



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.72065>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Devorar o humano: o Marquês de Sade e a ética do canibalismo

Devouring the human: the Marquis de Sade and the ethics of cannibalism.

Marco Menin 

Professor Associado na Università degli Studo di Torino, Turim, Itália.*

Contato: marco.menin@unito.it

Tradução de Danilo Bilate

Resumo: Trata-se de investigar a questão do canibalismo na obra de Sade, não como mero recurso literário, mas como consequência lógica de uma ontologia materialista radical. Ao fazê-lo, constata-se uma ética imoralista surpreendente que obedece aos princípios da natureza, notadamente, o de sua transformação perpétua no duplo movimento de aniquilamento e criação.

Palavras-chave: Antropofagia; Filosofia da carne; Materialismo radical

Abstract: This study investigates the issue of cannibalism in Sade's work, not as a mere literary device, but as a logical consequence of a radical materialist ontology. In doing so, it reveals a surprisingly immoralist ethic that obeys the principles of nature, notably that of its perpetual transformation in the dual movement of annihilation and creation.

Keywords: Cannibalism; Philosophy of the Flesh; Radical Materialism.

* Esta contribuição é um resultado científico do projeto PRIN 2022 PNRR "DIET-ETHICS – How early modern ideas shaped european food ethics" (P2022KFEYS). Financiado pela União Europeia – Next Generation EU, Missão 4, Componente 1, CUP Master B53D23031120001, CUP: D53D23021340001

O canibalismo sempre representou um nó crucial na reflexão sobre a ética alimentar, não tanto por sua difusão efetiva quanto pela carga simbólica e moral que ele veicula. Não é tanto o ato de consumir carne humana que suscita uma reprovação universal, mas antes a transgressão radical que ele implica: uma violação das fronteiras não apenas cultural ou morais, mas também ontológicas.¹ Comer seus semelhantes significa, com efeito, quebrar a distinção entre o homem e o que ele considera como diferente de si mesmo, reduzindo o corpo humano à matéria comestível, desprovida de toda sacralidade e de toda exceção. À luz dessa consideração, o tabu do canibalismo foi por muito tempo percebido como um dos últimos bastiões simbólicos defendendo a ideia da humanidade como uma categoria superior, distinta por natureza dos outros animais, que podem ser transformados em objetos de consumação. O nojo suscitado por esse fenômeno é, pois, mais moral do que biológico: o canibal não é apenas aquele que come carne humana, mas aquele que recusa uma certa narrativa do homem como valor sagrado e intangível.

No contexto das Luzes, a figura do canibal é reinvestida e transformada em uma ferramenta crítica e filosófica, até tornar-se um potente instrumento de questionamento dos fundamentos morais, religiosos e políticos da cultura ocidental. Como demonstrou Frank Lestringant, a gênese dessa figura encontra suas raízes em um mal-entendido original: o erro de Cristóvão Colombo que, em 1492, confundiu os habitantes das Antilhas com cinocéfalos, homens com cabeça de cachorro.² Dessa confusão etnográfica nasce um monstro semântico: o “canibal”, projeção dos medos e dos fantasmas europeus que, no espaço de um século, se transforma em mito. Com os *Ensaio*s de Michel de Montaigne (1580) – em particular o célebre capítulo *Dos canibais* (livro I, cap. 31) – se opera uma inversão filosófica e moral paradoxal: o canibal, até então figura abjeta e desumanizada, torna-se um espelho capaz de refletir as “torpezas” da cultura europeia, cristã e colonial. Montaigne parte de um recito sobre os Tupinambás do Brasil, se limitando a relatar com uma aparente neutralidade seus rituais guerreiros e suas práticas antropofágicas. Mas o coração de seu discurso reside na inversão crítica: “Nós podemos, portanto, chamá-los de bárbaros, em relação às regras da razão, mas não em relação a nós, que lhes ultrapassamos em todo tipo de barbárie”.³ Por esse gesto, Montaigne relativiza o conceito de cultura e desloca a barbárie do corpo do outro (que come carne humana) ao coração da modernidade europeia (que pratica a tortura, o extermínio e a escravidão ao nome da lei e da fé): “Eu penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em desmembrar, com tormentos e sofrimentos, um corpo ainda cheio de sentimentos, fazê-lo assar para o menu, fazê-lo ser mordido e ferido pelos cachorros e porcos [...], do que assá-lo e comê-lo depois que foi morto”⁴.

É essa passagem que inaugura o mito do “bom canibal”, destinado a se integrar e a se sobrepor, no século XVIII, ao modelo do “bom selvagem”. Trata-se de uma figura filosófica que encarna uma liberdade pré-política, não alienada pelo trabalho nem corrompida pela religião ou pelo poder. Assim, o canibal entra, em pleno direito, no vocabulário crítico dos filósofos, tornando-se uma figura

¹ A literatura crítica sobre o canibalismo é extremamente abundante. Entre as principais contribuições de caráter historiográfico, ver: VOLHARD, Ewald. *Kannibalismus*; DONNELLY, Mark P. & DIEHL, Daniel. *Eat Thy Neighbour: A History of Cannibalism*; AVRAMESCU, Cătălin. *An Intellectual History of Cannibalism*; VILLENEUVE, Roland. *Histoire du cannibalisme. De l'anthropophagie rituelle au sadisme sexuel*; SCHUTT, Bill. *Eat Me. A Natural and Unnatural History of Cannibalism*; MACCIONI, Antonio. *Cannibali. Dagli aztechi a Jeffrey Dahmer*.

² LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: Grandeur et décadence*, pp. 44-45.

³ MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, p. 208.

⁴ *Ibidem*, pp. 207-208.

paradoxal das reivindicações anticoloniais, anti-eurocêntricas e anticlericais. Sua barbárie, observam os filósofos, é relativa: ele mata e consome seus semelhantes, mas ele não diviniza a carne, ele não transforma o ato em liturgia – contrariamente ao cristão na Eucaristia.⁵ Na polêmica contra a transsubstancialização, a comparação com a antropofagia indígena se torna uma arma de denúncia: se o Europeu come o corpo de seu Deus, quem é verdadeiramente o mais bárbaro? O canibal se revela assim mais coerente, mais sincero, ou até mesmo menos cruel do que uma cultura que, ao nome da salvação ou do progresso, justifica todas as formas de dominação. Contudo, como observa ainda Lestringant, essa imagem “filosófica” do canibal começa a se deteriorar com a expansão progressiva do imperialismo europeu: o antropófago, figura dialética e crítica, se torna um corpo mudo, reduzido à sua única função digestiva, esvaziada de toda voz e de toda capacidade de ação. Sua barbárie não serve mais a refletir a da Europa, mas é assimilada a um puro apetite bestial, desprovido de racionalidade e de pensamento.⁶

É sobre esse limite problemático que se concentra a reflexão de Sade. O marquês retoma, deforma e radicaliza a figura do canibal, colocando-a no centro de um sistema filosófico onde a ontologia se mistura com a pulsão, a matéria com a moral, o desejo com a destruição. Para Sade, o canibal não é mais apenas uma máscara exótica ou porta-voz paradoxal da alteridade: ele é o emblema mesmo da natureza humana, na sua verdade mais nua e mais implacável. Ele encarna o princípio fundamental que rege toda forma de existência: a assimilação do outro como ato de posse, de gozo e de aniquilamento. Nesse sentido, o canibalismo não é nem uma patologia marginal nem uma metáfora secundária, mas o nó operacional de uma filosofia da carne que funda a relação entre o sujeito e o mundo sobre a apropriação violenta do corpo de outrem.

