

# O espectro da monstruosidade como legitimador das políticas de segurança: sobre monstros, animais e a lógica punitiva

Paula Vargens<sup>73</sup>

## Resumo

O presente trabalho busca refletir sobre a questão dos monstros enquanto categoria política, pensando mais diretamente nos monstros enquanto espectro e a relação com a lógica punitiva. A imagem do monstro aparece em diversos discursos relacionados com a questão das prisões, inclusive para legitimar os processos de encarceramento. A partir de um diálogo com Foucault, pensamos a figura do monstro em sua dimensão espectral e a perpetuação desta lógica punitiva. Entendendo o monstro como o misto entre o reino do humano e o reino do animal, pensamos o quanto essa construção atua como elemento legitimador das políticas de segurança. Por fim, aborda a questão do animal, buscando uma abertura para desconstrução da dicotomia entre humanos x animais, desde uma perspectiva ético-política comprometida com os povos racializados, pobres e subalternizados.

**Palavras-chave:** Segurança Pública; Encarceramento; Monstros; Desconstrução da colonialidade.

## Abstract

The present work seeks to reflect on the issue of monsters as a political category, thinking more directly about monsters as a spectrum and the relationship with punitive logic. The image of the monster appears in several discourses related to the issue of prisons, including to legitimize the processes of incarceration. From a dialogue with Foucault, we think about the figure of the monster in its spectral dimension and the perpetuation of this punitive logic. Understanding the monster as the mix between the human kingdom and the animal kingdom, we think about how much this construction acts as a legitimizing element of security policies. Finally, it addresses the issue of the animal, seeking an opening to deconstruct the dichotomy between humans x animals, from an ethical-political perspective committed to racialized, poor and subalternized peoples.

**Keywords:** Public Security; Imprisonment; Monsters; Deconstruction of coloniality.

## Introdução

*“Nem eletricidade, nem comida, nem água, nem gás. Tudo bloqueado. Estamos lutando contra animais humanos e agindo de acordo”*  
(Yoav Gallant, ministro da defesa de Israel, ao anunciar cerco total a Gaza)<sup>74</sup>

A epígrafe que abre esse texto é muito simbólica de tudo que esse texto se propõe a refletir. A fala do ministro de defesa de Israel, apesar de algumas reações contrárias e críticas, não foi motivo de surpresa para 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

<sup>73</sup> Pedagoga. Mestre em Educação (FFP-UERJ). Doutora em filosofia (UERJ). e-mail: paulavargens@gmail.com

<sup>74</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/10/10/putin-conflito-entre-israel-e-palestina-e-claro-exemplo-de-fracasso-da-politica-dos-eua-no-orient-medio> Acesso 10 de outubro de 2023.

não são exatamente humanos, são animais-humanos, a quem se pode deixar sem luz, sem comida, sem água, e deliberadamente matar. A aniquilação dessas vidas seria, assim, algo visto como bom e necessário à segurança, à paz, à democracia.

A associação que é feita com o reino dos animais para subalternizar o outro não é nova, nem rara. Ao contrário, nos parece até constitutiva do que entendemos por humano dentro da modernidade ocidental, uma vez que o humano estaria localizado entre os animais e os deuses, dotado de uma série de particularidades, como a moral, a racionalidade e a técnica. Dentro dessa compreensão, ainda compondo o reino do humano, na sua fronteira com o reino animal, estariam os monstros. O monstro seria justamente este misto, este que é o encontro entre os dois reinos, que é humano e animal. Segundo Foucault:

O monstro, da Idade Média ao século XVIII (...) é essencialmente o misto. É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave – monstros. (...) É a mistura de duas espécies (...) É o misto de dois indivíduos (...) É o misto de dois sexos (...) É um misto de vida e de morte (...) Enfim, é um misto de formas (...) Transgressão, por conseguinte, dos limites naturais, transgressão das classificações, transgressão do quadro, transgressão da lei como quadro: é disso que se trata a monstruosidade. (FOUCAULT, 2010, p. 54)

A imagem do monstro parece espectralizar essa ideia do animal-humano a que se refere o ministro de Israel. Nesta perspectiva, o espectro da monstruosidade assombra toda lógica punitiva que vê na exclusão, no controle e no extermínio as soluções principais para se garantir a ordem e a segurança prometidas.

