

REVISTA

# TAPUIA



V: 03 N: 05

ISSN: 2965-0305



# VIOLÊNCIAS E AUTODEFESAS

## Equipe editorial

### COMISSÃO EDITORIAL

ANA LUIZA DUINO (GRADUANDA UERJ)  
BEATRIZ LOPES (MESTRANDO UERJ)  
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA UERJ)  
CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA – CEFET-MG)  
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA UERJ)  
PALOMA XAVIER (DOUTORANDA PUC-Rio)  
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)

### EQUIPE EDITORIAL E TÉCNICA

ANA LUIZA DUINO (GRADUANDA EM RELAÇÕES PÚBLICAS UERJ)  
BEATRIZ LOPES (MESTRANDO EM FILOSOFIA UERJ)  
PALOMA XAVIER (DOUTORANDA EM FILOSOFIA PUC-Rio)

### DESIGNER

BEATRIZ LOPES (MESTRANDO EM FILOSOFIA UERJ)

### CONSELHO EDITORIAL E CIENTÍFICO

ACÁCIO AUGUSTO (RELAÇÕES INTERNACIONAIS – UNIFESP)  
CAMILA JOURDAN (FILOSOFIA UERJ)  
CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA – CEFET-MG)  
IZABELA BOCAYUVA (FILOSOFIA UERJ)  
LUCAS CASAGRANDE (ADMINISTRAÇÃO UFRGS)  
MARCELO CASTAÑEDA (ADMINISTRAÇÃO UFRJ)  
MARIANA PIMENTEL (ARTES UERJ)  
MARINA MONTEIRO (DOUTORA EM ANTROPOLOGIA UFSC)  
RAFAEL HADDOCK-LOBO (FILOSOFIA UFRJ)  
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)

### REVISORES

CLEIDE CHANCHUMANI (LITERATURA CEFET-MG)  
MARINA MONTEIRO (DOUTORA EM ANTROPOLOGIA UFSC)  
RODRIGO CARQUEJA (FILOSOFIA UERJ)

### INSTITUIÇÃO RESPONSÁVEL PELA PUBLICAÇÃO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (EdUERJ)  
Rua São Francisco Xavier, Nº 524, Cep 20550-900 - Maracanã; Rio de Janeiro, Brasil

## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b> .....	<b>4</b>
<b>ENTRE MÁSCARAS E VERDADES: O CORDÃO DA MENTIRA COMO RESISTÊNCIA CULTURAL E POLÍTICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO</b> Aline Oliveira Morais Flaviano Adolfo de Oliveira Santos .....	<b>7</b>
<b>UMA FILOSOFIA POR VIR</b> José Nicomedes .....	<b>18</b>
<b>A ANTROPOFAGIA: UMA TRAJETÓRIA SOBRE A APREENSÃO DO OUTRO, SEUS SABERES E CONHECIMENTOS</b> Leo Ciaccio.....	<b>28</b>
<b>RELAÇÕES DE PODER, VIOLÊNCIAS E FORMAS DE RESISTÊNCIA NO MARANHÃO OITOCENTISTA</b> Natália Gomes de Andrade Silva Leticia Thalia Sousa de Souza.....	<b>38</b>
<b>ANALISANDO A TERATOLOGIA ANALYZING THE TERATOLOGY</b> Nicolau Henrique Pereira da Silva Batista.....	<b>50</b>

## EDITORIAL

Cada vez mais ouvimos falar de mortes de jovens negros e moradores de periferia, resultado da violência promovida pela atuação da força policial nas comunidades brasileiras. Assim como o aumento da violência heterocispatrilial, mencionando as violências de gênero, feminicídios e toda violência contra corpos dissidentes - toda violência de caráter interseccional. Essa situação não pode ser isolada da história do Brasil e de suas relações coloniais e do colonialismo continuado com as grandes potências europeias. Ao mesmo tempo, está enraizada em um projeto filosófico iluminista que privilegia o homem branco, europeu e de sexo masculino. Isso nos leva à temática da violência de Estado e, quem sabe, à sua tendência ao extermínio de toda alteridade - seja física, cultural ou filosófica.