O objetivo da presente comunicação é, pois, o de propor a antropofagia como princípio estruturante da ética sadiana, não como simples transgressão, mas como paradigma antropológico e ontológico. Ao apoio dessa hipótese, nós proporemos um modelo tipológico articulado em três fases, correspondendo à mesma quantidade de configurações teóricas e narrativas da figura do canibal: inicialmente, o canibal real, fruto cultural e pré-moral de uma sociedade “outra”, útil para desconstruir as certezas do humanismo ocidental; em seguida, o canibal por escolha, figura ideológica e filosófica que elege o consumo do outro como prática de liberdade absoluta; enfim, o canibal simbólico, no qual a antropofagia se torna a estrutura figurativa da ação da natureza, que não cria para conservar, mas para destruir, e que obriga cada ser vivo a devorar o que ele deseja.

1. O canibal “real”

Entre as obras de Sade, *Aline e Valcour* é, sem nenhuma dúvida, a onde a figura do canibal ocupa o lugar mais importante no recito. Romance epistolar publicado em 1793 (depois em 1795), composto durante sua prisão na Bastilha e assinada explicitamente por Sade, *Aline e Valcour* se apresenta como uma obra dupla: de inspiração rousseauista (a imitação formal e temática da *Nova Heloísa* é evidente) e, ao mesmo tempo, profundamente anti-rousseauista. Nesse escrito, Sade

⁵ A crítica da eucaristia formulada por Montesquieu nas *Cartas persas* se tornou célebre: pela voz de Rica, o autor apresenta o papa como “um grande mágico” capaz de fazer crer que “o pão que se come não é pão” e que “o vinho que se bebe não é vinho”, reduzindo assim o dogma da transsubstancialização a uma ilusão imposta pela autoridade. Se o termo canibalismo não aparece aí explicitamente, a redução irônica do rito à ingestão de um corpo humano divinizado introduz, no entanto, de modo implícito, uma analogia desconcertante com a antropofagia” (ver MONTESQUIEU. *Cartas persas*, Carta XXIV, pp. 91-92.

⁶ Ver LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*, cap. XII.

subverte a forma do romance filosófico para conduzi-lo para territórios inexplorados e ambíguos, com frequência ferozmente irônicos.⁷ Na longa trigésima-quinta carta – uma unidade narrativa essencialmente autônoma, assimilável a um romance-memória inserido na trama principal – um dos protagonistas, Sainville, desembarca no reino imaginário de Butua, na África, à procura desesperada de sua bem-amada Leonora, levada à força durante suas aventuras rocambolescas.

É nesse contexto que se desenrola uma das cenas mais cruas e memoráveis do romance: o ataque de uma tribo de Jagas, inimigos dos habitantes de Butua, que culmina em um festim canibal de uma violência rara. Os guerreiros desmembram seis prisioneiros, assam suas carnes sobre ramos ardentes e as devoram com um ardor febril. O efeito impressionante da descrição sadiana, reforçado por uma construção paratática agitada e um léxico cru e sensorial, permanece gravado no espírito do leitor: “Não há absolutamente carnificina onde um boi seja compartilhado com tanta velocidade como esses infelizes o foram instantaneamente por seus vencedores [...]. Mal viram a flama, eles as engoliram com uma voracidade que me faz tremer”.⁸ O banquete é seguido de uma exibição macabra, durante a qual um prisioneiro ainda vivo é lentamente despelado, seus membros palpitantes consumidos em uma orgia de danças tribais, de sangue e de carne: “Esse pedaço de carne era engolido cru, tão logo ele era cortado; mas antes de levá-lo à boca, era preciso se sujar o rosto com o sangue que escorria. Era uma prova de triunfo”.⁹

À primeira vista, essa cena se inscreve na longa tradição literária da viagem que, de Montaigne a Rousseau, mobilizou a figura do selvagem para construir um alhures crítico face à cultura europeia. Que esse alhures seja real ou fictício, pouco importa: o que conta é sua função de inversão e de questionamento das certezas do Velho Continente. Assim, além do horror inicial vivenciado por Sainville, o leitor compreende rapidamente que Sade utiliza esse quadro narrativo como um dispositivo teórico. Através do jogo dialético constante entre os personagens e a superposição entre o nível narrativo e o nível filosófico das notas de rodapé, o autor confere ao canibalismo um valor argumentativo preciso. Essa reflexão se inscreve na esteira da vulgata das Luzes que o romance epistolar de Sade – do qual o subtítulo revelador, *O romance filosófico*, não é fortuito – volta, na sequência, a recolocar radicalmente em questão. A indignação cristã e paternalista de Sainville é rapidamente ridicularizada: sob a pressão do contexto, sua condenação moral se transforma em uma tomada de consciência anticolonial. Uma citação emblemática, tomada de Raynal, inverte a relação entre vítima e carrasco: “O homem sábio e sensível tem o direito bem mais precioso de desprezar aquele que o cativa [...]; sua fronte toca os céus, enquanto a cabeça orgulhosa do opressor se abaixa e se cobre de lama”.¹⁰

O canibal se torna assim uma figura polêmica que desconstrói o etnocentrismo europeu e coloca à nu a violência estrutural do imperialismo. Mas Sade não para nessa função puramente crítica. Sua escrita deforma, exacerba e desmistifica os fundamentos da ética comumente aceita, até

⁷ Sobre a sinergia entre forma literária e pesquisa filosófica no romance de Sade, ver ABRAMOVICI, Jean-Christophe. *Écrire et captiver. La lecture piégée d’Aline et Valcour*, pp. 34-42; DELON, Michel. *Aline et Valcour ou l’ambition philosophique*, pp. 53-59; DELON, Michel & SETH, Catriona Seth (org.). *Sade en toutes lettres. Autour d’Aline et Valcour*; FOWLER, James. *When Opposites Attract: Moral Polarity in Sade’s Aline et Valcour*, pp. 51-63; MENIN, Marco. *Sade’s Ethics of Emotional Restraint: Aline et Valcour Midway between Sentimentality and Apathy*, pp. 366-382.

