

# A PROMESSA DE SEGURANÇA E O ESPECTRO DA MONSTRUOSIDADE

**Paula Vargens<sup>1</sup>**

## **RESUMO**

O presente trabalho tem como objetivo pensar sobre os discursos da segurança, que têm assumido uma centralidade nas últimas décadas, e as noções de monstros e monstruosidade. Entendemos que a centralidade parece se alimentar do espectro da monstruosidade e de um movimento de enquadramento dos povos racializados, pobres e subalternizados como monstros, justificando o uso das mais diversas formas de violências. A figura do monstro opera, por um lado, como ameaça que serve de argumento para o endurecimento das políticas de segurança, e, por outro, como um fantasma que assombra aqueles que, em nome da segurança, cometem violências atroz.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Desconstrução da colonialidade; Políticas de Segurança; Monstros; Violência.

## **ABSTRACT**

The present work aims to think about the discourses of security, which have assumed a centrality in recent decades, and the notions of monsters and monstrosity. We understand that centrality seems to feed on the spectre of monstrosity and a movement to frame racialized, poor and subalternized peoples as monsters, justifying the use of the most diverse forms of violence. The figure of the monster operates, on the one hand, as a threat that serves as an argument for the hardening of security policies, and, on the other, as a ghost that haunts those who, in the name of security, commit atrocious violence.

## **KEYWORDS**

Deconstruction of coloniality; Public security policy; Monsters; Violence.

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia. Pedagoga. Mestre em Educação (FFP/UERJ). Doutora em Educação (UERJ).  
Email: paulavargens@gmail.com

## Introdução

A questão da segurança atravessa de diversos modos a sociedade ocidental. Os debates sobre como lidar com aqueles que rompem com a ordem estabelecida não é algo novo, ao contrário, se faz presente nos debates da filosofia já em Platão. No entanto, a formação do Estado moderno europeu demandou a elaboração de novas tecnologias de controle e punição (Foucault, 2021). Nesse movimento, foi se delineando o que era segurança e o que era violência, bem como a construção de uma ideia de que seria possível uma sociedade plenamente segura e que, para tanto, precisaria apenas de alguns ajustes, de consertar alguns desvios, ou excluir alguns desviados. Há nessa narrativa, contudo, já uma distinção entre aqueles que seriam o “cidadão de bem”, garantidores da lei e da ordem, e aqueles que seriam uma ameaça à paz e à segurança da comunidade.

Elsa Dorlin (2020) apresenta um importante estudo no qual argumenta que somente alguns grupos têm o direito à autodefesa. Em sua análise, a autora pontua que as ações praticadas por determinados grupos, especificamente, por grupos formados pelos *outros*, pelos negros, subalternizados, colonizados, periféricos serão tidas sempre como violentas, colocando tais grupos em uma situação de constante vigilância, controle e punição. Desta forma, mesmo os atos de defesa realizados por estes serão lidos sempre como atos de violência e ameaçadores, restringindo o direito à autodefesa. 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’ [...] 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. 16-17)

A distinção de dois grupos, dos que podem ou não se defender, acaba por se estabelecer como um meio de diferenciação dos que são plenamente humanos e aqueles que não correspondem exatamente a esse ideal. Ao restringir o direito de autodefesa, há uma restrição das possibilidades de expressão e existência desses sujeitos. Dentro da lógica estabelecida a partir da dicotomia segurança x violência, essas pessoas são colocadas na dimensão da violência, tornando-se, ao mesmo tempo, uma ameaça à segurança e indefensáveis: “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 torná-los impotentes para se defender.” (Dorlin, 2020, p. 52)

A distinção entre os que podem ou não se defenderem, segundo Dorlin, se delimita a partir de relações de poder e das estratégias para a manutenção da ordem. Neste sentido, vão se criando narrativas que justifiquem tais distinções e a construção do medo. Há, contudo, como observa Judith Butler (2023), uma centralização do discurso da segurança após os ataques ocorridos em 11 de setembro nos EUA. A radicalização dos debates e políticas para a garantia da segurança têm em seu outro lado a radicalização da construção que determinados grupos não são exatamente humanos.