Apesar do impacto político dessa problemática, a grande mídia oficial, mesmo ao noticiar as ações violentas do Estado contra diversas expressões de vida que ameaçam os grandes projetos de controle urbano, nunca apresenta a questão em termos de um plano ostensivo de controle e eliminação de tudo que é diferente. Diante disto, e da ausência de ações eficazes para enfrentar essa questão, permanece sempre a lógica simplificadora de combater problemas que na maioria dos casos são falsos, contribuindo assim para a manutenção de um pensamento elitizado e estabelecido. Restam então perguntas que são essenciais: como caracterizar esta violência estatal? Será uma hipérbole tratar a ação violenta do Estado como uma prática perversa de genocídio?

Neste contexto, algumas vozes vêm ganhando cada vez mais ressonância. O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, por exemplo, em seu *Metafísicas Canibais*, não cansa de denunciar o “teatro perverso” de teorias que tentam esconder seu congênito exotismo e primitivismo atrás da ideia de um *outro* sempre representado ou inventado “segundo os interesses sórdidos do ocidente”. Já o francês Pierre Clastres, em sua coletânea de artigos reunidos sob o título *Arqueologia da violência*, ao tentar explicar a relevância do conceito de etnocídio diante do extermínio cultural dos povos originários, expõe uma prática mortal inerente ao modo de produção do Estado ocidental. Para ele, é inevitável a terrível escolha deixada a grupos, etnias, povos e sociedades que se opõem aos planos da sociedade industrial com sua terrível máquina de produzir: “ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio”. Dito de outro modo, ou ceder à morte espiritual ou ao assassinato do corpo. Para Clastres, no etnocídio cultural ou no genocídio corporal o que está em jogo é sempre a morte, mas com suas durações diferentes, diz Clastres: “a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente

adiados, dependendo da capacidade de resistência da minoria oprimida”. Contudo, afirma o antropólogo: “produzir ou morrer é a divisão do ocidente”. No caso brasileiro, onde essa escolha se faz presente de um modo tão evidente e após décadas de ostensivo etnocídio de grupos marginalizados, será que não entramos em uma fase mais perversa de um inevitável genocídio?

A *Revista Tapuia* acredita que estas questões estão longe de possuírem uma formulação adequada e muito menos uma solução definitiva. Este quinto número intitulado *Violências e autodefesas* tem por propósito dar a sua contribuição ao mapeamento do problema. Para tal, foram publicados os seguintes artigos:

Os estudantes Aline Oliveira Moraes e Flaviano Adolfo de Oliveira Santos Máscaras em *Entre Máscaras e Verdades: O Cordão da Mentira como Resistência Cultural e Política no Brasil Contemporâneo*, analisam a trajetória do bloco carnavalesco paulistano Cordão da Mentira, surgido em 2012, como manifestação de resistência política e cultural frente à continuidade das violências de Estado no Brasil contemporâneo. Com uma abordagem interdisciplinar, que articula referências da filosofia (Bakhtin, Arendt, Benjamin, Foucault, Krenak), este trabalho investiga o carnaval como espaço de subversão e memória. Assim, com uma metodologia qualitativa baseada em análise documental, registros audiovisuais e depoimentos de militantes e participantes, este estudo conclui que o Cordão é mais do que manifestação cultural: é um ensaio político-poético de rua, uma prática coletiva de memória e uma potente estratégia de resistência contra o esquecimento e a barbárie institucional.

O artigo *Uma filosofia por vir*, José Nicomedes em que enuncia um novo cenário para o ofício filosófico e suas filosofias correspondentes, apresentando a possibilidade de demolição das estruturas enrijecidas de certas tendências petrificadas e engessadas da produção filosófica. Foram utilizados procedimentos analíticos que visam a re colocação do problema: qual a significação do Mundo, do Humano e da Filosofia, sob a perspectiva da Contingência e da Violência e, sobretudo, de que modo essas questões estão relacionadas. Ao final, foram concluídos alguns fatos: destruir um certo mundo e também de um certo modelo do humano pode contribuir para proliferar maneiras distintas de filosofar.