⁸ SADE, Marquês de. *Aline et Valcour*, tomo I, pp. 551-552. Salvo indicação contrária, nossas citações das obras de Sade fazem sempre referência ao tomo e à paginação das *Œuvres complètes*, em 3 volumes, editada por Michel Delon (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1990-1998).

⁹ *Ibidem*, p. 552.

¹⁰ *Ibidem*, p. 553.

dissolvê-los ao colocar em cena a relatividade de todo valor. Imediatamente após as peripécias de Sainville, o leitor assiste a uma cena grotesca mais exemplar: o tirano Bem Mãacoro (que inflige a seus súditos, e em particular às mulheres, os piores maus-tratos) inspeciona minuciosamente o corpo nu de seu prisioneiro europeu a fim de avaliar seu potencial de consumo, sexual ou alimentar: “Ele examina meu corpo; ele o toca em todo lugar, mais ou menos da mesma maneira que um açougueiro examina um boi, e ele diz a Sarmiento que ele me achava magra demais para ser comida, e velha demais para seus prazeres...”.¹¹ A ironia da analogia entre o boi e o ser-humano – já esboçada na cena do desmembramento – se intensifica até culminar no episódio no qual Sainville afasta com horror um prato de carne humana oferecido por Sarmiento, um português igualmente capturado pelos “selvagens” e rapidamente adaptado aos costumes locais:

Trazem um pedaço de carne assada e meu santo homem [Sarmiento], tendo feito sua benção (a superstição não abandona nunca um português), me oferece um filé da carne que tinham acabado de colocar sobre a mesa. Um movimento involuntário tomou conta de mim. “Irmão”, eu disse, com um nervosismo que não me era possível esconder, “pela fé de um europeu, o alimento que você me serve, não seria por acaso uma porção de quadril ou de bunda de uma dessas mocinhas cujo sangue inundava mais cedo os altares do deus de teu mestre?”¹²

Nessa passagem, o uso irônico e subversivo que faz Sade do canibalismo aparece de maneira exemplar. O reflexo automático de abençoar a refeição da parte de um português convertido aos costumes tribais africanos constitui um primeiro elemento de desorientação. Sade estabelece assim um paralelo provocador e inquietante entre as superstições da religião cristã e as práticas atrozes da população africana imaginária: se um canibal reza antes de comer carne humana, essa prática não é mais irracional do que a do cristão que consome o corpo e o sangue de Cristo no sacramento eucarístico. O paradoxo se torna então um instrumento polêmico: longe de elevar o ser-humano, a religião aparece aqui como uma superstição dentre outras, incapaz de se distinguir racionalmente do que ela condena como barbárie.

A reação de Sainville, escandalizado com a ideia de que o suculento prato servido possa provir de uma vítima humana sacrificada, só faz confirmar que sua moral repousa sobre uma convenção cultural e não sobre uma lei universal. Sua indignação, que repousa exclusivamente sobre a “fé de europeu”¹³ é rapidamente ridicularizada pela resposta plácida e pragmática de Sarmiento: “Você se imagina vivendo aqui sem se submeter a esse regime?”¹⁴ O canibalismo não é, pois, percebido como um crime, mas como um simples costume local, regido por regras práticas e não por tabus morais. Sarmiento explica, com efeito, em um tom quase didático, que o problema não é ético, mas gastronômico e acrescenta que “nós não comemos carne das mulheres; ela é fibrosa e insossa”¹⁵. As mulheres, submetidas a todos os tipos de violências em Butua, não são deixadas de lado por respeito moral, mas porque sua carne é considerada como tendo qualidade inferior. A carne humana – de preferência a dos jovens homens mortos em combate – é, portanto, considerada como qualquer outro

¹¹ *Ibidem*, p. 557.

¹² *Ibidem*, pp. 560-561.

¹³ *Ibidem*, p. 562.

¹⁴ *Ibidem*, p. 561.

¹⁵ *Ibidem*, p. 562.

alimento: “Essa comida suculenta que você despreza é a coxa de um Jagas morto no combate de ontem, jovem, fresco, e cujo suco deve estar delicioso”¹⁶.

A avaliação moral se inverte então: o que parece monstruoso para Sainville é descrito por Sarmiento com o tom de um gastrônomo especializado, culminando em uma apresentação culinária acompanhada de sua receita: “Eu o cozinhei no forno, está suculento... olhe”.¹⁷ A normalização do canibalismo é ainda reforçada pela descrição do regime alimentar habitual do povo Jaga, que compreende milho, peixe, carne humana e, ocasionalmente, carne de macaco. A carne humana é vendida “nos açougues públicos”,¹⁸ similares aos açougues ocidentais, e a cultura alimentar local é enriquecida por bebidas fermentadas e técnicas de conservação refinadas: não se trata de uma sociedade primitiva ou caótica, mas de uma civilização com suas leis, seu comércio e seus conflitos. As trocas econômicas seguem uma lógica coerente com essa visão: o comércio repousa sobre a exportação de produtos alimentares tais como o arroz, a mandioca ou o milho, mas as transações degeneram por vezes em confrontos armados e “os comércios se tornam campos de batalha”.¹⁹ A carne humana se torna assim uma mercadoria como as outras: corpo, sangue, alimento e troca convergem em uma visão radicalmente materialista da existência. A conclusão desse raciocínio, explícito em uma nota de rodapé que faz contraponto ao discurso de Sarmiento, inverte o preconceito moral inicial: “A antropofagia não é certamente um crime [...]. É tão simples se alimentar de um homem quanto de um boi”.²⁰

O que torna essa operação de desmistificação ainda mais eficaz é a trajetória trágica de Sainville. Sua resistência moral – expressão de um humanismo europeu fundado na dignidade e no caráter sagrado do corpo humano – se revela impotente diante da brutalidade da realidade. É precisamente por causa de seus preconceitos que ele não reconhece o corpo nu de Leonora, sua bem-amada, quando ele a encontra reduzida a um objeto indistinto dentre outros cadáveres, desprovido de toda individualidade, transformado em simples mercadoria, privada das marcas garantidoras de sua identidade cultural e afetiva. A recusa do canibalismo por Sainville, longe de refletir uma superioridade moral, se revela como cegueira trágica: o signo da ruína do antropocentrismo, destinado, no universo sadiano, a ser sombreado pela indiferença da natureza.

Ao lado dessa função crítica e relativizante – típica da estratégia do “alhures filosófico” caro às Luzes – se desenha já em *Aline e Valcour* uma utilização mais profunda e “construtiva” da figura do canibal, própria ao pensamento de Sade. Nessa perspectiva, o antropófago se torna a expressão paradigmática do egoísmo integral e da lei do mais forte: uma síntese viva do que Sade entende pelo homem da natureza. Ele representa, com efeito, a humanidade em sua verdade mais nua: um ser dominado pelo desejo que não apenas é insensível ao sofrimento do outro, mas que só pode se realizar assim. Comer o outro não é nem um crime nem um tabu a denunciar, mas um ato coerente com a lógica natural da existência, fundada sobre a necessidade, a força e o prazer.