Achille Mbembe (2022) argumenta que nessa época em que vivemos, a questão 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 [...] 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 irremediável 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)

A centralização da segurança parece favorecer a especialização de novas técnicas de controle e contenção, bem como de uma atualização desse enquadramento do *outro* como *menos que humano*, como compreende Butler (2017). Há um deslocamento dessas pessoas para uma fronteira entre o humano e o inumano. No entanto, esse lugar de fronteira é, dentro da mitologia, habitado pelos monstros. O monstro é justamente o ser híbrido, o que, apesar de não ser reconhecido como humano, não são também, do reino animal. Ele é o encontro dos dois reinos, que ao mesmo tempo em que estabiliza a normalidade do humano, também ameaça.

Nesse sentido, o monstro é aquele que ameaça à segurança, é a expressão em si da violência, do risco à ordem e à sociedade. Resta uma distinção entre o humano e o monstro, estabelecendo um outro par binário. Entendemos que há uma relação muito próxima entre o binômio *segurança x violência* e aquele estabelecido entre o par *humano x monstros*.

O espectro do monstro atua aqui como um elemento que alimenta e justifica a narrativa da centralidade da segurança, da necessidade de se proteger desta ameaça que ronda, que pode chegar a qualquer momento. Dentro de uma estrutura de poder tal qual estabelecida na colonialidade, esses *outros*, esses que serão os monstros, serão os povos racializados, os

pobres, as mulheres, os negros, os subalternizados. Pensar nessa relação entre a segurança e os monstros se apresenta, assim, como uma necessidade ético-política.

A proposta da desconstrução da colonialidade, como apresentada por Marcelo Moraes (2020), vem como uma aposta 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. Moraes menciona que:

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*. [...]. 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. 188-189)

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 desconstrução da colonialidade se vincula à tarefa desconstrutiva em um movimento no qual 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 subalternizados. Nesse sentido, nos ajuda a deslocar a primazia da segurança e poder perceber o quanto em nome da segurança se cometem verdadeiras atrocidade contra os que são monstrificados.

### **Segurança e justiça**

A centralidade que a temática da segurança tem assumido se estabelece atravessada por uma série de elementos contribuem para uma aceitação desse enfoque, que acaba sendo lido, muitas vezes, como a única solução possível e absolutamente necessária. Para o presente estudo, gostaríamos de olhar para dois aspectos: a ideia de justiça e o espectro da monstruosidade.

Entendemos que a justiça atua, nesse sentido, como um fator legitimador da narrativa da centralidade e urgência da garantia da segurança. A justiça fica entendida, nesta pers-

pectiva, como algo neutro, universal, baseada em leis e vinculada ao direito, de forma que a segurança seria garantida a partir da aplicação da lei. Tal associação, contudo, escamoteia a própria violência que há nas leis.

O filósofo Jacques Derrida observa que não é possível falarmos de uma relação direta e exata entre a aplicação das leis e a realização de justiça. Em sua obra *Força de Lei* (2010), ao tratar da relação entre desconstrução e a possibilidade de justiça, provoca alguns questionamentos sobre o direito, as leis e a justiça. Insiste nesses conceitos, tencionando-os de forma a apontar a impossibilidade de vincular a aplicação das leis ao fazer justiça. A justiça, desta forma, fica compreendida desde um sentido jurídico-ético-político, que reconhece que a aplicação da lei exige uma violência, ou seja, que ela 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, a força justa e a violência que consideramos injusta? O que nessa narrativa da segurança é uma força justa e o que é violência? Seria mesmo possível separar desta forma tão rígida como pretendida nesse discurso, segurança e violência? O processo de desvincular o direito da justiça implica em um questionamento da supremacia de um dos elementos dos pares binários opositivos, e, conseqüentemente, a lógica hierarquizante desta racionalidade. 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, deslocando a supremacia de um dos elementos dos pares binários; trazer ao jogo aspectos que tensionem a crença em uma pureza de tais elementos. Ou, poder olhar para o que fica escamoteado do que é identificado como uma sociedade de segurança e de suas leis.