*A antropofagia: uma trajetória sobre a apreensão do outro, seus saberes e conhecimentos* de Leo Ciaccio, onde propõe um retorno ao *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade para mapear a sua importância como construção de uma pluralidade brasileira, problematizando se a antropofagia não extrapola o campo estético na medida em que ajuda a pensar um processo de descolonização do conhecimento. A partir do referencial teórico pós-estruturalista de Viveiros de Castro e do trabalho micropolítico de Suely Rolnik, será pensado modos de subjetivação na

relação com o outro e seu lugar. Assim, buscou-se criar os contornos dos campos de saberes nos quais a antropofagia pode ser compreendida, não mais de maneira unilateral, mas, sim, de acordo com os pontos de intersecção.

Natália Gomes de Andrade Silva e Leticia Thalia Sousa de Souza em *Relações de poder, violências e formas de resistência no Maranhão oitocentista* apresentam as relações de poder e as formas de resistência no Maranhão do século XIX. Com a proposta de dar voz a personagens da história que por muito tempo foram silenciados na pesquisa histórica, a uma população majoritariamente composta por sujeitos subalternizados, mostrou-se como o tratamento violento era naturalizado; como os ataques e repressões eram legalizados se tornando uma forma de manter o sistema de escravidão vigente. Mediante a leitura de documentos oficiais como os Relatórios do Presidente da Província, cruzados com as representações dos subalternos feitas na imprensa maranhense oitocentista, os autores apresentam uma realidade dura e cruel deste momento histórico brasileiro.

*Analizando a teratologia* de Nicolau Henrique Pereira da Silva Batista em parte das pesquisas a feminista radical trans-excludente Mary Daly, com o objetivo de acompanhar a apropriação positiva da figura do monstro pelo transfeminismo e também, posteriormente, pela teoria queer. O artigo privilegia as visões femininas e queer da monstruosidade presentes tanto na filosofia quanto na literatura. Em contraste com uma visão científica exposta em manuais de teratologia, propõe uma teratologia diferente daquela reconhecida pela história da ciência heterossexual fundamentada na diferença sexual. Essa produção de um conhecimento marginal quanto a apropriação da monstruosidade por dissidentes de gênero revela-se modos de exercer o que Paul Preciado chama de ciência do ânus.

Desejamos a todes uma leitura insurgente!

# ENTRE MÁSCARAS E VERDADES: O CORDÃO DA MENTIRA COMO RESISTÊNCIA CULTURAL E POLÍTICA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Between Masks and Truths:  
Cordão da Mentira as Cultural and Political Resistance in Contemporary Brazil

*Aline Oliveira Morais<sup>1</sup>*

*Flaviano Adolfo de Oliveira Santos<sup>2</sup>*

## RESUMO

O presente artigo analisa a trajetória do bloco carnavalesco paulistano Cordão da Mentira, surgido em 2012, como manifestação de resistência política e cultural frente à continuidade das violências de Estado no Brasil contemporâneo. A partir de uma abordagem interdisciplinar, que articula referências da filosofia (Bakhtin, Arendt, Benjamin, Foucault, Krenak), da história e da crítica social, investiga-se o carnaval como espaço de subversão e memória. O estudo adota metodologia qualitativa baseada em análise documental, registros audiovisuais e depoimentos de militantes e participantes. O Cordão da Mentira é examinado como um dispositivo performático que utiliza o riso, a paródia e a ironia para denunciar o autoritarismo, o racismo estrutural e o genocídio da população negra e periférica, além de levantar críticas ao capitalismo individualista e à necropolítica contemporânea. O artigo demonstra como o bloco transforma as ruas de São Paulo em palco de confronto simbólico, onde a alegria carnavalesca é instrumento de pedagogia insurgente e de enfrentamento das narrativas oficiais do Estado. A cada ano, o Cordão atualiza suas denúncias, relacionando o passado ditatorial à atual fragilidade democrática, e expandindo sua crítica a contextos globais, como o genocídio palestino e a destruição ambiental. Conclui-se que o Cordão é mais do que manifestação cultural: é um ensaio político-poético de rua, uma prática coletiva de memória e uma potente estratégia de resistência contra o esquecimento e a barbárie institucional.