Nesse sentido, o canibal “real” não é nem um simples elemento narrativo nem uma provocação exótica, mas um modelo antropológico radical: uma lente pela qual se pode observar, sem mediação, a estrutura material e passional do ser-humano. No universo sadiano, essa verdade brutal não deve ser elidida, mas aceita com lucidez: apenas aquele que assume plenamente a

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, p. 592.

¹⁹ Ibidem, p. 591.

²⁰ Ibidem, p. 563.

violência, o desejo e o egoísmo como traços originais do ser-humano pode verdadeiramente se dizer livre.

2. O canibal por escolha

Nesse quadro antropológico e simbólico esboçado por Sade, pode-se distinguir uma figura ainda mais radical que a do canibal “real”: a do canibal por escolha. Enquanto o primeiro aparece como o produto passivo de uma cultura específica, imerso em um costume coletivo, o segundo encarna um sujeito consciente, que escolhe a antropofagia como forma de liberdade individual e como afirmação ideológica. Os canibais descritos em *Aline e Valcour*, por exemplo, agem segundo hábitos ditados pelo contexto deles, incarnando um tipo de transposição – tão perversa ela seja – do homem natural rousseauista, que evolui em uma condição pré-moral, desprovido de plena consciência de si próprio e de seus atos. O canibalismo, nesse caso, deve ser compreendido antes como uma prática social do que como um elemento de uma reflexão ética construída.

A figura do “europeu canibalizado”²¹ Sarmiento é particularmente interessante nesse aspecto, pois ela se situa em uma posição intermediária e ambígua entre esses dois tipos de antropófagos. Inicialmente prisioneiro, sua adaptação ao regime alimentar de seus detentores poderia aparecer como uma simples estratégia de sobrevivência, um mimetismo cultural. Contudo, com o tempo, seu percurso toma um aspecto mais refletido, até se transformar em uma verdadeira conversão filosófica. Sua adesão ao canibalismo não é mais apenas reativa: ela marca a emergência de uma ética materialista e libertina, na qual o fato de se alimentar do outro se torna um ato deliberado, reivindicado como uma forma superior de prazer e de verdade. Sarmiento se aproxima assim da figura do canibal por escolha: ele não é mais vítima de um “mal-entendido cultural”, mas um sujeito capaz de subverter conscientemente os códigos da moral aceita.

Essa inversão mergulha o leitor na zona mais extrema do imaginário sadiano, em contraste flagrante com a vulgata das Luzes: essa na qual a antropofagia não é mais considerada como uma prática ritual real nem utilizada para recolocar em questão o colonialismo eurocêntrico, mas elevada ao nível de experiência erótica e estética da aniquilação, dissolvendo toda fronteira entre si e o outro. De maneira anacrônica, poder-se-ia falar de um tipo de vorarofilia consciente: o desejo de devorar ou de ser devorado, como ato de fusão absoluta e de possessão extrema. O canibalismo, nos textos ditos clandestinos tais como *Justine* ou *Os 120 dias de Sodoma*, se inscreve logicamente no sistema das paixões sadiano, onde cada pulsão é experimentada, analisada, codificada e legitimada em função do prazer. Assim, *Justine*, prisioneira do libertino Gernande, é submetida a um lento perecimento físico por sangrias cotidianas,²² enquanto em *Os 120 dias*, as vítimas são obrigadas a uma forma de autocanibalismo que apaga nelas todo resíduo de identidade.²³

Mas é apenas com o personagem Minski que o canibalismo sadiano alcança sua forma mais acabada e mais estruturada ideologicamente. Com ele, nós não estamos mais no domínio do folclore

²¹ Ibidem, p. 562.

²² Ver *La Nouvelle Justine*, tomo II, p. 852.

²³ Em *Les Cent Vingt Journées de Sodome* certas cenas impõem às vítimas uma forma explícita de autocanibalismo, destinadas a eliminar toda fronteira entre o corpo que sofre e a matéria consumível. Assim, no catálogo dos suplícios, um libertino “força a comer também de sua própria carne que ele acabara de cortar e de grelhar”, obrigando a vítima a incorporar literalmente sua própria destruição; em outro lugar, “ele lhe retirar vários pedaços de carne [...], as assa, e o obriga a comê-las com ele”, transformando o corpo humano em alimento partilhado, sem resto nem exceção (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, tomo I, p. 363 e p. 345).

ou da parafilia, mas no de uma doutrina estética e política do ato de comer um outro ser humano. Encontrado por Juliette quando em sua viagem à Itália – etapa fundamental em sua ascensão para a devassidão absoluta – Minski encarna um dos ápices simbólicos e narrativos de todo o percurso.²⁴ Ele não se contenta em praticar o canibalismo: ele o justifica racionalmente, o estetiza como um prazer superior e o legitima como um instrumento de dominação. O caráter excepcional do personagem de Minski está já assinalado por sua silhueta de ogro gigantesca, que concentra em si a monstruosidade física e moral: “A natureza proporcionou minhas faculdades físicas e meus gostos, aos favores com os quais a fortuna me gratificou”²⁵. Em Sade, segundo um método caro à epistemologia das Luzes, o monstro sobrerrepresenta a dimensão física para tornar mais legível a aberração moral²⁶: o corpo hipertrofiado de Minski reflete o excesso de seu *ethos* e de seu imaginário. Seu refúgio secreto nos Apennins – um castelo isolado e inacessível, que evoca inevitavelmente o de Silling – torna-se um espaço utópico de desordem, onde as leis comuns são suspendidas e onde o desejo pode enfim se efetuar de maneira sistêmica.

Nesse lugar altamente simbólico, Minski conta a seus visitantes que ele realizou – assim como Juliette – um longo aprendizado da libertinagem, que terminou na África, onde esse gigante de origem moscovita descobriu a verdadeira natureza do ser-humano. Em uma passagem fundamental – onde ressoam os usos e costumes do reino de Butua descritos em *Aline e Valcour* – ele descreve o comportamento dos indígenas com as mulheres: “O que você tem a loucura de chamar de depravação é sempre apenas o estado natural do homem [...]. Nós as fodemos, aliás, e o que se pode fazer de melhor com uma mulher do que fodê-la, senão se servir delas como de um boi... de um asno, ou de a matá-la para dela se alimentar?”²⁷. Trata-se aí de uma síntese eficaz da antropologia sadiana, em toda a sua brutalidade: o ser humano é egoísta, violento e cruel por natureza; todo comportamento “depravado” ou “perverso” é apenas a expressão coerente de suas necessidades naturais.²⁸ Nessa perspectiva, o prazer supremo se obtém não apenas na apropriação, mas na destruição do outro, que é assimilado – no sentido literal, no caso do canibalismo – a um puro objeto de uso.