Nesse sentido, pensamos se o monstro em uma dimensão espectral não acaba por favorecer um processo de desumanização daqueles que são privados de liberdade, seja em presídios ou em campos, e sobre os quais a prática de genocídios e das mais diversas formas de violências são naturalizadas nos dias de hoje.

### **A chegada dos monstros no cotidiano e a gestão do medo**

Por muito tempo os monstros ocuparam um lugar distante, habitantes de terras longínquas, guardadores do paraíso e do inferno. Muitas vezes, suas histórias carregavam lições de moral e ensinamentos. Com o advento da modernidade, cada vez mais os monstros passaram a habitar o cotidiano. Começa então a se falar dos nascimentos monstruosos, responsabilizando a mulher<sup>75</sup> pela geração daquele que escapa à humanidade, bem como a associar a figura do

<sup>75</sup> Segundo Gil (2006) a mulher passa a ser identificada como a geradora de monstros, sendo este nascimento culpa de seus desejos e pecados, de caminhos que a afastavam da “pureza”: “Toda uma tradição que vai até o século XVIII associa o nascimento dos monstros à “prodridação” 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).

monstro com as pessoas intersexo, o gêmeo siamês, a pessoas com deficiências físicas ou mentais etc. Tem um deslocamento dessa figura rara e distante, para um lugar mais próximo e ao mesmo tempo cada vez mais comum.

Foucault argumenta que a passagem para a modernidade exigiu novas tecnologias punitivas, deslocando a punição para um lugar que afirmasse a soberania do Estado. A mudança para uma organização a partir de tecnologias positivas de poder demanda toda uma construção de saberes específicos que vão forjar o “normal” (e conseqüentemente o patológico). Será então a partir da ideia do que é a normalidade do humano que se definirá o que fazer com todos aqueles que ultrapassam essa fronteira. A figura do monstro 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).

O monstro é assim uma ameaça, uma figura que desestabiliza a ordem, representa um risco constante. Fica em uma fronteira entre o humano e o animal, sendo justamente esse encontro, de forma que remete a essa dimensão animal, como o que foge da razão, da moral, da civilidade. Nessa transposição da figura distante e rara para uma personagem do cotidiano, a ideia mítica desse encontro que se daria no corpo (o homem com cabeça de águia, o corpo de homem com cauda de peixe etc.), passa a ter elementos menos físicos, mas seguem assombrados por essa construção que compreende o monstro nesse lugar de ameaça. Desta forma, entendemos que o monstro espectra a figura do anormal, alimentando as apostas políticas que vem no sentido de controle e punição desses que serão reduzidos à figura do monstro.

A figura do anormal será balizadora dessa chegada do monstro no cotidiano e essa banalização da monstrosidade. A primeira personagem abordada por Foucault é a do monstro humano. Ele é a infração, é o modelo de todas as pequenas irregularidades possíveis. 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. 47). Ele está fora da lei. Ele é o excesso, a forma brutal, viola a lei da natureza, é a contranatureza. 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 segunda personagem se refere à figura do “indivíduo a ser corrigido”, que reduz ainda mais o contexto de referência do anormal. 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 do poder interno da família, ou a gestão de sua economia.

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, em que os processos de institucionalização passam a ser vistos como necessários para a sua corrigibilidade, ao mesmo tempo, em um jogo que remete ora para o indivíduo, ora para a instituição, ele é um incorrigível, que, nesse ciclo, deve ser cada vez mais punido, exigindo intervenções cada vez mais específicas.

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)

Há uma exigência crescente de controle dessas pessoas, o que acarreta em apostas políticas em processos de institucionalização em especial, nos últimos anos, de encarceramento desses corpos negros, pobres e periféricos. Dentro de uma racionalidade colonial, construção do indivíduo a ser corrigido, do anormal, e de todos os corpos que serão reduzidos à figura do monstro, será atravessada por toda hierarquização e racialização dos povos e suas culturas, corroborada, no outro lado da mesma moeda, pela ideia de uma verdade única, neutra e universal que define a cultura eurocêntrica como parâmetro de moral e civilidade.