**Palavras-chave:** Carnaval; Memória; Violência de Estado; Resistência Cultural; Cordão da Mentira.

## ABSTRACT

This article analyzes the trajectory of Cordão da Mentira, a carnival group from São Paulo created in 2012, as a form of political and cultural resistance against the ongoing state violence in contemporary Brazil. Through an interdisciplinary approach drawing on philosophy (Bakhtin, Arendt, Benjamin, Foucault, Krenak), history, and social criticism, the study explores carnival as a space of subversion and memory. The methodology is qualitative, based on documentary analysis, audiovisual records, and testimonies from activists and participants. The Cordão da Mentira is examined as a performative device that employs laughter, parody, and irony to denounce authoritarianism, structural racism, and the genocide of Black and peripheral populations, while also critiquing capitalist individualism and necropolitics. The article shows how the group turns the streets of São Paulo into a symbolic battlefield, where carnival joy

---

<sup>1</sup> Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pelo Centro Universitário Sant'Anna. Contato: [alinemorais2012@gmail.com](mailto:alinemorais2012@gmail.com).

<sup>2</sup> Advogado Militante em Direitos Humanos, integrante da Comissão Permanente de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil, Seccional de São Paulo. Mestrando em Mudança Social e Participação Política (ProMuSPP) na EACH/USP. Contato: [flaviano.santos@adv.oabsp.org.br](mailto:flaviano.santos@adv.oabsp.org.br)

becomes a tool for insurgent pedagogy and resistance to official state narratives. Each year, the group updates its denunciations, connecting the dictatorial past to the present democratic fragility, and extending its critique to global contexts, such as the Palestinian genocide and environmental destruction. It concludes that the Cordão da Mentira is more than a cultural expression: it is a political-poetic street essay, a collective practice of memory, and a powerful strategy of resistance against oblivion and institutional barbarity.

**Keywords:** Carnival; Memory; State Violence; Cultural Resistance; Cordão da Mentir.

## 1. Introdução

Num país onde as verdades históricas são frequentemente varridas para debaixo do tapete da conveniência política, é no meio da festa que ressurge a crítica mais feroz. O Cordão da Mentira, bloco carnavalesco paulistano surgido em 2012, representa um exemplo notável de como a cultura popular pode deixar de ser apenas espetáculo e tornar-se trincheira. Utilizando a irreverência típica do carnaval para encarar traumas históricos e denunciar as violências cotidianas, o Cordão transforma a alegria em ato político, o riso em resistência.

Este artigo propõe uma breve análise da trajetória do Cordão da Mentira entre 2012 e 2025, destacando seu papel como movimento de crítica social e política. Partindo de uma abordagem interdisciplinar, articularemos conceitos filosóficos e sociais, como carnavalização (Bakhtin, 1999), memória histórica (Benjamin, 1987), violência e poder (Arendt, 1989; Foucault, 1979), e resistência cultural (Krenak, 2019). Além das bases teóricas, recorreremos a reportagens jornalísticas, registros audiovisuais e documentos de coletivos ativistas.

Nosso objetivo é demonstrar como o Cordão da Mentira transforma as ruas de São Paulo em palco de confrontos simbólicos, onde corpos mascarados desnudam estruturas autoritárias e denunciam a continuidade de práticas herdadas da ditadura militar brasileira. Em tempos de crises democráticas, massacres periféricos e apagamento histórico, o Cordão atua como um memorial vivo, um teatro político itinerante que não esquece — e que, ironicamente, canta para lembrar. Afinal, como cantam os foliões do Cordão: "a ditadura não acabou, só os alvos mudaram."<sup>3</sup>

## 2. O Carnaval como Espaço de Subversão e Memória

Desde seus primórdios, o carnaval foi mais do que folia: foi uma liberação simbólica das amarras sociais, um *mundo às avessas* onde reis viravam bobos e bobos assumiam o trono. Segundo o filósofo russo Mikhail Bakhtin, a carnavalização é uma forma de comunicação popular que subverte hierarquias, permitindo uma crítica social disfarçada de riso. Em *A cultura*

---

<sup>3</sup> PONTE JORNALISMO. A ditadura não acabou: só os alvos mudaram em SP, Cordão da Mentira lembra 60 anos de golpe. *Ponte.org*, 2024. Disponível em: <https://ponte.org/a-ditadura-nao-acabou-so-os-alvos-mudaram-em-sp-cordao-da-mentira-lembra-60-anos-de-golpe/>. Acesso em: 18 abr. 2025.

*popular na Idade Média e no Renascimento* (Bakhtin, 1999), ele afirma que o carnaval rompe com a ordem oficial e permite a emergência de vozes normalmente silenciadas.