O momento decisivo da apresentação de Minski a Juliette e a seu círculo consagra o apogeu teórico de sua ideologia: “Eu comia homens com esses: eu conservei esse gosto [...] eu só me alimento de carne humana”.²⁹ Ele eleva o canibalismo ao nível de modo de vida, reivindicando a carne de outrem como única fonte de prazer e de alimentação, selando assim a aliança fundamental entre sexualidade, poder e destruição. Em seus domínios – como, aliás, em todos os lugares onde os libertinos fazem suas “experimentações” filosóficas e narrativas sobre a natureza humana – o prazer toma uma forma sistêmica e totalizante: não se trata mais de uma simples transgressão, mas de uma verdadeira ordem, de uma norma interna a uma lógica estética e ética. O imaginário alimentar e o

²⁴ Sobre a importância da figura de Minski, ver VUKUSIC, Maja Zorica. *Verbete Minski (Ogre)*, pp. 394-398. Encontram-se igualmente reflexões estimulantes sobre esse personagem em LOTTERIE, Florence. *Sade et les fictions du despotisme. Roman de la courtisane et fable de la “parrêsia”*, p. 41-57, onde Minski é evocado como paradigma de microssociedade e de despotismo ficcional.

²⁵ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 701.

²⁶ Para estudos gerais sobre o fascínio do século XVIII pela esfera da patologia, ver VILA, Anne C. *Enlightenment and Pathology : Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*; BARROUX, Gilles. *Philosophie, maladie et médecine au XVIIIe siècle*; VASSET, Sophie & WENGER, Alexandre (org.). *Raconter la maladie*.

²⁷ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 702.

²⁸ Pode-se ver, sobre isso, a descrição do homem da natureza proposta pelo monge-filósofo Clément (*Malheurs de la vertu*, tomo II, p. 269).

²⁹ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 702.

imaginário erótico se superpõem completamente, como confirma a afirmação programática do gigante: “Eu como o que eu fodo”.³⁰ Minski não é, portanto, apenas um glutão pantagruélico, cujo apetite necessita, para ser satisfeito, de “oito ou dez pedaços de morcela feitos com sangue de virgens e duas tortas de culhões”.³¹ É um verdadeiro amante de carne humana, nos dois sentidos do termo (sexual e alimentar). Segundo ele, o regime antropofágico aumenta a potência sexual e renova a vitalidade: “É verdade que a extrema quantidade de carne humana da qual me alimento [...] aumentará muito seguramente suas faculdades libidinosas”.³²

Essa fusão entre a carne a consumir e a carne a possuir encontra a sua expressão mais explícita na descrição do harém-açougue do ogro. Minski dispõe de centenas de corpos jovens, classificados por sua função: “Não duvidem da extensão dessa casa, ela é imensa, e abriga duzentos pequenos meninos, na idade de cinco a dezesseis anos, que passam comumente da minha cama para o açougue, e mais ou menos o mesmo número de jovens destinados a me foder”.³³ A seleção e a transformação dos corpos são organizadas com o método da precisão: centenas de agentes recrutadores, cinquenta domésticas, uma logística na qual convergem economia sexual, organização alimentar e estrutura industrial. Sua residência se torna assim um ateliê total do prazer e da carne, onde o desejo não conhece nem limites nem tabus.

É no ritual da refeição que a lógica canibal sadiana encontra sua expressão mais acabada e mais simbólica. Toda a cena é concebida como uma alegoria viva da dominação absoluta sobre a carne: o mobiliário é composto de corpos humanos submissos – “essas poltronas, esses lustres [...] são compostos apenas por grupos de meninas, artisticamente arranjados”³⁴ – e os pratos são servidos diretamente sobre as costas e os seios, enquanto as velas, enfiadas nas partes genitais das meninas, iluminam a mesa. O gesto de Minski – que convida seus convidados a se desnudarem “para que, segundo as palavras da Escritura, a carne possa se repousar sobre a carne”³⁵ – sela a perfeita coincidência entre alimento e objeto erótico. Cada elemento participa de uma máquina minuciosa de violência e de prazer: o calor dos pratos de prata, que queima a pele das jovens meninas, provoca um “movimento convulsivo muito prazeroso”³⁶, transformando a dor em espetáculo e o prazer em sadismo ritualizado.

Nesse universo, a carne humana não é mais um simples alimento, mas se torna a matéria absoluta do desejo. Como afirma Minski, uma vez ultrapassada a repulsa inicial, “não é mais possível comer outra coisa”.³⁷ A carne do outro cria uma verdadeira dependência, pois ela concentra nela todas as funções simbólicas fundamentais da existência sadiana: possessão, dominação, gozo e destruição. À mesa como na cama, ela se torna a última fronteira, além da qual o desejo não encontra mais nenhuma oposição. Não é, pois, a transgressão que define o canibalismo, mas sua verdade filosófica: a redução do outro a uma matéria puramente disponível, consumível, apropriável.

³⁰ Ibidem, p. 704. Sobre a relação estreita entre erotismo e alimentação na obra de Sade, remetemos aos estudos a seguir: BOMEL-RAINELLI, Béatrice. *Sade ou l'alimentation générale*, pp. 199-210; St-MARTIN, Armelle. *De l'alimentation chez Sade: clivages sociaux et (in)distinction féminine*, pp. 13-29; GALLINGANI, Daniela. *Le banquet de Sade ou Extrêmes culinaires*, pp. 1-11; DINIZ, Guilherme Grané. *Le pain et la bombe: coprophagie et métaphore organique chez Sade*; CHÂTELET, Noëlle. *Le libertin à table*, pp. 67-85.

³¹ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 720.

³² Ibidem, p. 704.

³³ Ibidem, p. 703.

³⁴ Ibidem, p. 706.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 704.

Nessa perspectiva, Minski não é nem uma figura marginal nem uma aberração patológica, mas o ponto de chegada coerente do pensamento sadiano: um verdadeiro filósofo da carne, que coloca em obra com uma extrema lucidez a lógica materialista, atea e radical do prazer. Sua monstruosidade não deve ser compreendida como um desvio ou loucura, mas como a configuração necessária de uma razão que leva até o limite a lei da natureza. É Minski que reivindica essa posição teórica, ao declarar que “é preciso muita filosofia para me compreender.... eu o sei: eu sou um monstro, vomitado pela natureza, para cooperar com ela nas destruições que ela exige”.³⁸ Sua figura marca assim a passagem da narração à teoria: em sua visão, cada corpo é reduzido à matéria bruta, disponível para o gozo, a posse e a destruição – em uma perspectiva que dissolve todo resíduo de ética universalista para afirmar a brutalidade necessária do desejo.