Desta forma, o aprofundamento da classificação racial dos povos, com a sua atualização na construção desses grupos espectralizados pela figura do monstro, em um processo profundo de desumanização, vem como elemento fundamental para a consolidação desse

deslocamento que alimenta toda uma reorganização do Estado *em nome da segurança*, em nome da defesa nacional. Achille Mbembe (2022) argumenta que:

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)

Tal construção favorece toda uma gestão do medo e da insegurança que orientam políticas públicas, em especial políticas de segurança, ou pautadas pela narrativa da segurança. Wang (2022) compreende que “A incerteza é, ao mesmo tempo, um problema de informação e um problema existencial que molda a forma como habitamos o mundo. (...) Quanto menos “no controle” nos sentimos, mais desejamos a ordem” (p. 218). A exploração da imagem do monstro que, como normalizador do humano ao ser banalizada demanda a construção de “novos monstros” que ajudem a estabilizar o humano, acaba por contribuir para essa desestabilização que legitima a prática de violências em nome da promessa de segurança. A figura do monstro moral banalizado, que é uma ameaça constante no cotidiano, que pode aparecer a qualquer momento, tem o condão de despolitizar os debates e alimentar narrativas que naturalizam o encarceramento e as violências cometidas contra as pessoas negras, pobres e periféricas.

### **“perigo moral”, “perigo de o ser” e a necessidade de contenção**

A questão da moral assume uma importância muito grande nessa construção do indivíduo a ser corrigido que deve ser controlado pelo Estado, inclusive por operar em uma dimensão que ultrapassa o próprio indivíduo, ou que não se reduz a uma biografia específica. A ausência de moral é algo remetido a todo um grupo, a todos aqueles que fogem e se distanciam da moral eurocêntrica.

Operando dentro da mesma base epistemológica, esse entendimento de uma moral distorcida, ou mesmo ausente, remete a toda uma dimensão do reino animal e, conseqüentemente, de distanciamento do que se entende como humano, dentro de uma construção dicotômica de *humanos x animais*. O indivíduo a ser corrigido é aquele que não tem moral, que não tem ética, sujo, que não respeita as leis, a ordem, a civilidade, é o monstro moral. É, assim, remetido ao reino do animal e deslocado para esse lugar espectralizado pela figura do monstro, na fronteira entre o humano e o animal; esse lugar que impossibilita o reconhecimento desses indivíduos como igualmente humanos. Visto como uma ameaça, a resposta dada é no sentido de controle e contenção. O monstro vem como um espectro do anormal. O anormal

acaba por ser esse monstro banalizado, esse misto entre o humano e o animal, que deve ser contido, controlado, afastado.

O animal-humano é em si a ameaça à ordem, uma ameaça em potencial, que escapa às normativas e às leis do Estado. A fala do ministro de Israel é nesse sentido muito simbólica, pois assume essa associação feita com o reino animal quando se pretende diminuir o outro e justificar a imposição de toda sorte de violências.

Ainda dentro desse campo e no jogo de hierarquizações, serão eleitos alguns elementos que ao longo da tradição moderna são tidos como dentro do espectro da animalidade, alimentando esse jogo de remetimentos. Desta forma, a leitura realizada tende a desconsiderar fatores sociais, históricos, processos de dominação e toda colonialidade, e compreende questões como a ausência de trabalho, de uma residência fixa, de religiosidades não cristãs, serão remetidas a esse lugar espectralizado pela figura do monstro a ser contido.

No jogo que fica com o mundo animal diversos outros elementos vão sendo somados sempre no sentido de alimentar uma ideia de risco, de medo que promove uma narrativa da necessidade de contenção e mesmo de eliminação desses corpos. Ainda dentro de todo o debate da moral, a questão da sexualidade vem muito forte. O monstro moral é o que não é capaz de controlar seus desejos, sua sexualidade, alimentando mitos como o negro-bestial-estuprador<sup>76</sup>.

Sendo impossível separar a questão racial da construção do anormal e dos corpos que serão politicamente monstrificados, o monstro moral a ser contido será, assim, aquele que se encontra em situação de rua, o vadio, a prostituta, o bandido..., enfim os corpos racializados, pobres e subalternizados dentro da colonialidade. De forma tal que o espectro do monstro acaba por assombrar o tempo todo a esses grupos que compõem o não-eu do homem-branco-cristão-proprietário-europeu, todos os que não se encontram abraçados pela ideia do “nós, os humanos”.