No Brasil, essa tradição ganha contornos ainda mais profundos. O carnaval brasileiro carrega a herança de resistências culturais afro-indígenas, e muitas vezes funcionou como válvula de escape para críticas que não cabiam nos palácios, mas sobravam nas ladeiras. Se em Salvador os blocos afro como Ilê Aiyê e Olodum elevaram a negritude à realeza simbólica, em São Paulo, o Cordão da Mentira empunha a crítica política como estandarte — mascarado, mas direto.

A potência do carnaval está em sua ambiguidade: ao mesmo tempo em que diverte, incomoda. É nesse jogo entre riso e revolta que o Cordão da Mentira opera. Não à toa, os seus desfiles não acontecem no sambódromo — espaço hoje marcado por patrocínios e roteiros pré-definidos —, mas nas ruas brutas da cidade, onde a política pulsa em forma de batuque e cartazes. É na rua que a verdade samba.

## 2.1 Carnaval, memória e insubordinação

A escolha do carnaval como meio de crítica não é aleatória: ele é o rito do escracho, da memória encarnada e da desobediência estética. Como aponta o historiador Nicolau Sevcenko (Sevcenko, 2001), o carnaval carioca da Primeira República já trazia enredos com sátiras políticas, zombarias contra autoridades e denúncias disfarçadas de samba-enredo. Com o Cordão da Mentira, essa tradição volta à tona — agora com megafones, alegorias improvisadas e palavras de ordem coreografadas.

Walter Benjamin já nos alertava que lembrar não é ato passivo, mas uma intervenção política (Benjamin, 1987, p. 224). O carnaval do Cordão encarna essa máxima: reencena a história não para celebrá-la, mas para escancarar suas feridas ainda abertas. Em qualquer esquina que o bloco dobra é possível gritar *Onde estão os corpos dos desaparecidos?*, fazendo com tinta no rosto, mas com o coração na memória.

## 2.1 O riso como arma filosófica

Se o poder teme o riso, é porque ele desestabiliza a autoridade. Como aponta Bakhtin (Bakhtin, 1987, p.18-19), o riso carnavalesco é ambivalente, sendo regenerador e destrutivo ao mesmo tempo — um tipo de crítica que não se impõe pela força, mas pela ironia. Quando o Cordão desfila com faixas que parodiam slogans oficiais, ou canta refrões como *Verás que tudo é mentira*, ele ativa esse riso desconstrutor que desmoraliza o autoritarismo.

Essa estratégia conecta-se com as ideias de Michel de Certeau (Certeau, 1994), para quem a cultura popular se apropria dos espaços e discursos do poder para criar novas narrativas. O Cordão da Mentira ocupa as ruas e ressignifica os símbolos: a farda vira fantasia, a placa vira protesto, o batuque vira manifesto.

### 3. O Cordão da Mentira: Criação e Contexto.

#### 3.1 Ensaiar a Memória: e se você encontrasse o seu torturador em uma roda de samba?

E se você encontrasse seu torturador em uma roda de samba? Essa pergunta, que parece absurda — quase ficção —, não é hipótese, metáfora ou exercício do imaginário. É fato. É memória encarnada. É testemunho que dança entre o insuportável e o real.<sup>4</sup> Aconteceu. E essa história inspirou a criação do Cordão da Mentira.

Esse encontro, entre o algoz e a sobrevivente, entre o carrasco e a memória viva, não se deu nos tribunais — onde talvez fosse esperado. Tampouco nos arquivos do Estado ou nas páginas oficiais da história. O encontro aconteceu na rua, sob o céu aberto, ao som do samba — esse ritmo que sempre esteve entre a celebração e a resistência. Ele, o torturador, sambava. Era apenas mais um homem no meio da multidão. Um senhor comum, envelhecido, em paz com o tempo. Mas para quem passou pelas mãos dele, não há samba que oculte o passado. O corpo sabe. A memória reconhece. É preciso dizer: esse encontro não é apenas pessoal — ele é histórico, simbólico, coletivo. Ele escancara o pacto de silêncio e impunidade que marca a transição democrática brasileira. Porque o Brasil nunca julgou seus torturadores. Nunca nomeou plenamente seus crimes. Preferiu o mito da conciliação ao enfrentamento da verdade. E por isso, eles sambam. Sambam livres. Sambam sob a proteção da amnésia oficial. Sambam como se não tivessem sujado as mãos de sangue, como se não houvesse corpos desaparecidos, mulheres violentadas, jovens assassinados.