A segurança atua aqui nesse entre que, por um lado é remédio, mas por outro lado, é veneno (Derrida, 2005). Ao mesmo tempo que fala de uma necessidade comum de garantir uma ordem para uma normalização da vida, para uma organização social, é utilizada como instrumento de imposição de poder e exercício de violência, excluindo dessa ordem social pessoas e grupos. 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)

A narrativa da segurança atua em uma dimensão de 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, mas como promessa não é realizável. Em nome da segurança se autoriza o uso das mais diversas formas de violência, em nome da segurança se justifica a prática das mais diversas barbaridades. A promessa de segurança se faz na prática extremamente insegura, extremamente violenta para todos aqueles que são os *outros*.

A primazia da segurança opera como gerenciador das mais diversas políticas públicas, não apenas na área da segurança e tem como consequência não apenas o encarceramento, ainda que este seja seu ponto culminante. Há toda uma gestão da cidade, dos corpos e das possibilidades de deslocamentos que passam a ser geridas a partir da perspectiva de garantia e defesa da segurança. Neste sentido, Wang 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)

A 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.

Resta toda uma construção de uma promessa de segurança, ou da possibilidade de consolidação de um ambiente plenamente seguro, salvo das ameaças externas. Neste sentido, enquanto promessa, refere-se ao impossível, possui uma dimensão espectral que não se presentifica. Uma ideia de segurança por vir fica, então, neste lugar de uma promessa

que não se presentifica, que não se efetiva enquanto uma presença. Há um eterno adiamento da segurança e toda uma construção narrativa que argumenta no sentido de que é preciso “vencer o mal”, “combater o inimigo”, lutar contra o terror, contra as drogas, contra os imigrantes..., mas que, após a vitória, se alcançará a segurança prometida.

No entanto, como visto, o próprio exercício da lei, 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 fica atrelada a um processo de desumanização destes grupos e ainda joga com elementos como 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 atozes e sanguinolentos. (Solis, 2017, p. 197)

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. Sobre isso, comenta 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 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 ideia de segurança também permeia, constitui e é assombrada pelas 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. Desta forma, a promessa de segurança, tendo como um de seus fundamentos esse ideal de justiça pautado no direito, acaba por ser um grande operador de violências e silenciamentos.

### **A construção do monstro como ameaça**

Se, por um lado, a centralidade da segurança se apoia em uma ideia de justiça, um outro apoio que vem a ser fundamental para a consolidação desse processo é uma construção de que determinados humanos não são bem humanos, são *menos que humanos*. Entendemos que esse movimento vem associado a uma série de fatores que fazem com que essa inferiorização tenda a um deslocamento que os associa ao lugar do monstro, deslocando esses sujeitos para uma fronteira entre o humano e o animal.

A normalização do humano se estabelece nesse lugar definido entre os animais e os deuses, tendo em suas fronteiras, como limites, os semideuses e os monstros. Os monstros estariam, assim, no limite do que é o humano, na fronteira entre humano e o animal, mas ainda dentro de uma possibilidade de *outro*, atuando como balizador do humano. Gil salienta que:



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 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). Com a modernidade, os monstros que se situavam em terras distantes, guardando paraísos e infernos, chegam ao cotidiano. Inicialmente aparecem como nascimentos monstruosos, sendo culpa das mães que não eram puras o suficiente, que tinham desejos desvirtuosos, ou não eram moralmente corretas. Sobre isso, Gil complementa:

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 poder 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)

Aos poucos a figura do monstro será associada aos povos colonizados, especialmente os povos negros e originários. Aqui a proximidade com a natureza vem como um indicativo de uma selvageria, de uma aproximação com o reino animal, com o questionamento se teriam ou não alma. Entra ainda nessa associação diversos elementos que vinculam esses grupos a uma devassidão moral que os coloca sempre como ameaças: é a depravação sexual, que constrói a imagem do “negro-bestial-estuprador” que fere a “boa moça da família de bem”; é a ideia da sujeira, do corpo indomável, do sem lei; do corpo que deve ser contido, controlado, até eliminado, se for preciso.

