpo, que pode apontar os dedos e identificar o outro, mas que não possui vísceras, traz a questão da história da filosofia que busca o lugar da origem, de um verdadeiro espírito puro que seria o início da cultura ocidental. “Portanto, um pensamento completamente teleológico, puro e logocêntrico, nada mais que uma nostalgia origem e um narcisismo identitário” (MORAES, 2020 (b), p. 69). E, como Derrida nos ensina,

O *logos*, ser vivo e animado, é também um organismo engendrado. Um organismo: um corpo *próprio* diferenciado, com um centro e extremidades, articulações, uma cabeça e pés. Para ser “conveniente”, um discurso escrito *deveria* submeter-se como o próprio discurso vivo às leis da vida. (...) Trata-se mesmo de *estrutura e constituição* no risco, incorrido pelo *logos*, de perder pela escritura seu pé e sua cabeça. (DERRIDA, 2005, p. 25)

O *logos* como um corpo, um corpo que cisma em não ter corpo, que tem medo desse corpo, de se perder no corpo. Um corpo que nega os ensinamentos da pele, que não é capaz de se ver diante do vazio que a impossibilidade de perder os pés, a cabeça lhe provoca. Esse corpo sem corpo se depara com o corpo menino, com o corpo que se desloca, que pulsa e o chama de monstruoso e, diante de suas impossibilidades, dos seus medos, vai lhes cortar os pés, dizer que não podem andar, tirar-lhes as mãos para que não peguem, ocultar suas cabeças para que não possam falar. Mas ele escapa. O corpo menino brilha pelas ruas, entre violências e encantamentos, volta, reaparece, retorna. O corpo é violento, agride, enfrenta, mata e escapa, reaparece de outra forma, retorna.

Essa aparição que desafia a ordem, que desafia o Estado e que acaba por ser o eixo norteador daqueles que irão ocupar os espaços de privação de liberdade. Como no caso das crianças e adolescentes que poderiam ser privadas de liberdade pelo “perigo de o ser”, essa mesma legalidade irá aparecer na construção da ideia dos vadios⁶⁹, do malandro, e ainda hoje nas políticas de ordem pública: projetos, ações que historicamente existem no mesmo tom, com todas as suas formas de tratamento

⁶⁹ A questão dos vadios é recorrente em diversas legislações. Angela Davis (2018) apresenta os Códigos Negros do Mississippi que, “por exemplo, declaravam como vadio qualquer um que fosse culpado de roubo, tivesse fugido [de um emprego, aparentemente], estivesse bêbado, tivesse conduta ou proferisse discurso imoral, tivesse negligenciado o trabalho ou a família, tivesse usado dinheiro de maneira negligente e (...) todas as outras pessoas indolentes e desordeiras’. Dessa forma, a vadiagem era codificada como um crime de negros, punível com encarceramento ou trabalho forçado, às vezes nas mesmas *plantations* que antes exploravam o trabalho escravo”. (DAVIS, 2018, p. 31)

dispensado às populações em situação de rua pautadas eminentemente pelo recolhimento.

Vistos como inferiores, suas falas são silenciadas, tal como as respostas que encontram para enfrentarem as questões cotidianas que lhes são apresentadas, e as escolhas que fazem desde suas experiências. Subalternizados, identificados como ameaças, as ações de recolhimento não raras vezes são permeadas por ações violentas, físicas e simbólicas (como o uso do caminhão da Comlurb para o recolhimento de seus pertences). Sempre em nome da ordem. Travestidas como cuidado e proteção. E sempre definindo os lugares da cidade que podem (ou não) circular.

A manutenção do medo e do ambiente de ameaças compõem, ainda, esse contexto, de modo a delimitarem o direito ao uso da cidade. Aqueles tidos como *matáveis*, como *elimináveis* vão ter sua circulação vigiada e controlada, sendo confinados em territórios específicos com autorização restrita de passagem, sob o risco de serem punidos por isso. Mesmo em “seus territórios” serão constantemente ameaçados, em uma sistemática violência que retira a dignidade e tenta minar não apenas a capacidade de autodefesa, mas as possibilidades de criar existências e experimentações da vida.

A prisão, muitas vezes, acaba exercendo também esse papel de controle dos espaços, das possibilidades de uso da cidade. Esse movimento ganha mais nitidez nas diversas apreensões dos adolescentes nas praias e nas abordagens realizadas antes da prática de qualquer ato infracional, ainda nos ônibus que os levam à praia, sob o pretexto (ilegal) de averiguação⁷⁰. O número de denúncias de prisões arbitrárias

⁷⁰ O fluxo para o trabalho é permitido (necessário e valorizado), mas os mesmos que podem circular durante o horário de expediente, não têm acesso às áreas de lazer e cultura nos finais de semana. Ações como a redução da frota de ônibus e a circulação de trens e metrô são fatores objetivos que impedem essa circularidade. Outros fatores como blitz em ônibus e a possibilidade (inconstitucional) de apreensão de crianças e adolescentes para averiguação, mesmo sem flagrante são outros fatores que dificultam o uso dos espaços urbanos, especialmente da Zona Sul carioca por moradores das regiões periféricas. Os mecanismos de controle para evitar ao máximo o acesso de adolescentes negros às praias da Zona Sul são simbólicos nesse sentido. A imagem de adolescentes negros, provenientes especialmente de favelas como o Jacaré e Mangureira correndo por Copacabana são inistentemente divulgadas sob uma narrativa de medo e insegurança. Ainda que efetivamente alguns atos ilícitos sejam cometidos por tais jovens, a proibição geral e a possibilidade de prisão sem nenhum flagrante trata dessa gestão da cidade, de racismos, e do quanto esses corpos são proibidos de transitar pela cidade e usufruir a cidade. A punição pela prática de atos ilícitos não pode recair na proibição de todo um grupo frequentar determinado bairro. Rompe-se até com a própria lei, que fala de presunção de inocência e da proibição de prisão para averiguação, prática comum durante a ditadura militar. Ainda que haja divergência sobre a possibilidade de apreensão e que o STF tenha reafirmado a proibição, em uma resposta a uma ação da Defensoria Pública do Estado do Rio de

nas praias nos finais de semana também é significativo, especialmente durante alguns períodos do ano.