O Cordão da Mentira nasce exatamente desse gesto: de recusar o esquecimento mascarado de alegria. Mais que isso, nasce sob o caos de uma história absurda, porém real. Que somente com coragem e usando da melhor arma (ironia) poderia provocar e incomodar a memória daquele sambista miliciano e de quem mais ali sambava com ele, avistado em uma noite do conhecido *Samba da Vela* em São Paulo, que ao som do pandeiro e do violão que se sobressaiam as memórias esvoaçadas da repressão, outrora vividas nestes mesmos encontros.

Afinal, o que significa encontrar o próprio torturador num espaço de celebração popular? Significa que a história segue aberta. Que a ferida nunca foi curada — apenas coberta. Significa

---

<sup>4</sup> Tivemos a sorte de poder fazer um bate papo com **Thiago Mendonça**, um dos fundadores do Cordão da Mentira, que nos contou essa história, que poderia ser uma ficção, mas foi a vida pregando uma das suas inóspitas peças em alguém.

que o corpo da vítima carrega a verdade que o Estado preferiu negar. Mas também significa outra coisa: Que estamos vivos. Que resistimos. Que há algo de profundamente revolucionário em ocupar o mesmo espaço que nos foi negado, e fazê-lo sem abaixar os olhos<sup>5</sup>.

### 3.2 “Quando vai acabar a ditadura militar?”<sup>6</sup>

Em 2012, o Brasil vivia um aparente momento de estabilidade democrática. A economia crescia, e o país era celebrado internacionalmente como potência emergente. No entanto, sob a superfície da prosperidade, fermentava uma disputa crucial: a batalha pela memória. A instalação da Comissão Nacional da Verdade (CNV), naquele mesmo ano, trouxe à tona denúncias de tortura, desaparecimentos forçados e violações sistemáticas de direitos humanos durante a ditadura civil-militar (1964–1985). Era um momento oportuno — e necessário — para lembrar que o passado ainda doía.

Foi nesse contexto que, após longa gestação enfim desabrocha o Cordão da Mentira, com o provocador lema: *Quando vai acabar a ditadura civil-militar?*

O nome do bloco já é uma ironia refinada: em vez de celebrar a memória, propõe um cortejo de mentiras expostas — mentiras que sustentam a impunidade dos torturadores, a continuidade das práticas repressivas e o mito de uma transição pacífica. O Cordão nasceu do encontro entre artistas, ativistas, educadores e coletivos de direitos humanos, como a Escola de Ativismo e o grupo Levante Popular da Juventude, inspirado por escrachos que ironizavam a presença de agentes da repressão ainda ativos na sociedade civil.

O primeiro desfile partiu do Memorial da Resistência (antigo DOPS-SP<sup>7</sup>) e atravessou o centro de São Paulo em marcha performática. Não havia carro alegórico: os corpos eram os suportes da memória. Os cânticos zombavam da farsa democrática; as faixas denunciavam o silêncio conivente das instituições; os figurinos faziam paródias dos generais, dos juízes e dos ‘capitães do mato’ da nova república.

O Cordão propõe uma política da memória que não se presta à nostalgia, mas à insurgência. Para o filósofo alemão, o tempo histórico não é linear, mas pleno de rupturas e repetições perigosas. “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um

---

<sup>5</sup> A narrativa melhor detalhada do encontro entre a ex-presa militante torturada e seu torturador pode ser conferida na reportagem do jornalista Gustavo Assano, publicada na *Escola de Ativismo*, 1º abr. 2022. Disponível em: <https://escoladeativismo.org.br/do-regime-militar-a-democracia-das-chacinas-e-preciso-dizer-a-verdade-no-dia-da-mentira/>. Acesso em: 18 abr. 2025.

<sup>6</sup> Tema do desfile do ano de 2012.