Dentro desse debate, parece ser interessante trazer aqui dois trechos de legislações brasileiras sobre o atendimento a crianças e adolescentes, então, os “menores”<sup>77</sup>, diante da concretude que a letra da lei apresenta sobre o tema. O primeiro é o Código de Menores Mello

---

<sup>76</sup> Segundo Dorlin (2020), a construção do mito do estuprador negro foi a “principal causa da impunidade dos assassinatos e linchamentos de afro-americanos desde o fim do século XIX até a metade do século XX” (p. 190)

<sup>77</sup> O termo *menor* foi utilizado até a promulgação do ECA (Lei 8069/90) para se referir a crianças e adolescentes órfãs, em vulnerabilidade, autoras de ato infracional e em condição de pobreza, sempre muito associadas a questão racial, em oposição a crianças e adolescentes utilizados para pessoas brancas das classes médias e elites. A legislação voltada a cada um desses grupos era distinta (Código de Menores e Código Civil, respectivamente), com um enfoque significativo nos processos de institucionalização da infância pobre, os *menores*. Até hoje é comumente utilizado de forma pejorativa para se referir a crianças e adolescentes pobres. Sobre a construção do conceito de *menor* ver: VARGENS, Paula. *Menor*. In: ABDALA, J. VELOSO, B, e VARGENS, P. (org.) **Dicionário do Sistema Socioeducativo do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: NOVO DEGASE, 2016.

Mattos, de 1917, a primeira legislação nacional a tratar especificamente “do menor abandonado ou delinquente, que tiver menos de 18 anos”, que diz:

Art. 69. O menor indigitado autor ou cúmplice de facto qualificado crime ou Contravenção, que contar mais de 14 annos e menos de 18, será submettido a processo especial, tomando, ao mesmo tempo, a autoridade competente as precisas informações, **a respeito do estado physico, mental e moral delle, e da situação social, moral e economica dos paes, tutor ou pessoa incumbida de sua guarda.**

§ 3º Si o menor fôr abandonado, pervertido, **ou estiver em perigo de o ser**, a autoridade o internará em uma escola de reforma, por todo o tempo necessario a sua educação, que poderá ser de tres annos, no minimo e de sete annos, no máximo

A lei traz aqui o conceito do “perigo de o ser”, ou seja, na legislação de 1917 há a previsão legal de se colocar alguém em uma “escola de reforma” ou “escola de preservação” se o “estiver em **perigo de o ser**”, ou seja, tendo ele cometido ou não algum crime ou contravenção, tendo até 18 anos de idade, ele poderia ser encaminhado para uma instituição por haver o entendimento que ele poderia, ou ainda, que estaria no caminho de vir a cometer um ato, a ter um desvio moral, conforme a sua situação social, moral e econômica, além do estado físico, mental e moral. A questão moral aqui fica muito explícita e reforça essa personagem mencionada por Foucault do monstro moral.

O Código de Menores, de 1979, retira a ideia do “perigo de o ser”, mas insiste na questão moral entendendo que o “perigo moral” é uma condição para incluir o menor em situação irregular e colocá-lo sob a tutela do Estado. Diz explicitamente:

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

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**;

Se o “risco de o ser” sai de cena, aparece a ideia dos “bons costumes”, que seriam o que se não essa associação de uma determinada cultura ao que é o humano, e o deslocamento de todas as outras, em suas diferentes hierarquizações, ao reino do animal, ao reino do selvagem que ameaça a família, a moça bela, recatada e do lar?

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 superpredador<sup>78</sup>, que 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 habitua 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.*)<sup>79</sup>

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

<sup>78</sup> 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 Norte Americana e, apesar de declarada inconstitucional, ainda não foi abolida em todos os estados estadunidenses. 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.

<sup>79</sup> 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”.

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.

A ideia do “perigo de o ser” atravessa toda a construção de DiLulio, que de fato trata de uma argumentação hipotética sobre os riscos do crescimento demográfico de jovens negros e periféricos. Também nesta construção, há a ideia de uma ausência de moral que atinge todo um grupo e o remetimento à figura do monstro moral, a quem não cabe outra solução possível que não a institucionalização, a contenção e o controle, diante da incorrigibilidade desse indivíduo a ser corrigido.

Dentro dessa linha argumentativa, há uma ideia de uma destinação destas pessoas à prática da criminalidade, remetendo novamente a essa ideia do monstro como o misto o humano e o animal. Ou, entre a racionalidade constitutiva do que seria o humano e a irracionalidade animal, que o impediria de aprender a obediência às leis e aos bons costumes, se apresentando como uma constante ameaça. Entendemos, assim, que nesse sentido o espectro da monstrosidade segue aparecendo e definindo políticas, em uma constante de perpetuação da colonialidade com sua imposição de uma verdade única, das suas leis e da sua moral, como se estas fosse neutras, únicas e universais, bem como no processo de hierarquização dos povos e seus modos de ser e estar no mundo.