A prisão como controle das possibilidades de uso da cidade pode ser observada ainda, como visto, nas operações realizadas para o “combate ao tráfico de drogas”, quando opera como um limitador do direito à circulação com a militarização dos territórios, em um constante processo de manutenção do medo e da ameaça a partir da criação de “leis” próprias e a colocação de todos os residentes naquele território como suspeitos, ameaças em potencial. Dentro da promessa de segurança, a necessidade de controle, que fica sempre muito vinculada à promessa de salvação, acabam se amalgamando e se concretizando nessa rigidez do corpo e na negação de tudo a ele relacionado.

Nesse sentido, vale retomar a imagem do vadio, pois o vadio é aquele que desvia da ordem colocada e reflete o sonho das classes populares de viver sem ter que se engajar no processo formal de trabalho. Aquele que escapa a tal dimensão de controle, acaba por se tornar um elemento de ameaça ao Estado. Desta forma,

O nômade urbano é etiquetado como delinquente (por intermédio, por exemplo, de um decreto municipal colocando fora da lei pedir esmolas ou ficar deitado na calçada) e tratado enquanto tal; ele deixa de integrar o contingente dos “sem teto” quando é colocado atrás das grades. A construção legal do “sem teto” como quase não-humano condensa os seus direitos, o reduz efetivamente a um não-cidadão e facilita o processo criminal” (WACQUANT, 2007, p. 21).

O vadio é aquele que foge às identidades fixas, aos elementos de fixação e normalização do “cidadão”, que traz em sua experiência de vida esse corpo que o “cidadão de bem” nega, esse corpo associado à animalidade, por falar dos desejos, por disputar a cidade, brincando com a ordem, desafiando esse limite, esse que se quer dizer do que é próprio do humano. Esses corpos que expõe a impossibilidade

Janeiro, a realidade das blitz como mecanismos de circularidade é uma constante no Rio de Janeiro. Sobre a autorização da apreensão de adolescentes para averiguação sem mandado de busca e apreensão no Rio de Janeiro (vale observar o como o termo “menor” é utilizado aqui, voltando ao debate menor x criança e adolescente): <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/justica/audio/2023-12/apreensao-de-criancas-para-averiguacao-volta-ser-permitida-no-rj>. Acesso em 06 de fevereiro de 2024. <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2023/12/16/tjrj-revoga-decisao-que-proibia-apreensao-de-menores-sem-ser-em-flagrante-nas-praias-do-rio.ghtml>. Acesso em 06 de fevereiro de 2024.

Sobre a nova proibição de prisão para averiguação: <https://oglobo.globo.com/blogs/ancelmo-gois/post/2024/02/stf-volta-a-proibir-a-apreensao-de-menores-sem-flagrante-nas-praias-do-rio.ghtml>. Acesso em 21 de fevereiro de 2024.

desses limites tão rígidos entrarão, entram, vivem no jogo entre a ordem do controle e contenção e, por outro lado, da experiência da liberdade e dos limites entre o humano e o animal.

Neste sentido, desafia, inclusive, mecanismos punitivos que operam dentro da ordem estabelecida, expondo os limites destas instituições. A figura do vadio é uma figura política. No século XVIII a questão do vagabundo ganha um novo contorno, adentrando no campo da criminalidade, em um novo modelo de análise. Assim, entende-se que a vagabundagem é categoria fundamental da delinquência

[...] a vagabundagem é o elemento a partir do qual os outros crimes se especificarão. É a matriz geral do crime, que contém eminentemente todas as outras formas de delinquência, não como virtualidades, mas como elementos que a constituem e a compõem. (...) O essencialmente punível é a vagabundagem; o ingresso no mundo da delinquência está no fato de vagarear, de não estar fixado a uma terra, de não ser determinado por um trabalho. (FOUCAULT, 2021, p. 61 – 62)

Santiago Castro-Gómez (2005) identifica que, na consolidação da América Latina, a ideia de “civilização” estava atrelada à racionalidade da tecnologia da escrita, definindo quem poderia ser o “sujeito de direito”:

Três práticas disciplinares contribuíram para forjar o cidadão latino-americano do século XIX: as constituições, os manuais de urbanidade e as gramáticas do idioma. (...) estas tecnologias de subjetivação possuem um denominador em comum: sua legitimidade repousa na escrita. (...) A formação do cidadão como ‘sujeito de direito’ somente é possível dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, inventar a cidadania, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno de governamentalidade. (...) A aquisição de cidadania é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual” (CASTO-GÓMEZ, 2005, p. 173).

O vadio escapa a essa normativa, pois não se vincula a esse mundo pautado nas leis, nas normativas do Estado.

Percebendo que o vadio é um personagem duvidoso, Derrida compreende que o vadio, em sua volta pela cidade, passa por cima da lei. E que, sem lugar próprio, sem o seu próprio lugar, na rua, pela cidade, aquilo que não seria próprio do bom homem, do bom rapaz, do homem de família, o vadio é a imagem do errante, o inimigo da ordem. O vadio não tem lugar, nem tem regras, suas regras são feitas em momentos de decisão, ele decide pelas regras (um completo estado de exceção). Sendo soberano de suas próprias

decisões, o vadio se torna um delinquente, algo imoral e fora da norma. (MORAES, 2018, p. 165)

Desta forma, ele desloca esse sistema que define para as classes subalternizadas o trabalho manual, tido na tradição ocidental como um trabalho inferior, e constrói uma figura poética que dribla a ordem e se estabelece em uma dinâmica que está fora das definições do que é bom ou o que é ruim. Sistemáticamente subalternizados, são tidos por contraventores, mesmo sem a prática de atos ilícitos. A recusa pelo trabalho formal se apresenta como uma ameaça. E, como ameaça, deve ser contido, excluído, afastado. A concepção de cidade dentro dessa promessa de um ordenamento racional, limpo, organizado, não permite esse vadio que tensiona e desafia essa promessa.