É sobre esse limite que se abre a última parte de nossa reflexão. Se, através da figura do canibal “primitivo”, Sade desfaz a ilusão dos valores morais europeus e, com Minski, transforma o canibalismo em uma doutrina ético-política do desejo, em sua forma mais radical – puramente figurativa e metafórica – o ato de comer o outro se torna a imagem paradigmática da condição humana. Encarnação do egoísmo integral, do aniquilamento erótico e da vontade de dominação, o canibalismo se libera, na obra sadiana, de toda referência concreta para se revelar como a estrutura profunda da relação entre os indivíduos e a lei mesma da Natureza.

3. Uma natureza canibal.

À luz dos casos analisados, vê-se claramente que o canibalismo, na obra de Sade, não é apenas um tema narrativo ou uma prática transgressiva, mas constitui um princípio estruturante de sua visão do mundo. Não se trata simplesmente de uma figura exótica ou inquietante, mas de um dispositivo conceitual que modela a reflexão sadiana sobre o desejo, a natureza e a ética. Surpreendentemente, esse aspecto se manteve largamente marginal no debate crítico. Uma exceção notável é o estudo pioneiro de Beatrice C. Fink, que propõe uma leitura metonímica da antropofagia nos textos de Sade.³⁹ Retomando uma intuição de Roland Barthes⁴⁰ – segundo a qual cada universo literário é regido por um “motivo-metáfora” central, capaz de condensar suas lógicas profundas –, Fink identifica no canibalismo esse “objeto total” capaz de refletir e de estruturar o conjunto do sistema imaginário sadiano. Se para Barthes esse papel era representado pelo esperma, para Fink é a carne humana que constitui a verdadeira chave de acesso ao universo sadiano.

Essa proposta interpretativa, tão original e estimulante que é, todavia, nos parece parcial. Ao colocar o canibalismo no nível de figura retórica, Fink subestima o seu alcance ontológico: em Sade, a antropofagia não é apenas uma perversão espetacular nem uma metáfora do erotismo, mas revela um princípio estruturante de sua filosofia da Natureza. O desejo, para se realizar, implica a destruição da alteridade; ele se desdobra em uma dinâmica libertino-vítima onde o outro deve ser aniquilado, segundo uma relação parasitária e assimiladora.

³⁸ Ibidem, p. 705.

³⁹ FINK, Béatrice C. *Sade and Cannibalism*, pp. 403-412; da mesma autora, *Lecture alimentaire de l'utopie sadienne*, pp. 175-191.

⁴⁰ Segundo Barthes, uma obra literária não se deixa reduzir a uma simples adição de temas, mas se organiza como um sistema coerente de figuras estruturando em profundidade seu universo de sentido: “O esperma é, em Sade, uma substância privilegiada: ele assume uma função ao mesmo tempo centrípeta – uma metonímia centrada – e centrífuga – uma disseminação à letra” (BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*, p. 12).

A identificação – lexical tanto quanto simbólica – do libertino com o canibal atravessa o conjunto da obra, o que confirma a sua pertinência filosófica. Que o ato tenha lugar ou não importa pouco: a metáfora basta bem frequentemente para colocar à nu a conversão do outro em objeto, em carne consumível. Em *Aline e Valcour* – para voltar ao texto que nos serviu de ponto de partida –, a personagem Clementina, traída e deixadas aos seus carrascos, exprime com um desespero lúcido essa tomada de consciência: “Monstro! [...] você tinha que reconhecer minha ternura me deixando para um antropófago?”⁴¹ Aqui, o canibal não é um membro de uma tribo africana, mas o europeu mesmo – cultivado e calculador – cuja “política infernal”⁴² reduz sua bem-amada a uma mercadoria sacrificial. O canibalismo, nessa perspectiva, não está mais limitado às fronteiras culturais: ele se torna uma qualidade do poder, a expressão de um desejo de dominação inerente à natureza humana.

O mesmo mecanismo ocorre em *Os crimes do amor*, a outra grande obra que Sade publicou sob seu nome, quando vivo.⁴³ Na novela *Juliette e Raunai*, o horror não é mais projetado em um alhures bárbaro, mas se manifesta no coração mesmo da história europeia. A violência religiosa do massacre de Saint-Barthélemy é descrita como indiscernível, por sua brutalidade e seu caráter ritual, da “ferocidade digna dos canibais”.⁴⁴ Não há aqui nem ironia nem hipérbole: Sade desmistifica a civilização cristã revelando suas raízes antropófagas, isto é, a pulsão destruidora que alimenta sua política e sua fé.

Essa contaminação simbólica entre poder, sexualidade e alimentação – reforçada pela identificação fisiológica entre os órgãos sexuais e os órgãos alimentares-excretores – se torna ainda mais explícita no recito das desventuras de Justine, onde o léxico antropofágico retorna com insistência. Basta pensar no exemplo do assassinato bárbaro da jovem Cecília, cujo cadáver é profanado por libertinos cruéis. Ainda que a perversão descrita seja a do necrófilo, o vocabulário permanece totalmente ancorado na prática do canibalismo: “Nunca os povos mais cruéis, nunca os mais ferozes antropófagos alcançaram esse grau de horror e de crueldade. Ela expira no fim; e os banquetes do terraço, sobre os quais falamos precedentemente, enterraram para sempre o crime abominável que acabara de ser cometido com tanta audácia quanto frenesi”.⁴⁵ Quando, imediatamente após suas desventuras, a heroína tenta fugir, ela se reencontra face a face com o seu perseguidor que ela qualifica sem hesitação de “esse antropófago”.⁴⁶ O libertino não é apenas um homem cruel ou violento: é um canibal moral, um ser que abole toda distinção entre destruição erótica e destruição alimentar. A cena da tortura bárbara infligida contra a virtuosa Madame de Gernande leva essa superstição a seu paroxismo. No curso da hemorragia mortal, os carrascos misturam sexo e crueldade em um crescendo ritual onde toda individualidade é apagada. Os corpos – como o que se observa na cena do banquete orquestrado por Minski – se tornam ao mesmo tempo instrumentos de prazer e da matéria a manipular, entre maus-tratos e mutilações: “Fez-se tanto enfim que a coitada criança foi logo reencontrar Cecília. Enterram-na perto dela; e novos planos incendiaram logo a imaginação desses canibais”.⁴⁷ Os termos utilizados para descrever essa orgia sanguinária – “monstros”, “canibais”, “celerados” – não são fortuitos: a antropofagia não é simplesmente evocada, mas literalmente encarnada. No fim desse episódio, o canibalismo,

⁴¹ *Aline et Valcour*, tomo I, p. 785.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ver SEMINET, Philippe. *Sade in His Own Name: An Analysis of “Les Crimes de l’amour”*.

⁴⁴ SADE, Marquês de. *Les Crimes de l’amour*, p. 57.