<sup>7</sup> Muito simbólico, pois lembram-se da história da ex-presa torturada e seu torturador? O Torturador era conhecido pela alcunha de “Pachequinho”, sendo ex-agente do DOPS e com fortes ligações ao Delegado Sérgio Fleury Paranhos – talvez o mais conhecido torturador da ditadura militar.

perigo” (Benjamin, 1987, p. 224). O Cordão da Mentira encarna essa ideia ao reconvocar os fantasmas da repressão em meio à festa. Não há anacronismo: há urgência. Afinal, enquanto torturadores morriam sem julgamento, e jovens negros continuavam morrendo sob balas da polícia, a pergunta do segue ecoando: A ditadura acabou para quem?

A estética do escracho — forma de protesto performático baseada na sátira — foi um dos elementos-chave do primeiro desfile.

#### 4. Da Ditadura às Periferias: Violência Estatal e Racismo Estrutural (2013–2023)

*Quem morreu na ditadura? E quem continua morrendo hoje?* — essa pergunta, estampada em uma das faixas do Cordão da Mentira durante o desfile de 2017, sintetiza o eixo central de sua crítica entre 2013 e 2023: a continuidade histórica da violência estatal contra corpos negros, pobres e periféricos.

Após as Jornadas de junho de 2013, em que milhões foram às ruas por transporte, saúde, educação e — sem saber — por dignidade, o Brasil assistiu a uma escalada repressiva. A resposta do Estado foi clara: gás lacrimogêneo, cassetete e bala de borracha. Em São Paulo, onde o Cordão se concentra, a periferia já conhecia essa “política de segurança” muito antes de os brancos de classe média a experimentarem no centro.

Segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2023), 83% das pessoas mortas pela polícia no Brasil em 2022 eram negras<sup>8</sup>. A maioria vivia em regiões periféricas, como Capão Redondo, Brasilândia e Cidade Tiradentes — bairros frequentemente citados e homenageados nos desfiles do Cordão. O que o bloco faz, com batuque e escracho, é nomear esse genocídio democrático: denunciar que a repressão militarizada sobrevive, agora com roupa de policial, farda de GCM, e selo *democrático*.

##### 4.1 A violência como reflexo da fragilidade do poder

A filósofa Hannah Arendt, em *Sobre a violência* (Arendt, 1989, p. 54), nos ensina que o poder legítimo não precisa da força. Quando ela é usada sistematicamente, é sinal de que o poder está ruindo. Essa lógica se aplica perfeitamente à ação do Estado brasileiro nas periferias: a violência policial revela não uma ordem estável, mas uma crise crônica de legitimidade. O Cordão da Mentira instrumentaliza essa filosofia nos seus enredos.

---

<sup>8</sup> FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023*. p. 66, São Paulo: FBSP, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2025.

Para Michel Foucault, o poder moderno se manifesta sobretudo na gestão dos corpos — e é nas periferias que essa gestão se revela mais brutal. Em *Microfísica do poder* — especialmente no *Capítulo IX – Poder/Corpo* — (Foucault, 1979, p.189-196), ele mostra como o Estado disciplina os corpos por meio da vigilância, do policiamento e da punição seletiva. É isso que o Cordão escancara: os corpos que sambam na rua são os mesmos que caem nas vielas. As alegorias do Cordão expõem a continuidade entre o DOI-CODI e o batalhão de choque, entre o pau de arara e o camburão.

Segundo levantamento da Ponte Jornalismo (2022), enquanto os índices de criminalidade geral caíam durante a pandemia, as mortes causadas por policiais seguiram abusivas em São Paulo — principalmente nas regiões mais pobres<sup>9</sup>. No período da pandemia, o Cordão se expressou de forma virtual, seu norte era a violência do Estado, gritando que *A Democracia dos Massacres e o Massacre da Democracia*, a resistência se adaptava, mas não calava.

## 5. Democracia em Frangalhos: Cordão em Tempos de Golpe (2024)

A democracia brasileira, que nunca foi uma senhora muito estável, tropeçou de vez em 8 de janeiro de 2023. No ataque golpista aos Três Poderes, organizado por apoiadores da extrema direita, o país testemunhou não só a invasão de prédios, mas a exposição nua e crua da fragilidade institucional. O episódio foi imediatamente comparado à invasão do Capitólio nos EUA, mas com um detalhe tropical e sombrio: o Brasil tem uma tradição autoritária muito mais longa e mais recente — e muito menos resolvida.