Para realizar uma blindagem de proteção tanto os arquitetos da filosofia como os gerenciadores da cidade, produzem diversas maneiras de excluir e afastar esse suposto mal. O principal desses é o vadio. A cidade não precisa de pessoas perambulando pelas ruas, sem trabalho, cometendo assaltos ou perturbando a ordem. A filosofia, por sua vez, percebe no vadio como aquele que destrói os valores morais e corretos, o inimigo da verdade e da razão. Assim, o vadio é marginalizado e como marginal, acaba por produzir sua lógica própria. (NEGRIS; MORAES, 2019, p. 55)

A seu modo, ele ginga, brinca com a normatividade binária entre o certo e o errado, entre o limpo e o sujo, entre o humano e o animal. A vida do vadio, contudo, não é marcada pelo ócio: ele trabalha, ele busca suas estratégias com o encantamento e a navalha, desafiando a lei. De certo modo, apresenta um novo ideal de trabalho e será perseguido, considerado fora da lei e criminalizado.

Marcelo Moraes e Adriano Negris (2019) irão observar que o vadio ele cria sua lógica própria, “escreve a cidade a partir do seu não-lugar” (p. 56), ele brinca com os limites da cidade e da democracia. Associado à besta, à bestialidade, desloca a própria ideia de besta, da lei e da ordem: não por operar fora de regras (tem suas regras, que podem ser até mais duras), mas por ter regras que estão fora da Lei impositiva a todos, ele é o inimigo da ordem, é a ameaça constante, aquele que denuncia o fracasso da sociedade de bem e assombra os amigos da ordem.

Em outras palavras, o vadio, sempre atribuído um teor pejorativo, é ligado à besta, à bestialidade, uma vez que, sendo fora-da-lei, produz bestialidades, comete besteiras, age como bestas. Enfim, o vadio é sempre tido como uma besta, seja no sentido moral ou no sentido animal. Meio homem meio animal,

um devir animal do homem, o vadio seria aquele que produz as bestialidades. (MORAES, 2018, p. 165)

Seguindo esta perspectiva, o vadio pode ser compreendido como uma das possibilidades do monstro moral. Ele está dentro da polis, ele é parte, mas recusa a norma, recusa o trabalho, não se fixa a uma casa, é o elemento que causa o horror. Não existe uma relação possível: é um ser abjeto, no sentido proposto por Kristeva (1980), do qual deve-se se diferenciar.

Quando eu sou invadida pela abjeção, esse emaranhado feito de afetos e de pensamentos, que assim chamo, não possui, propriamente falando, um objeto definível. O abjeto não é um ob-jeto diante de mim, que eu nomeio e imagino. Não é muito menos esse ob-jetiado [*ob-jeu*], pequeno “a” em fuga indefinidamente na busca sistemática do desejo. O abjeto não é o meu correlato que, oferecendo-me um apoio sobre qualquer um outro ou qualquer coisa outra, permite-me ser, mais ou menos, destacada ou autônoma. Do objeto, o abjeto tem somente uma qualidade – aquela de se opor ao eu [*je*]. Mas se o objeto, fazendo oposição, me equilibra na trama frágil de um desejo de sentido que, de fato, me homologa indefinidamente, infinitamente a ele, o abjeto, pelo contrário, objeto baixo, é radicalmente um excluído e me lança lá onde o sentido desmorona. Um certo “eu” [*moi*] que se fundiu com seu mestre, um super-eu, lhe enxotou abertamente. Ele está de fora, fora do conjunto do qual parece não reconhecer as regras do jogo. Contudo, desse exílio, o abjeto não cessa de desafiar seu mestre. Sem (lhe) dar sinal, solicita uma descarga, uma convulsão, um grito. (KRISTEVA, 1980, sp)

A figura do monstro ocupa esse lugar que Kristeva identifica que não é nem do sujeito, nem no objeto. Ele causa repulsa, ao mesmo tempo que desafia, que provoca. Se o monstro é a junção de dois reinos, do reino humano com o reino animal, o vadio é aquele que ocupa esse lugar que se aproxima à animalidade: é o selvagem, o incivilizado. Transita entre o reino do humano e o reino do animal, circula pela cidade, ameaça a família, a moral, o Estado. Nessa dinâmica, cria leis próprias, uma outra sociabilidade, que inclui outras concepções de moral, de família, de saúde, de trabalho, de punição, que operam desde outras bases, nas quais há outra compreensão da violência e dessa relação com o outro, desafiando a própria soberania do Estado: não pode ser alcançado.

A vinculação com monstro moral, que joga com a animalidade, o associa à violência e o torna alvo de políticas de segurança e higienistas, pela defesa da lei e da ordem. Como espectro, tais políticas não o alcançam. Ele escapa, segue pelas ruas da cidade, entre becos e marquises. Ele desliza e desvia do normalizado, do pacto social, retornando à animalidade, a figura do monstro espectra e, assim, recebe

como resposta o isolamento, a medicalização: deve ser preso, tratado, corrigido, morto. O vadio é perseguido pela polícia.

A polícia vem como o elemento do Estado garantidor da distinção entre o homem e o monstro, ou entre a cultura e a natureza. Atua como esse elemento que ao mesmo tempo em que forja o que é o humano, lhe é exigido ser o monstro (ou transformar-se em) para garantir a ordem e a segurança, de modo que acaba por também forjar o monstro. De algum modo, talvez, ela possua o aval para se monstrificar quando necessário for para garantir a distância daqueles que são tidos como monstruosos, ocupando esse duplo lugar de monstro e guardião da lei. Ela tem a possibilidade de fundar e refundar a lei, em uma dinâmica tal que se perde entre o humano e animal, entre o guardião e o monstro, ela transforma-se no próprio monstro em nome de limitar a potência e as forças das leis da rua, agindo sem lei. Sem lei, sai do campo do humano, não tem rosto e não enxerga, como observa Derrida:

O mal da polícia é o de ser uma figura sem rosto, uma violência sem forma (*gestaltlos*). Ela não é apreensível, como tal, em nenhum lugar (*nirgends fassbare*). Nos Estados ditos civilizados, o espectro de sua aparição fantasmática se estende por toda parte. (...) Essa figura inapreensível e sem forma *se espectraliza*, (...) a polícia se torna em toda parte, na sociedade, o meio da espectralidade. (DERRIDA, 2010, p. 103).