Os estudos de Foucault, presentes em sua obra *Os Anormais* (2010), nos ajudam a compreender essa passagem do monstro distante para o cotidiano e a construção do monstro moral, que nos assombra até os dias de hoje. O filósofo apresenta a figura do anormal, o qual será remetido a um conjunto de aspectos que irão reduzi-lo ao monstro. Três personagens irão especialmente marcar o movimento que traz o monstro para o cotidiano, em uma dinâmica que ao aproximar e banalizar a figura monstruosa, gera a sensação de uma ameaça permanente, alimentando a demanda por instrumentos punitivos e de controle. Constrói-se a figura do monstro moral.

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. Seguindo Foucault (2010), o monstro é o ser híbrido, a mistura de dois reinos, de duas classes, o encontro entre o humano e o animal; é o 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)

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).

A figura do anormal se constrói espectralizada pela imagem do monstro, 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.

Uma outra personagem que vem nessa construção do anormal 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, passa ao “exercício de seu poder interno, ou a gestão de sua economia” (Foucault, 2010, p. 49). O anormal chega no íntimo, está dentro da família, é da gestão da família e das instituições que o apoiam. No movimento de deslocamento do monstro distante para o monstro cotidiano, em tal movimento o monstro deixa de ser algo raro e passa a ser um fenômeno corrente, difícil de ser determinado. Foucault menciona que:

De um lado é uma espécie de evidência familiar, cotidiana, que faz que possamos reconhecê-lo imediatamente, mas reconhece-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 marca essa chegada do monstro no cotidiano e a banalização do monstro. O indivíduo a ser corrigido é um incorrigível, é uma ameaça constante. 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 filósofo francês prossegue com seu comentário:

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)

Essa figura será constantemente associada ao reino animal, remetendo à ideia espectral do monstro como o misto entre o humano e o animal: será aquele que não obedece aos limites e regras sociais, o que rompe com o pacto social. Desestabiliza a ordem e alimenta uma sensação permanente de medo, como se a qualquer momento pudesse haver um ataque. Enquanto um incorrigível ameaçador, volta-se a esses indivíduos o desejo de afastamento, contenção e controle. O espectro do monstro assombra.

Neste sentido, o movimento de banalização da monstruosidade, como proposto, tem como efeito um processo de despolitização das relações sociais e das violências cometidas contra todos aqueles que vão ser associados aos monstros: os povos racializados, os pobres, as mulheres, os subalternizados. Entendemos que tal despolitização se dá justamente nesse ponto em que, diluído no cotidiano, opera, por um lado, como um elemento de identificação, que favorece um certo tensionamento da própria ideia do que é o humano, e, por outro lado, intensifica ou radicaliza o desejo de se afastar dessa imagem que desestabiliza o humano, contribuindo para a naturalização das mais diversas formas de violência impostas a esses grupos.

Olhar para esse par opositivo que se constrói entre humano x monstro, possibilitando a desconstrução dessa rigidez e hierarquização, parece ter uma relação com a desconstrução dessa narrativa de centralização da segurança que justifica as mais abjetas formas de violências. A banalização da monstrosidade acaba por alimentar a construção constante do medo e de um sentimento de urgência de se construir espaços de segurança. Como parte do mesmo processo, serve como anestesia diante da barbárie, adentrando em uma dimensão contemplada pela construção desse sujeito de desempenho insensível à dor. A banalização da monstrosidade se mostra, assim, como um elemento que contribui com o processo de banalização da violência cometida em nome da segurança.