⁴⁵ *La Nouvelle Justine*, tomo II, p. 925.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 954.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 930.

simbólico, se torna literal: “O corpo dessa bela mulher é colocado no meio da mesa; serve-se em sua volta o mais magnífico jantar”.⁴⁸ É aqui que se coloca em cena o triunfo do prazer em sua forma mais extrema, expressa por um léxico obstinadamente ancorado no domínio da alimentação: “Eis como ele é bom, o crime; é saboreando-o, é deleitando-se com seus efeitos [...]”.⁴⁹ A refeição se torna um tipo de sacramento blasfematório invertido, no qual não se come o corpo de Deus para se salvar, mas o da vítima, para gozar.

Essa lógica de assimilação e de aniquilamento encontra a sua formulação mais clara na dissertação filosófica de Minski, centrada não apenas sobre a refutação da ideia montesquiana de justiça,⁵⁰ mas igualmente sobre uma visão radicalmente destruidora da Natureza. Seu discurso se opõe frontalmente a duas representações maiores da natureza herdadas das Luzes. De uma parte, à imagem rousseauista de uma natureza originariamente boa e harmoniosa, tal como é enunciada no início de *Emílio, ou Da educação*: “Tudo é bom saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”.⁵¹ De outra parte, à concepção dos materialistas clássicos, e em particular do barão de d’Holbach, para quem a natureza constitui uma ordem racional, estável e inteligível, regida por leis necessárias: “A natureza age por leis simples, uniformes e invariáveis, que a existência nos coloca em condição de conhecer”.⁵² Contra esses dois modelos – um moralmente otimista, o outro mecanicista e racionalizador – Minski elabora uma concepção da Natureza que não é mais a de uma mãe benfeitora, mas a de uma força cega, indiferente e voraz, que não cria para preservar, mas para destruir:

Eu sou um monstro, vomitado pela natureza [...]; suficientemente poderoso para não precisar de ninguém [...] suficientemente instruído para pulverizar todos os cultos, para ofender todas as religiões e me foder de todos os deuses [...] suficientemente orgulhoso para detestar todos os governos [...]. Com o dinheiro faz-se tudo que se quer [...]. Capturas, roubos, incêndios, assassinatos, tudo o que se apresenta de criminoso a mim, eu o executo, porque a natureza me deu o gosto e a faculdade de todos os crimes e porque não há nenhum deles que eu não adore.⁵³

Nessa perspectiva, a destruição do outro se torna uma necessidade ontológica; e o libertino, longe de ser um rebelde contra a ordem natural, é seu mais fiel intérprete. Sempre na *História de Juliette*, esse mesmo conceito é claramente explicado pelo “filósofo mitrado”⁵⁴, o papa Braschi: “O princípio da vida, em todos os seres não é outro senão o da morte [...]. Sem destruição, sem alimento na terra e, por conseguinte, não mais possibilidade ao homem de poder se reproduzir”⁵⁵. Nesse universo materialista e desprovido de transcendência, toda pulsão de prazer – em particular as pulsões sexuais e alimentares, que compartilham do mesmo aparelho fisiológico – conduz

⁴⁸ Ibidem, p. 935.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ A dissertação filosófica de Minski se inscreve explicitamente contra a definição clássica da justiça proposta por Montesquieu, segundo a qual “a justiça é uma relação de conveniência que se encontra realmente entre duas coisas: essa relação é sempre a mesma” (MONTESQUIEU, *Cartas persas*, carta LXXXIII, p. 203). Ao contrário, Minski nega a existência de toda relação necessária ou universal entre os seres, reduzindo a justiça a uma ficção forjada pelos fracos e substituindo a ordem racional por uma lógica de força, de apropriação e de destruição.

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou De l’éducation*, p. 245.

⁵² D’HOLBACH, Barão de. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, tomo I, p. 6.

⁵³ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 705.

⁵⁴ Ibidem, p. 870.

⁵⁵ Ibidem, pp. 874-875

inevitavelmente à decomposição, pois o prazer só gera a vida para melhor levá-la a seu fim. É nesse contexto que ganha todo o sentido o que poderíamos chamar, de maneira provocante, como o “imperativo sadiano”: “Atormente, pois, aniquile, destrua, massacre, queime, pulverize, funde, varie enfim sob cem mil formas todas as produções dos três reinos, você só terá os servido, você só terá sido a eles útil”.⁵⁶

À luz dessas premissas teóricas, o canibalismo não é mais uma metáfora, mas um verdadeiro modelo epistemológico e operacional. Ele condensa sob uma forma sensível a filosofia da carne de Sade: uma lei natural que estrutura toda relação entre si e o outro, fundada sobre uma assimilação destruidora, sobre o desejo que consome o que ele deseja e deseja o que ele consome. Minski, como encarnação perfeita dessa lógica, representa o ideal sadiano de isolamento soberano, do poder absoluto e da destruição sistêmica. A decisão, surpreendente, de Juliette de mantê-lo vivo – drogando-o ao invés de envenenando-o – não procede, pois, de um movimento de piedade ou de compaixão, sentimentos inaceitáveis no universo ético de Sade,⁵⁷ mas do reconhecimento de sua utilidade na economia destruidora da Natureza: “Eu deixarei viver esse homem tão necessário aos crimes, não será o amigo do crime que destruirá seu sectário”.⁵⁸ Contudo, essa soberania absoluta tem também um reverso: o libertino, em sua tentativa de se elevar ao nível de máquina do prazer, acaba por se canibalizar. Incapaz de interromper a escalada de seus desejos, ele é condenado a uma existência que se consome na procura de prazeres sempre mais extremos, desumanizantes, finalmente irrealizáveis. No paradoxo trágico do universo sadiano, o homem que faz do outro carne a consumir se torna finalmente sua última presa. Essa dinâmica se manifesta tanto no nível simbólico quanto físico: basta pensar no aspecto esquelético e repugnante do presidente Curval – decano da sociedade de Silling – literalmente consumido pelo desejo, reduzido a um resíduo orgânico do prazer.⁵⁹ O mesmo ocorre com Juliette, cuja ascensão libertina se interrompe após o crime mais inominável: o assassinato de sua própria filha. Além desse gesto, não resta mais nada: como se, no final, a subjetividade se dissolvesse no êxtase aniquilador do crime total.

A “natureza canibal” pregou uma peça no ser-humano no que Vincenzo Barba definiu como uma “grande armadilha metafísica”⁶⁰: uma vontade autodestruidora inscrita na sua constituição biológica mesma, que o leva a direcionar seu desejo contra o que o engendrou. Contudo, como o demonstra Sade com uma lucidez impiedosa, esse movimento não pode nunca se realizar completamente, pois a matéria não se destrói, ela se transforma. O imperativo do prazer, que coincide com o do aniquilamento, se choca assim com o limite ontológico do universo sadiano. A destruição, privada de um “outro” a golpear, se volta sem cessar para sua própria origem. Tudo é Natureza: cada prazer, cada crime, cada resíduo de vida ou de decomposição; nada não pode lhe ser ofertado do exterior. A Natureza – canibal por essência – está, pois, condenada a se devorar a si própria.