A polícia assume uma violência fantasmagórica ao misturar fundação e conservação, tornando-se ainda mais violenta:

Por definição, a polícia está presente ou representada em toda parte onde há força de lei. Ela está presente, às vezes invisível, mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social. A polícia não é apenas a polícia (hoje mais do que nunca), ela está ali, figura sem rosto de um *Dasein* coextensivo ao *Dasein* da *polis*. (DERRIDA, 2010, p. 102 – 103)

O poder de fundar a lei, de agir sem lei em nome da segurança e da ordem forja um outro tipo de monstruosidade que não é a mesma daqueles que são monstrificados. Aquele que é monstrificado ele opera dentro de uma lógica, em grande medida atravessada pela própria racionalidade moderna-colonial, de forma que tem uma organização própria. No entanto, não é uma organização sem regras, ou sem ética, pelo contrário. Em um jogo de estar e não estar, de presenças e ausências, surge uma outra espaço-temporalidade que não se fecha no um, no Eu, nem no Nós: é o *noix*. Um jogo que por não se fechar no um, não ser reduzível a um ordenamento,

sempre escapa, sempre se funda e se refunda, estabelecendo relações diversas com o reino do humano e o reino do animal.

No entanto, o movimento de negação do corpo, na mesma medida em que a necessidade de controle, parecem denunciar esse medo do devir monstro. A necessidade da rigidez da moral vem para escamotear toda a dimensão dos desejos e liberdades que ao cabo e ao fim são constituintes, ainda que reprimidas. Nesse jogo que se estabelece, o direito à cidade será muito simbólico dessas lutas, desejos, e dos poderes de nomear e silenciar.

Como nada é fixo, como em um jogo de perguntas e respostas, quanto mais se pretende duro na busca da pureza, mais vulnerável fica aos monstros e fantasmas, que veem assombrar cada vez de forma mais contundente, em movimentos, de ambos os lados, que tendem a se tornar cada vez mais violentos, chegando à “solução final”. Por outro lado, quanto mais me aproximo desse outro, me despindo das certezas desse ideário humano, me vendo como um monstro inumano, local de encontro de espaços-tempos diversos, mais fácil fica de transitar e poder perceber mais dos cruzos e processos.

O corpo do outro reflete a imagem do meu. A existência do outro confirma a minha própria. No entanto, o *outro* não pode ser tão outro que não seja capaz de me identificar um mínimo. Há algo de “eu” no “outro”. Esse “outro” também me constitui, pois não há “eu” sem um “tu”, mesmo negando, ele se faz presente e altera quem eu sou. A invenção do outro se relaciona com a invenção do Nós. Segue sendo parte, e anuncia novas direções, provocando uma reflexão sobre “quem é o nós?”.

Nesse sentido, Marcelo Moraes (2020(a)) propõe o *noix*, em um movimento de romper com esse “nós” branco-cristão-proprietário para um *noix* das ruas, o outro que na gira assume o lugar do *noix*, deslocando de onde se fala, mas que, ao mesmo tempo reconhece que “nunca é um todo, que nunca sabemos quem faz parte deste *noix*” (MORAES, 2020 (a), p. 62). Trata-se assim de um *noix*, como algo que nunca pode ser único, ou opositivo ao “nós”, mas que constrói em espaços (em alguns espaços) e tempos próprios, com suas regras próprias que não são para serem compreendidas por quem não pertence, ele não fecha uma identidade. É um *noix* que se opõe à polícia, ao Estado, ao inimigo, conforme a plasticidade das demandas surge e demanda, de forma que antecede o Eu, sem se fechar nele, nem poder se identificar com o Nós. Sua anterioridade ao Eu vem justamente desta plasticidade que só pode

existir diante da relação com o outro, no reconhecimento do outro como aliado dentro de uma dinâmica que não é fixa. Desta forma, como nos explica,

O motivo de recorrermos ao *noix* está muito longe do sentido do *zoo politicom*, ou do sujeito coletivo. A ideia é, reconhecermos, que não somos únicos, sozinhos, mas também não somos todos, e somos todos para além do humano. (MORAES, 2020 (a), p. 63)

O *noix* traz a possibilidade de abertura ao outro, àquele com quem se relaciona, ao considerar aquele que está junto, mas também o que assombra e o que está por vir, reconhecendo ser um mito a ideia de um Eu que exista sem seus fantasmas, histórias e desejos. Não haveria assim, segundo Moraes, uma separação entre o humano e o não-humano, pois não opera desde a ideia da essência ou uma identidade fixa.

O *noix* é a potência da contaminação diferencial das diversidades de um povo em tempos e espaços múltiplos, que se repete em uma atmosfera espectral que ultrapassa a lógica temporal predominante: tudo nosso, nada deles. (MORAES, 2021 (a), p. 41)

Assim, o *noix* sai desse lugar fixo do Um, ainda que esse Um se refira a todo um conjunto a um Nós, mas esse nós que é único, que fala em um único tom, um tom que opera desde um logocentrismo que nega o corpo e seus espectros. O *noix*, por sua vez, apresenta a dimensão do corpo, do prazer, dos medos e das possibilidades de existência e de circularidade. De certa forma, ao reconhecer que não anda só, cria espaço para o encontro com os outros e aqueles que lhes acompanham. Ninguém anda só.

E, tal qual ocorre com os vadios, não se trata de falar de uma ausência de leis, no abando de qualquer eticidade, onde o outro não existiria, ao contrário.

Na rua há leis e éticas, todas no plural, onde o papo é reto. É preciso pegar a visão, escutar o catuque dos mais velhos, que, com suas histórias, narram saberes e procederes que nos mantêm sobreviventes nas ruas. (...) Nas ruas, jogamos com as leis, não com a Lei, pois, no estado de exceção da rua, as leis se reinventam, são manipuladas e quebradas. (MORAES, 2021(a), p. 41)

Resta um jogo entre ausência e presença, em um movimento constante, onde a presença nunca se dá por completo. Pois o outro nunca me acessível por completo, nunca pode estar plenamente presente, restando sempre a dimensão do segredo.