### **O monstro enquanto espectro**

A despolitização dos debates sobre segurança e violência se favorece da imagem do monstro ao alimentar a ideia de que a imposição da violência se daria somente contra aqueles mercedores, que seriam uma ameaça e deveriam ser punidos. Desta forma, a construção da categoria de monstros voltada aos subalternizados tem o condão de despolitizar o debate acerca das condições e efeitos das políticas de segurança. 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”. No entanto, em sua dimensão espectral, acaba por assombrar 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, inclusive, 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 como espectro pode nos ajudar a fazer esse movimento de deslocamento, reti-

rando 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, p. 22)

O espectro não corresponde, assim, apenas ao fantasmático, como algo que aparece, que assombra, mas se abre também a uma dimensão política. Assume 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 colonialidade 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 spectralidade presente no mundo ocidental” (Solis, 2019, 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 spectral 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 intervém no modo de concepção e operação das políticas desenvolvidas a partir da “promessa de segurança”.

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 poder pensar o quanto as condições que se dão as políticas públicas de segurança, inclusive o encarceramento, refletem também um medo desse devir-monstro e, ao mesmo tempo, trazem em si o fantasma da monstrosidade aos que tendem naturalizar as violentas cometidas. 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. (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 monstro não se concretiza, não se materializa de vez. Não é nenhum corpo em si, mas está em todos os corpos subalternizados, pobres, periféricos, racializados; nas mulheres, nos negros, nos povos originários. 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. O filósofo franco-magrebino comenta que:

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)

O monstro, em sua dimensão espectral, ao mesmo tempo que repele, atrai e propõe um deslocamento ao sair da perspectiva da lógica dicotômica de que apenas uns detêm a razão, o logos, e os demais são dominados pelo reino do animal, da selvageria. Desloca, assim, a narrativa única sobre o que seria o humano, ao contrário, trata da própria constituição do que seria o humano. Ou, em diálogo com Marcelo Moraes (2021) temos que, “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).

Desta forma, a figura do monstro opera aqui em um jogo que ora assombra o “humano”, pois se apresenta nos corpos subalternizados e monstrificados, lidos como uma

ameaça, mas ora assombra os “humanos”, pois na gestão das políticas de defesa e segurança, de preservação da ordem, acabam por assumir posturas monstruosas, apostando em estratégias de extrema violência, provocando mortes, genocídios, fome e destruição. Ao mesmo tempo, na complexidade do jogo que se apresenta, fica sempre um medo desse devir-monstro, de se perder, ou se afastar, da normalização do humano. 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. 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-monstro que se deseja reprimir e negar.

### O devir-monstro

O medo desse devir-monstro favorece 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. A prisão aqui vem como a instituição a serviço da 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 enquanto promessa adentra nessa roda justificando e legitimando a definição de quem são os monstros e o tempo que devem ficar afastados, contidos, ou até serem exterminados.

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. Marcelo Moraes alega que:

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 par opositivo natureza x cultura tradicionalmente forja a

imagem do humano como separado do mundo natural, negando sua animalidade e 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 sua superioridade. O monstro, no entanto, como aquele que se encontra na fronteira entre os dois mundos denuncia o quanto essa separação é impossível de ser feita.

A figura do monstro remete 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, em uma responsabilidade de assumir a autoria, sem apenas reproduzir a partir do medo e da reverência a Deus, ou ao Estado, reconhecendo o tais dimensões são constitutivas do humano e que essa fronteira que se pretende fixa e abissal não corresponde à realidade. Nesse sentido, Dirce Solis observa que:

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. O humano, por sua vez, definido a partir das normativas de poder, fica estabelecido desde uma idealização da proximidade de Deus e distante dos animais. Nesse sentido, ao tratar da questão do animal, Derrida provoca uma reflexão que tensiona essa fronteira colocada tradicionalmente. Em suas palavras:

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)