Em conclusão, no contexto rico e contraditório das Luzes, a ética do canibalismo, tal como ela emerge na obra do marquês de Sade, representa uma marginalidade filosófica radical, não apenas em razão de seu conteúdo transgressivo, mas sobretudo porque ela leva ao extremo certas premissas fundamentais do materialismo do século XVIII. Em oposição às tentativas de conciliação entre

⁵⁶ Ibidem, p. 878.

⁵⁷ Ver MENIN, Marco. *Le cœur noir de la sympathie: le marquis de Sade et les inconvénients de la pitié*, pp. 331-348

⁵⁸ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 726.

⁵⁹ “Com mais ou menos sessenta anos de idade, e singularmente usado pelo deboche, ele não oferecia mais do que um esqueleto” (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, tomo I, p. 27).

⁶⁰ BARBA, Vincenzo. *Sade. La liberazione impossibile*, p. 255.

ateísmo, naturalismo e moral universal (como em d’Holbach ou Diderot), Sade propõe uma visão na qual a Natureza, longe de ser benfeitora ou racional, se revela indiferente, destruidora e canibal. Bem mais do que um simples escândalo literário, essa posição implica uma verdadeira filosofia da existência, na qual a consumação do outro se torna a metáfora e experiência de uma relação com o mundo fundada sobre o gozo, a dominação e a destruição. Nesse sentido, o canibalismo sadiano não constitui um desvio marginal, mas uma crise interna do projeto das Luzes, que revela seus pontos cegos e as suas consequências imprevisíveis. Devorar o humano: eis a verdade nua de uma Natureza que, privada de toda transcendência, se consome e se estende em seu apetite infinito.

Referências bibliográficas

- ABRAMOVICI, Jean-Christophe. Écrire et captiver. La lecture piégée d’*Aline et Valcour*, *Europe*, n° 835-836, 1998.
- AVRAMESCU, Cătălin. *An Intellectual History of Cannibalism*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BARBA, Vincenzo. *Sade. La liberazione impossibile*. Florença: La Nuova Italia, 1978.
- BARROUX, Gilles. *Philosophie, maladie et médecine au XVIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971.
- BOMEL-RAINELLI, Béatrice. Sade ou l’alimentation générale, *Dix-huitième Siècle*, n° 15, 1983.
- CHÂTELET, Noëlle. Le libertin à table, ROGER, Philippe & CAMUS, Michel (org.). *Sade, écrire la crise*. Paris: Belfond, 1983.
- DELON, Michel. *Aline et Valcour ou l’ambition philosophique*, GRAITSON, Jean-Marie (org.). *Sade, Rétif de la Bretonne et les formes du roman pendant la Révolution française*. Liège: Éditions du C.L.P.C.F., 1993.
- DELON, Michel & SETH, Catriona (org.). *Sade en toutes lettres. Autour d’Aline et Valcour*. Paris: Desjonquères, 2004.
- DINIZ, Guilherme Grané. Le pain et la bombe: coprophagie et métaphore organique chez Sade, *Les Chantiers de la création*, n° 16, 2023, DOI: 10.4000/lcc.6244
- DONNELLY, Mark P. & DIEHL, Daniel. *Eat Thy Neighbour: A History of Cannibalism*. Stroud: Sutton, 2006.
- FINK, Béatrice C. Sade and Cannibalism, *L’Esprit créateur*, vol. 15, 1975.
- FINK, Béatrice C. Lecture alimentaire de l’utopie sadienne, ROGER, Philippe & CAMUS, Michel (org.). *Sade, écrire la crise*. Paris: Belfond, 1983.
- FOWLER, James. When Opposites Attract: Moral Polarity in Sade’s *Aline et Valcour*, *Neophilologus*, vol. 95, n° 1, 2011.
- GALLINGANI, Daniela. Le banquet de Sade ou Extrêmes culinaires, *Griseldaonline*, vol. 12, n° 1, 2012, DOI: 10.6092/issn.1721-4777/9300
- D’HOLBACH, Barão de. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*. 2 vol. Hildesheim: Olms, 1966.
- LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: Grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.
- LOTTERIE, Florence. Sade et les fictions du despotisme. Roman de la courtisane et fable de la “parrêsia”, REVERZY, Éléonore, FONKOUA, Romuald & HARTMANN, Pierre (org.). *Les*

- Fables du politique des Lumières à nos jours*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2012.
- MACCIONI, Antonio. *Cannibali. Dagli aztechi a Jeffrey Dahmer*. Roma: Newton Compton Editori, 2025.
- MENIN, Marco. Sade's Ethics of Emotional Restraint: *Aline et Valcour* Midway between Sentimentality and Apathy, *Philosophy and Literature*, vol. 40, n° 2, 2016.
- MENIN, Marco. Le cœur noir de la sympathie: le marquis de Sade et les inconvénients de la pitié, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, vol. 47, n° 3-4, 2023.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, dans *Œuvres complètes*, éd. par A. Thibaudet et M. Rat, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1962.
- MONTESQUIEU. *Lettres persanes [Cartas persas]*. Ed. Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou De l'éducation*. In *Œuvres complètes*, tomo IV, Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.
- SADE, Donatien-Alphonse-François. *Œuvres complètes*. 3 volumes. Ed. Michel Delon. Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1990-1998.
- SADE, Donatien-Alphonse-François. *Les Crimes de l'amour*. Ed. Éric Le Grandic, apresentação de Michel Delon. Cadeilhan: Zulma, 1995.
- SCHUTT, Bill. *Eat Me. A Natural and Unnatural History of Cannibalism*. London: Profile Books – Wellcome Collection, 2017.
- SEMINET, Philippe. *Sade in His Own Name: An Analysis of "Les Crimes de l'amour"*. New York: Peter Lang, 2003.
- St-MARTIN, Armelle. De l'alimentation chez Sade: clivages sociaux et (in)distinction féminine, *Dalhousie French Studies*, n° 76, 2006.
- VASSET, Sophie Vasset & WENGER, Alexandre (org.). Raconter la maladie, *Dix-huitième siècle*, vol. 47/1, 2015.
- VILLENEUVE, Roland. *Histoire du cannibalisme. De l'anthropophagie rituelle au sadisme sexuel*. Rosières-en-Haye: Camion Noir, 2016.
- VOLHARD, Ewald. *Kannibalismus*. Stuttgart: Strecker & Schröder, 1939.
- VUKUSIC, Maja Zorica. Verbete "Minski (Ogre)", LACOMBE, Christian (org.). *Dictionnaire Sade*. Paris: L'Harmattan, 2021.
- VILA, Anne C. *Enlightenment and Pathology : Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.