### **A construção do *humano menos que humano* e a questão animal**

As reflexões apresentadas por Judith Butler, em seu livro *Quadros de Guerra* (2017), acrescentam a esse debate uma questão que parece ser o anúncio de uma intensificação desse movimento que foi construído ao longo da modernidade. A filósofa argumenta que algumas vidas não serão sequer reconhecidas como vidas. A condição de ser reconhecido, contudo, não é individual e existe toda uma construção política para dizer quais grupos serão reconhecíveis como pessoas. Consequentemente, algumas vidas serão passíveis de serem lesadas e violentadas, serão vistas como “perdíveis”, “destrutíveis”:

A condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas “destrutíveis” e “não passíveis de luto”. Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como

ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos” (BUTLER, 2017, p. 53).

Entendemos que o pensamento de Butler dialoga com essa perspectiva de uma compreensão que define o “humano” e aqueles que serão *menos que humanos*, serão animais-humanos, monstros humanos. Somente aqueles reconhecíveis como humanos poderão ter o direito a suas vidas, a terem as suas vidas reconhecidas como vidas. Por oposição todos os que se encontram fora desse âmbito de representabilidade, não tem suas vidas reconhecidas *como uma vida*. A depender do enquadramento, algumas vidas jamais serão reconhecidas como uma vida, como uma pessoa que tem sentimentos, desejos, afetos, sonhos, em um processo de deslocamento destas vidas do campo do humano. Segundo Butler:

Decidimos que determinada noção particular de “pessoa” determinará o escopo e o significado da condição de ser reconhecido. Por conseguinte, estabelecemos um ideal normativo como condição preexistente de nossa análise; de fato já “reconhecemos” tudo o que precisamos saber sobre o reconhecimento. (...) Trata-se (...) de saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis” e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. (BUTLER, 2017, p. 20).

A impossibilidade de reconhecimento de determinados grupos como pessoas com vida tem uma relação direta com uma lógica de segurança que cada vez mais tem assumido uma centralidade na organização da vida social. A construção que determinadas vidas são descartáveis, destrutíveis, ao mesmo tempo que são ameaças e constituem um risco iminente à ordem social e mesmo a própria humanidade, parece favorecer a aceitação e naturalização da primazia de políticas de encarceramento, controle e vigilância, bem como das violências que marcam tais políticas. É dentro deste contexto de análise que a filósofa interpreta a divulgação das imagens de tortura ocorridas no Campo de detenção de Guantánamo e na prisão de Abu-Grahib, quando os prisioneiros foram retratados como:

indivíduos abjetos e sem rosto, comparados a animais enjaulados e contidos. De fato, a linguagem usada pelo secretário Rumsfeld em conferência de imprensa parece corroborar a visão de que os detidos não são como outros humanos que adentraram a guerra, e que, no que lhes diz respeito, não são “puníveis” pela lei, mas merecedores de encarceramento forçado e imediato. (...) Ele insinuou que a contenção é a única coisa que os impede de matar, que eles são seres cuja propensão é, de fato, matar: é o que fariam naturalmente. (...) 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. 98 - 99)

Retomamos, assim, essa ideia do “perigo de o ser”, que é permanentemente espectralizada pela figura do monstro, por essa figura que é o misto, o que escapa, o que a lei não é capaz de responder. Além disso, temos novamente o jogo com o mundo animal, como o mundo que foge

da racionalidade, que foge ao campo do diálogo, retirando inclusive as demandas políticas de suas ações: tudo fica reduzido a esse misto entre o humano e o animal, em que impera a irracionalidade, de forma que desqualifica a luta e os movimentos contra-coloniais envolvidos. Judith Butler pontua que:

Há uma redução desses seres humanos ao estatuto do animal, como animal sendo visto como fora de controle, necessitando de uma restrição total. É importante lembrar que a 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)

A construção que se faz reforça a binariedade entre humanos e animais, colocando o humano como o detentor do *logos* e em uma condição de superioridade em relação ao animal, visto como ameaça. Neste sentido, podemos entender que a desconstrução da primazia do encarceramento e de toda essa lógica punitiva que não reconhece no outro um igual, passa por uma desconstrução da própria ideia do humano e do animal, o que nos parece contribuir para um outro olhar sobre o espectro da monstruosidade. Pensamos que essa descentralização do humano pode abrir para outras possibilidades de relações éticas, que desloquem a naturalização do extermínio de todos os “outros”. Poder trazer o rosto do outro, dar nome, de forma que seja possível se afetar, sair do campo da indiferença e deslocando os lugares que se pretendem fixos entre quem seria o humano e quem seria esse monstro que não é reconhecido como humano, que não tem rosto nem nome.