Nada se dá por completo, sempre escapa. E nada é fixo, estanque. Há um movimento permanente e do reconhecimento dessa dimensão que talvez possamos pensar da impossibilidade de uma pureza, ou ainda, que a construção desta narrativa que clama por uma pureza está diretamente vinculada a um jogo de poder que invisibiliza e silencia todos que estão fora desse “nós”. Ou que não existe o humano sem o animal, ou o cidadão de bem sem o vadio.

Ele é perseguido pelo cidadão de bem. E perseguido no sentido de ser combatido por, mas também de ser desejado por, pois o cidadão civilizado tem seu devir vadio, mas o vadio também tem o seu devir cidadão de bem. Se não é possível falar em um sujeito sem corpo, pois seu corpo ali está, também não há esse ser sem boca, mãos e pés. Ou, por mais que se queira negar o corpo, ele está ali e constitui cada um de nós.

Nesse sentido, o deslocamento de categorias individuais que operam na dimensão primordial do Eu-Tu para aquelas que primam pelo coletivo, o *noix*, como diz Marcelo Moraes (2020), pode nos dar algumas pistas comprometidas com esse movimento contra um sistema produtor de sistemáticas violências contra os subalternizados, especialmente, negros, indígenas e mulheres.

O *noix* nos lembra que não há de se falar de um lugar estanque, ele apresenta uma concepção de humano que se relaciona com a dinâmica própria da vida, dos movimentos da cidade, na construção de outras relações possíveis. Ou justamente por não ser possível alcançar o outro, que não se reduz ao que vejo, identifico ou nomeio, que se fazem múltiplas as possibilidades de encontro, de alianças, fechamentos. Fechamentos que reorganizam a dinâmica da cidade, muitas vezes pautando o debate político. O *noix* que pode ser lido como o monstro que assombra, mas que também é o mostra ser possível outras formas de ser e estar no mundo.

O *noix* pode nos falar ainda da necessária responsabilidade com o outro, nos remetendo a uma dimensão ética da vida que, talvez por essa perda de sentido mesmo da humanidade, que talvez seja da própria ética moderna colonial, que fala sistematicamente de um olhar do indivíduo, da busca por uma salvação pessoal, tendendo a banalizar a violência inerente ao capitalismo, inerente a essa mesma concepção de humano.

Há toda uma outra dimensão do horror, da violência, dos compromissos e éticas. A figura do monstro espectral e causa horror não por não possuir uma ética, ou

por operar de modo muito distante (muitas vezes opera de foram bem próximas à ética dominante), mas talvez por trazer essa dimensão do animal, do corpo, por ser o misto. Como observa Julia Kristeva,

Não é, pois, a ausência de limpeza [*propreté*] ou de saúde que torna abjeto, mas aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem. Aquilo que não respeita os limites, os lugares, as regras. O intermediário, o ambíguo, o misto (KRISTEVA, 1980, s/p)

O monstro não é em si o abjeto, o horror que causa é desse trânsito entre os mundos, essa denúncia sistemática da impotência do humano, de seu devir-animal. O horror é por chegar quando não é esperado, por fugir à regra, ao controle, por sempre escapar, mantendo sempre uma dimensão do segredo, ou lembrando sempre que há uma dimensão do segredo, que nunca se alcança por completo o outro. Como um duplo, ao mesmo tempo em que a banalização da figura da monstrosidade forja toda uma dimensão de repressão e violências das mais diversas que culminam com a morte sistemática, precoce absurda de todos esses outros monstrificados, em um processo de despolitização por contribuir com uma narrativa de segurança e construção da paz enquanto se cometem verdadeiros genocídios; por outro lado, esse espectro abre para possibilidade de outras formas de existência, de modos de ser e estar no mundo que operem desde outras éticas, por também transitar na dimensão do corpo, estabelecendo outros diálogos entre o reino animal e o reino do “próprio do humano”.

Desde um compromisso com uma ética de vida, olhar para a questão dos monstros parece ser necessário a um movimento de desconstrução da colonialidade. Resta uma necessidade de um deslocamento que na repetição permite a chegada do novo, a partir de um compromisso radical com todos os subalternizados, monstrificados, silenciados. Talvez, um processo de amudamento (HADDOCK-LOBO, 2020) para o reconhecimento de forma mais simples, apenas gente, menino, guria. Em um movimento que permita a responsabilização por uma transformação social, um compromisso com todos nós subalternizados, com as mulheres, os negros, os povos indígenas. Em um movimento que ultrapasse lugares como a vergonha e a culpa, ainda dentro de um campo do cristianismo da espada, que se situam mais no campo da manutenção da ordem, por serem de âmbito interno, individual, associados à caridade e tendem a reforçar o imaginário do “homem de bem”, do mito do “branco

salvador”, do ideal moral do “humano”. Novamente, ainda que de forma inconsciente, define o lugar do outro: o monstro.

O deslocamento há de causar um incômodo, promover encontros e afetos que mobilizem para a desconstrução da colonialidade. O movimento de amudamento deve vir no sentido de reconhecer a insuficiência dos binarismos e poder se repensar as múltiplas violências decorrentes dessa estrutura que reforça, marca, o racismo estruturante dessa sociedade; de poder se reconhecer no outro e questionar o sentido e o propósito do sistema carcerário, de forma a contribuir para uma transformação social que não caiba a naturalização de pessoas serem tratadas como esse radicalmente outro a quem é passível a submissão a todas as formas de violência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar do cárcere dentro do pensamento desconstrucionista, talvez seja possível somente por caminhos oblíquos, lançando luz para aqueles lugares que normalmente restam nas sombras, desnaturalizando aquilo que é tido como natural, único e dado. Por não se tratar de uma destruição, a tarefa desconstrucionista vem nesse processo de inversão e deslocamento dos pares binários. Desconstruir o cárcere, talvez, venha da possibilidade de desconstruir um pouco dos tantos pares binários opositivos que o estruturam, que o naturalizam na nossa paisagem, sem que a gente muitas vezes sequer questione a sua existência.

Assim, olhar para a questão do monstro e da violência se mostrou como um caminho possível para deslocar um pouco uma lógica carcerária que nos atravessa. Aqui o monstro se fez como o oposto do humano, pois o humano aqui foi entendido como esse ideal inexistente do humano que o associa à pureza, considerando uma proximidade com deus. O monstro vem como seu opositivo, por representar todos aqueles que dentro dessa construção estariam distantes desse ideal e, dentro de um ideário político, são desumanizados. Desumanização esta que vem como justificativa para a imposição de diversas violências, incluindo de forma especial uma aposta no afastamento e controle desses corpos através das instituições de privação de liberdade.