O humano teria assim uma relação com o ser pudico, de forma que o monstro moral tensiona justamente esse lugar do que seria esse “próprio do humano”. Desestabiliza essa ideia de humano, lembrando que há uma permeabilidade nessa fronteira. Os animais (que não podem ser reduzidos a “o animal”) são um outro, mas dentro de uma proximidade, não está mais do outro lado e, com isso, fala da “segurança ingênua do homem”. No entender de Jacques Derrida:

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, chaman-



do-se assim pelo nome que ele acredita se dar. (Derrida, 2002, p. 31)

Há uma crença que o conceito de humano representa o humano, como se o humano fosse redutível a esse ideal. Tal crença, contudo, trabalha no sentido de definir o que é o humano e aqueles que não são reconhecíveis como humanos, que serão deslocados para esse lugar do monstro, como aquele que ameaça a própria humanidade. O monstro vem como um radicalmente outro. No entanto, o fechamento a esse outro acaba por ser mais um mecanismo de perpetuação de violências. A 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. Nesse sentido, Moraes (2021) coloca 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. (Moraes, 2021, p. 189)

Desde esta perspectiva, o medo do devir-monstro favorece o processo de construção desse radicalmente outro como o monstro, o que, por sua vez, se relaciona com o processo de legitimação da violência, pela negação mesma da vida daqueles monstrificados. A tentativa de fixar uma identidade para o humano, negando essa permeabilidade entre o humano e o animal, parece favorecer uma radicalização de políticas que reforçam essa tentativa de separação.

De fato, há toda uma normatização que ampara suas práticas, em nome da segurança. O próprio enquadramento justifica a elaboração de normas que reforçam a admissibilidade da violência praticada contra aqueles que não são enquadrados como humanos. O reconhecimento da dimensão espectral do monstro, vem como possibilidade de se fazer justiça, ao contribuir para esse deslocamento da centralidade do humano e da negação do devir animal. Fazer justiça aqui se relaciona, então, com o reconhecimento que a violência impetrada em nome da segurança acaba por monstrificar aqueles que assumem o lugar do humano.

As violências cometidas pelo Estado deslocam essa compreensão do humano como um ser racional, que age a partir da bondade, da moral, da linguagem, que, dentre outros, seriam o “próprio do humano”, distinguindo-os do “animal”. Nesse sentido, 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. Sobre isso, Derrida comenta que:

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)

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. Quem seria o monstro afinal?

### Conclusão

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. 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 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 monstruosidade forja toda uma dimensão de repressão e diversas violências 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, 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. No jogo que se coloca, poder tensionar a primazia do humano e a centralidade da segurança, podendo lançar o olhar para o que fica escamoteado nesse processo, para as violências cometidas em nome da segurança, para os processos de desumanização decorrentes da preservação desse ideal de humano.

---

### **Bibliografia**

- BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. (3ª edição). Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Tradução de Leila Perrone-Moisés. (2ª edição). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Tradução de Anamria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DORLIN, E. **Autodefesa: uma filosofia da violência**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Crocodilo/UBU Editora, 2020.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: MEDIAfashion, Folha de São Paulo, 2021.
- GIL, José. **Monstros**. Tradução de José Luís Luna. Portugal: Ed. Relógio D'água, 2006.
- MBEMBE, A. **Brutalismo**. Tradução de Sebastião Nascimento. (2ª edição). São Paulo: n-1 edições, 2022.
- MORAES, M. **Democracias Espectrais**. Rio de Janeiro: Nau, 2020.
- MORAES, M. A desconstrução da colonialidade em Paulo Freire. **Revista Multidisciplinar**
-

**Humanidades e Tecnologias**, v. 32, 2021.

SOLIS, D. **Desconstrução e arquitetura: uma abordagem a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Uapê Sociedade de estudos e atividades filosóficas, 2009.

SOLIS, D. Espectros. In: SOLIS, Dirce. **Espectros prisionais (Derrida: Espectralidades e Fantasmagorias na arquitetura e filosofia, 1)**. Porto Alegre: UFRGS, 2019.

WANG, J. **Capitalismo Carcerário**. Tradução de Bruno Xavier. São Paulo: Igará Kniga, 2022.