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. No deslocamento proposto do 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)

Desta forma, Derrida aponta para essa implicação entre o humano e o animal em uma dimensão ético-política. Seguindo o argumento do filósofo franco-argelino, a dicotomia colocada, que busca reduzir as diferenças a um outro distante e com o qual não é possível uma identificação, atravessa políticas e mar um modo de existência. Para Derrida, a questão do animal se faz estruturante dessa lógica.

Já na identificação como “o animal” há 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”. 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 Negris (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)

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).

Essa construção serve muito bem a projetos de poder que a partir da gestão do medo e das inseguranças mantem uma ordem social excludente e violenta. A imagem do animal como aquele privado de *poder-ter o logos* segue espectrando as políticas de segurança e alimenta uma narrativa da necessidade de contenção indefinida, da ameaça sem fim e sem contorno, justificando ações *em nome da segurança*.

### **Para fechar: a desconstrução da colonialidade e a responsabilidade ético-política**

A partir de tais considerações, resta a urgência de um movimento de desconstrução dessa ideia de humano forjada na moderno-colonialidade. Constituída desde uma base epistemológica que se estrutura na ideia de uma verdade única, neutra e universal, que se organiza em uma hierarquização das raças, dos povos, dos saberes e a partir da ideia de um tempo único e linear, que vai da barbárie e selvageria ao progresso e civilização. A compreensão do que é o humano tende, nessa perspectiva, a reproduzir tais padrões de dominação, estabelecendo sistematicamente os povos racializados, subalternizados, periféricos, os negros, as mulheres, os indígenas, os muçulmanos, sempre nesse lugar inferiorizado, associado ao monstro, ao não-humano, ao que está apto a sofrer as mais diversas formas de violência e de privações de liberdade.

Derrida nos convida a desconstruir essa metafísica ocidental que se estrutura a partir de pares binários opositivos, no qual sempre um exerce um lugar de domínio sobre o outro. No entanto, não se trata apenas de uma inversão das polaridades, ou aqui de inverter os lugares entre o humano e o monstro, redefinindo quem seria o humano, mas de realizar um deslocamento neste processo. Esse processo de desconstrução, contudo, não pode ser dissociado de uma responsabilidade ético-política com todos os monstrificados; de uma resposta ético-política que desconstrua essa colonialidade no caminho da construção de uma sociedade mais justa.

A construção desse humano que não é humano, desse outro que pode ser submetido a torturas, a uma lógica punitiva que o coloca em condições degradantes é constituinte da própria colonialidade. A própria lógica dicotômica entre o humano e o monstro, o humano e o inumano, coloca como ameaça todo um grupo social de forma que a lógica punitiva – e aqui a punição não apenas pela prática de um ato ilícito, mas pela sua existência em si, vista como ameaça à ordem e ao tal “humano” – resta estendida a todos.

A provocação que fica, então, é justamente nesse sentido de se repensar quem é esse monstro, deslocando o olhar do humano, do “nós, os humanos” e podendo trazer para a cena o monstro, poder deixar chegar a monstrosidade e a animalidade, poder tensionar e ampliar essas categorias, entendendo, inclusive, da inexistência desse humano, puro e bom. Resta a urgência da desconstrução dessa oposição que vem alimentando diversas políticas de segurança e a impetração das mais abjetas formas de violência com suas diversas formas de privação de liberdade, controle e vigilância das pessoas racializadas, pobres e subalternizadas.

### Referências bibliográficas

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](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](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6697impressao.htm) Acesso 12 de maio de 2023.

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.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DILULIO, John. **The coming of the super-predators**. Washington Examiner, 1995. Disponível em: <https://www.washingtonexaminer.com/magazine/1558817/the-coming-of-the-super-predators/>. Acesso 18 de janeiro de 2024.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GIL, José. *Monstros*. Portugal: Ed. Relógio D'água, 2006

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

NEGRIS, Adriano. Pode o animal falar? **Revista de Filosofia SEAF. Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas**. Coedição UAPÊ. Ano 12, nº 12, 2014.

WANG, Jackie. **Capitalismo Carcerário**. São Paulo: Igará Kniga, 2022.