O espectro da monstrosidade tem se acoplado na moderno-colonialidade aos corpos racializados, às mulheres, aos pobres e subalternizados, de forma que pensar em uma desconstrução é pensar em uma desconstrução da colonialidade a partir de um compromisso ético-político com todos esses outros que são submetidos às mais diversas formas de violência ao longo da história e que na atual conjuntura ficam subjugados à centralidade do discurso da segurança.

O espectro é político. O espectro do monstro atravessa e compõe o enquadramento desses sujeitos sociais. Ele aqui se presentifica nesses corpos que são sistematicamente encarcerados, enclausurados, contidos e mesmo exterminados, em nome da segurança. Em sua dimensão espectral, contudo, ele não se presentifica, mas assombra toda uma construção desse ideário do humano.

A centralidade do discurso da segurança que tem pautado os debates e narrativas no campo político tem alimentado essa construção do outro como o monstro, como uma ameaça constante. O medo que se constrói a partir desse enquadramento se soma a um racismo estruturante da sociedade moderna. Resta uma junção que banaliza cenas de tortura e guerra, que banaliza a prática de genocídios e, conseqüentemente, banaliza um processo de superencarceramento que tem efeitos devastadores tanto naqueles que se encontram privados de liberdade, quanto em suas famílias.

Se a banalização da monstrosidade abala os simbólicos que definem a normalização do humano, a prisão entra como o elemento que busca reenquadrar a separação entre monstros e humanos, reestabelecendo esse ideário. Desta forma, nutre a banalização da violência e de políticas públicas de segurança que tem na contensão e morte seus aparatos principais.

Desconstruir então o que é o humano vem como uma desconstrução do que alimenta uma lógica carcerária e a escolha desta como a principal forma de lidar com a questão da segurança. Do mesmo modo, desconstruir essa centralidade da segurança abre para uma leitura outra do que é a ameaça e dos modos de se pensar a relação com todos os outros que fogem ao padrão do homem-branco-cis-cristão.

Neste sentido, pensamos o quanto o Estado não acaba por exercer um padrão de poder que opera desde uma dinâmica de profundas violências e monstrosidades, mas que *em nome de* restam escamoteadas. Assim, o discurso da segurança nacional aparece como um elemento que justifica e legitima as violências, ao mesmo tempo que monstrifica o Estado.

Desta forma, o humano, que se entende forjado à imagem e semelhança de Deus, na prática age desde padrões que seriam exclusivos do monstro. Desta forma, não existiria o humano, somente o monstro inumano. Esse deslocamento nos ajuda a pensar que não há uma primazia do humano. A aposta em políticas públicas de segurança que tem a centralidade no encarceramento como argumento para afastar e conter aqueles que são *menos que humanos* cai por terra. O argumento da prisão como um espaço de contenção, que coloca entre muros aquele que não é o humano, que ameaça o humano não se sustenta diante de uma compreensão que somos todos monstros inumanos.

No entanto, dentro do exercício de poder do Estado, apenas alguns tem o poder de nomear. O poder de identificar o outro como um monstro acaba por ser mais um desses elementos que vem no sentido de desumanizar os povos racializados, pobres e subalternizados, perpetuando uma lógica colonial. A possibilidade de nomear remete a uma primazia do *logos*, reafirmando a humanidade daqueles que podem nomear, em detrimento de uma certa animalidade dos que são nomeados. Reitera uma hierarquia e aponta para uma questão que nos pareceu fundamental nesse processo de desconstrução que foi olhar para essa dicotomia entre humanos e animais.

O animal vem como o oposto do humano, o que vivem em um mundo selvagem, que não tem moral, não obedece às leis, não tem capacidade de responder. O monstro como o misto do humano com o animal fica remetido a esse campo, sem *logos*, sem linguagem, sem moral, sem ética. Novamente, como o que deveria ser contido, como um animal. Porém, não há como se falar em uma fronteira abissal que separe o humano dos animais. Não há uma certeza do que seria nessa relação o “próprio do humano”. Repete-se então esse tensionamento dos argumentos de contenção e controle que giram em torno da lógica carcerária.

A questão da repetição foi aqui fundamental, pois desde a perspectiva da desconstrução, o que repete anuncia o novo. Desta forma, entendendo a dimensão espectral da monstruosidade e dessa monstruosidade associada aos grupos subalternizados, podemos pensar que a repetição, ao trazer o novo, reapresenta esses corpos e reafirma seus saberes.

A partir de um compromisso ético-político fica a urgência de uma responsabilidade que saia de um padrão de comportamento baseado em um ideário do homem-deus, que teme a Deus, não é capaz de criar, apenas reproduz. Neste sentido, fica o chamado para que se amplie o repertório de leis e medidas que fujam da aposta na privação de liberdade, que fujam da repetição da prisão como solução. Fica o chamado para que, entendendo que somos assombrados pelos espectros e que estes vêm denunciar a disjunção do mundo, de um mundo atravessado por diversas violências e injustiças, que se possa ouvir o espectro, que se possa falar com ele, ou, aqui, que se possa ouvir esses que são monstrificados pelo sistema, falar com eles e não mais reproduzir uma lógica que ao identifica reduz à figura do monstro.

Neste sentido, chegamos aos vadios e ao reconhecimento de toda uma outra eticidade que percorre a cidade. A cidade é um espaço de constantes disputas. Mas não apenas entre o centro e a margem, como categorias fixas e estanques, em que a margem estaria sempre a serviço do centro, ou sendo pautada por ele. Existe uma circularidade de vida, de experiências de vida que se dão independentemente do centro, ou apesar dele.

Os vadios aparecem aqui como um extremo dessas outras lógicas, como aqueles que, de certo modo, assumem esse trânsito entre os humanos e os animais e ressignificam isso, deslocando o que é o humano, o que é o monstro, e mesmo o que é o Estado. Apesar das diversas políticas de contenção, ele escapa. Escapa às normatizações do Estado, a busca de uma fixação, de um trabalho, de uma ordem única. Deste modo, ele desafia o Estado. Mas ele constrói suas leis, suas eticidades. Não é um corpo sem lei.

Abrir-se para ouvir e deixar chegar o vadio é abrir-se para o reconhecimento que as práticas de atos infracionais e crimes se dão por diversos motivos, não sendo possível reduzir a tal ou qual razão, não sendo possível reduzir a uma identidade do monstro, daquele que não é bom e obediente. Que as dinâmicas de ilicitude ultrapassam uma racionalização pautada nos valores colocados pelo cidadão de bem que, inclusive, em grande medida, estes valores e bens a serem protegidos se relacionam mais com defesa da ordem, da propriedade e da busca de contenção desses corpos do que se diz.

E entre o 474, o 464, a Sul e a Norte os trânsitos se fazem. Se desenham na cidade, desenham a cidade. Redefinem rotas, criam rotas, criam caminhos e espaços. E operam desde uma lógica que não é pautado no “eu”, no indivíduo único, mas em um *noix*. Um *noix* que desafia o Estado por operar desde uma outra eticidade, desde outras leis. Um *noix* que anuncia outras formas de relação com o mundo, com as experiências de vida, com aquele que chega, com o que chega.

Desta forma, esta tese é e não é sobre o cárcere. Mas é. Ele a atravessa o tempo todo. Ele se faz presente em cada reflexão, em cada espaço em uma busca de se repensar esses lugares que se dão como máquinas de moer gentes. É na medida em que busca tentar deixar chegar esses espectros e repensar o sentido das instituições de privação de liberdade que se baseiam na primazia da segurança e são

assombradas o tempo todo pelos fantasmas das monstruosidades. Ao fim, um desejo de escuta e de liberdade.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel (org). **Un monde de camps**. Paris: La Découvert, 2014. Não paginado.

AGUIRRE, Carlos. Cárcere e sociedade na América Latina, 1800 – 1940. In: MAIA, C.N; SÁ NETO, F.; COSTA, M.; & BRETAS, M. L.. **A História das Prisões no Brasil**. Volume 1. Não paginado. Edição Digital. Rocco E- ISBN: 978-85-69474-23-4

ANZALDÚA, Gloria. **Falando em línguas**: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Estudos Feministas. Ano 8. 1º semestre de 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880> Acesso em 20 de janeiro de 2023.

ARAÚJO, Carlos Eduardo. Entre dois cativos: escravidão urbana e sistema prisional no Rio de Janeiro, 1790 – 1821. In: MAIA, C.N; SÁ NETO, F.; COSTA, M.; & BRETAS, M. L.. **A História das Prisões no Brasil**. Volume 1. Não paginado. Edição Digital. Rocco E- ISBN: 978-85-69474-23-4

BENEDICT, Raquel S. **Everyone Is Beautiful and No One Is Horny**. Blood Knife. Editorial, Science Fiction, 2021. Não paginado. Disponível em: <https://bloodknife.com/everyone-beautiful-no-one-horny/> Acesso em 15 de maio de 2020.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. **Revista Espaço Acadêmico** – ano II – nº 21. Fevereiro, 2003. Não paginado. Disponível em: <https://espacoacademico.wordpress.com/2010/02/20/critica-da-violencia-critica-do-poder/> Acesso 20 de abril de 2022.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. Coleção Feminismos Plurais (coord. Djamila Ribeiro). São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.

BRASIL. **Decreto nº 17.943 – A de 12 de outubro de 1927**. Consolida as leis de assistência e proteção a menores. Revogado pela lei 6.697 de 1979. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D17943Aimpressao.htm Acesso 12 de maio de 2023.

BRASIL. **Lei 6.697 de 10 de outubro de 1979**. Institui o Código de Menores. Revogado pela lei 8.096 de 1990. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6697impressao.htm Acesso 12 de maio de 2023.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei 8.069/1990)**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Em vigor. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069compilado.htm Acesso 12 de maio de 2023.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: Lander (org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005.

CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: investigações de antropologia política. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro. Difel, 2018.

DAVIS, Angela. **A democracia da abolição**: para além do império, das prisões e da tortura. Rio de Janeiro: Difel, 2020.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro**. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Estados-da-alma da psicanálise** – o impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001 (a).

DERRIDA, Jacques. **A solidariedade entre os seres vivos**. Entrevista a Evando Nascimento. Folha de São Paulo, São Paulo, 27 de maio de 2001. Suplemento Mais! 2001(b). Não paginado.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. **O gosto do segredo**. Lisboa: Fim de Século, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Sobre la hospitalidad**. Entrevista en **Staccato**, 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en DERRIDA, J., **¡Palabra!**, Trotta, 2001, pp. 49-56.

DERRIDA, Jacques. **O outro cabo**. Coimbra: Editora Universidade de Coimbra, 1995.

DERRIDA, Jacques. **A Farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005;

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. **O soberano bem**. Coimbra: Palimage, 2014(a).

DERRIDA, Jacques. **Políticas da Amizade**. Porto. Editora Campos das Letras, 2003.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã... diálogo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DILULIO, John. **The coming of the super-predators**. Washington Examiner. Publicado em 27 de novembro de 1995. Não paginado. Disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/magazine/1558817/the-coming-of-the-super-predators/>. Acesso 17 de janeiro de 2024.

DORLIN, Elsa. **Autodefesa** – uma filosofia da violência. São Paulo: Crocodilo/UBU Editora, 2020.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2012.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador. EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. São Paulo: MEDIAfashion, Folha de São Paulo, 2021.

FREDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa** – mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

GIL, José. **Monstros**. Portugal: Ed. Relógio D'água, 2006.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o labirinto de inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Os fantasmas da colônia**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Encrenca à vista, nas janelas do mangue. In: SIMAS, Luiz Antônio, RUFINO, Luiz e HADDOCK-LOBO. **Arruaças** – uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020 (a).

KRISTEVA, Julia. **Pouvoir de l'horreur**. Editions du Seuil, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté**: essais sur le judaïsme. Éditions Albin Michel, 1963 et 1976.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Revista do PPGAV / EBA/ UFRJ, nº 32, 2016.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

MESSUTI, Ana. **O tempo como pena**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

MICHAUD, Yves. **A violência**. São Paulo: Ática, 1989.

MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias Espectrais**. Rio de Janeiro: Nau, 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi. Becos, ruas, marquises e esquinas. In: BORGES-ROSÁRIO, Fabio; MORAES, Marcelo, e HADDOCK-LOBO, Rafael (org.). **Encruzilhadas Filosóficas**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020 (a).

MORAES, Marcelo José Derzi. Por uma filosofia dessa coisa de pele: uma desconstrução da colonialidade. In: NOYAMA, Samon (org). **Gingar, filosofar, resistir**: ensaios para transver o mundo. Curitiba, CRV, 2020 (b).

MORAES, Marcelo José Derzi. A desconstrução da colonialidade em Paulo Freire. **Revista Multidisciplinar Humanidades e Tecnologias**. FINOM. ISSN: 1809-1628. Vol 32. Out. / dez. 2021.

MORAES, Marcelo José Derzi. **A rua é noix**. Revista Cult. Dossiê Pensamentos Guerreiros contra a colonialidade. Ano 24, julho de 2021 (a).

MORAES, Marcelo José Derzi. **Democracias Espectrais**: uma abordagem a partir de Jacques Derrida. (tese de doutorado). Rio de Janeiro: UERJ, 2018.

MORAES, Marcelo; NEGRIS, Adriano. Espaços da morte: espectros de uma necropolítica. In: SOLIS, Dirce. **Espectros prisionais** (Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e filosofia, 1). Porto Alegre: UFRGS, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **Submundo: cadernos de um penitenciário**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

NEGRIS, Adriano. **Pode o animal falar?** Revista de Filosofia SEAF. Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas. Coedição UAPÊ. Ano 12, nº 12, 2014.

NEGRIS, Adriano. **As políticas contemporâneas sobre a vida a partir de Michel Foucault**. Tese de doutorado. UERJ, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

NEGRIS, Adriano. **A política de morte na periferia da governamentalidade neoliberal**. *Sapere aude*. Belo Horizonte, v. 11 – n. 21, p. 49-69, Jan./Jun. 2020 – ISSN: 2177-6342.

NEGRIS, Adriano. **Violência sem fundamento**: a origem da autoridade segundo Jacques Derrida. Revista AnáLogos. PUC-Rio, Rio de Janeiro, v.1, 2016, p. 151 -161. Disponível em: [28256.PDF \(puc-rio.br\)](#) Acesso 20 de março de 2023.

NOGUEIRA, Rodrigo. **Como nascem os monstros**: a história de um ex-soldado da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura e MENEZES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

PEREZ, José Roberto Rus e PASSONE, Eric Ferdinando. **Políticas sociais de atendimento às crianças e aos adolescentes no Brasil**. Cadernos de Pesquisa, v. 40. n. 140 p. 649 - 673, maio - agosto 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/v40n140/a1740140.pdf> Acesso em 13 de fevereiro de 2015.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**. 2020. Não paginado. Disponível em: <https://www.revistaapalavrasolta.com/post/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala> Acesso em 10 de janeiro de 2023.

RAMOS, Graciliano. **Memórias do Cárcere**. São Paulo: Círculo do Livro, [198-].

RANGEL, Marcelo de Mello. **Violência e História em Walter Benjamin a partir da crítica de Derrida**. Revista Ítaca. nº19. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. ISSN: 1519-9002 | 1679-6799. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/177/168> Acesso em 13 de setembro de 2021.

RIZZINI, Irene e RIZZINI, Irma. **A institucionalização de crianças no Brasil**. Percursos histórico. São Paulo: Loyola, 2004.

SANTOS, Patrícia; MORAES, Marcelo. Juventudes “da antiga” e o baile funk como acontecimento das periferias. In: BRANDÃO, André; JORGE, Amanda; POSSAS, Thiago (org.). **Juventude e periferia**. Niterói, Rio de Janeiro: Syal Letras e Livros, 2020.

SOLIS, Dirce. **Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Uapê Sociedade de estudos e atividades filosóficas, 2009.

SOLIS, Dirce. Derrida, um filósofo difícil. In: DROIT (org.) **Mestres do Pensamento: 20 filósofos que marcaram o século XX**. Porto Alegre: L & PM Editores, 2016.

SOLIS, Dirce. A Democracia banida: reflexões a partir da noção de democracia por vir de Jacques Derrida. In: COSTA, J. & CARBONARI, P.C. (orgs.). **A democracia e seus desafios em tempos de crise**. Passo Fundo. Saluz: 2017.

SOLIS, Dirce Eleonora Nigro. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. In: **Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía** · Revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia. Número especial. Dezembro de 2019. p. 227–243. Disponível em: <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2020/02/nu%CC%81meroespecialcompletoRLCIF.pdf> Acesso em Outubro de 2021.

SOLIS, Dirce. Espectros. In: SOLIS, Dirce. **Espectros prisionais** (Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e filosofia, 1). Porto Alegre: UFRGS, 2019 (a).

SOLIS, Dirce. Pensamento e espacialidade: os espectros que nos rondam e nos obsidiam. In: SOLIS, Dirce. **Espectros prisionais** (Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e filosofia, 1). Porto Alegre: UFRGS, 2019 (b).

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEVENSON, Robert Louis. **O médico e o monstro e outras histórias**. Edição Lelivros. Edição digital. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6584831/mod_resource/content/1/O%20Medico%20e%20o%20Monstro%20-%20Robert%20Louis%20Stevenson.pdf Acesso em 06 de março de 2024.

STIRNER, Max. **O único e sua propriedade**. Lisboa: Antígona, 2004.

VIANNA, Antônio Carlos Ferreira. **O monstro das cidades**: a construção midiática do traficante e a legalização da maconha no Brasil. Dissertação (mestrado em Mídia e Cotidiano). UFF, 2017.

WANG, Jackie. **Capitalismo Carcerário**. São Paulo: Igará Kniga, 2022.

WEBER, MAX. **Ética protestante e o espírito capitalista**. Petrópolis: Vozes, 2004.

ZEMON DAVIS, Natalie. **Culturas do Povo**: sociedade e cultura no início da França moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.