Em 2024, o Cordão da Mentira escolheu como tema o grito que ecoava de dentro das vielas, dos presídios, dos movimentos populares e das páginas de jornais não-hegemônicos: *De Golpe em Golpe: Tá lá um corpo estendido no chão*. O tema sintetiza a ideia de que os corpos assassinados pelo Estado — nas periferias, nas prisões, nas favelas — são as primeiras vítimas de qualquer projeto autoritário. O golpe, afinal, não começa no Congresso. Começa no morro, na calçada, no beco onde o “suspeito” não tem nome nem sobrenome.

O desfile aconteceu na Rua Maria Antônia, local simbólico da resistência estudantil em 1968, quando estudantes da USP e do Mackenzie entraram em confronto durante a ditadura militar. Marchar ali em 2024 era mais do que homenagem — era aviso. O Cordão usou o espaço para encenar uma aula pública de democracia com um claro recado: Ditadura nunca mais!

Ao escolher o riso como linguagem, o Cordão da Mentira se afasta das respostas fáceis. Ele não oferece soluções — oferece desconforto. O humor, aqui, é lúcido. Como já dizia o

---

<sup>9</sup> PONTE JORNALISMO. Com Doria, violência policial em SP foi a menor em nove anos. *Ponte.org*, 23 mar. 2022. Disponível em: <https://ponte.org/com-doria-violencia-policial-em-sp-foi-a-menor-em-nove-anos/>. Acesso em: 18 abr. 2025.

cartunista Henfil “o verdadeiro humor dá um soco no fígado de quem oprime” É esse espírito que rege o Cordão em 2024: zombar para não normalizar, satirizar para denunciar. O filósofo Walter Benjamin já alertava sobre os perigos da repetição histórica: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1987, p. 225). O Cordão da Mentira não permite que separemos essas dimensões. Ele as junta — com marchinha, manifesto e megafone.

## 6. Ecologia, Existência e Resistência: O Grito Global do Cordão (2025)

Se o Cordão da Mentira começou questionando a ditadura brasileira, em 2025 ele atravessou fronteiras e continentes. O tema do ano foi *Desfile para Adiar o Fim do Mundo*, inspirado diretamente no livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), de Ailton Krenak — liderança indígena, pensador e ativista que propõe uma crítica radical ao modelo de civilização ocidental baseada no extrativismo, no individualismo e na negação da pluralidade de mundos possíveis.

Nesse ano, o Cordão assumiu uma proposta de solidariedade internacionalista, conectando lutas ambientais, anticoloniais e antirracistas. O desfile partiu do Pátio do Colégio com cartazes representando diferentes povos em luta: indígenas, negros das favelas brasileiras, palestinos de Gaza e ativistas ambientais do sul global.

Segundo Krenak (Krenak, 2019), o *fim do mundo* já começou para muitos povos: não se trata de uma distopia futura, mas de uma realidade concreta, imposta por séculos de colonização, genocídio e exploração. O Cordão da Mentira fez dessa constatação um grito coletivo. No nosso olhar, o Cordão não é só sobre política institucional, mas sim sobre sobrevivência. É sobre lembrar que tem gente morrendo para manter esse sistema que se diz civilizado.

Com esse desfile, o Cordão da Mentira mostra que o carnaval é uma linguagem capaz de articular resistências locais e globais. Que dançar também é defender mundos — e que, em tempos de destruição, o riso pode ser o último ato de esperança.

Em 2025, a solidariedade cruzou oceanos. A crítica ao genocídio palestino se inseriu no desfile sem cair em qualquer estranheza: foi incorporada como extensão da crítica ao racismo estrutural, à militarização dos territórios e à necropolítica praticada por Estados autoritários. O Cordão denunciou a lógica de extermínio seletivo: quem vive, quem morre, quem lucra e quem samba sobre os escombros. Essa visão integrada conecta-se à ideia de que é necessário resgatar a capacidade de sonhar juntos, de compartilhar sonhos e desejos coletivos, capazes de transformar a realidade, com bem ensina Krenak. O Cordão, então, propôs um sonho coletivo,

colorido, ruidoso e político, onde a festa não esconde o caos — mas o enfrenta com tambor, ironia e poesia.

### **6.1 Capitalismo: a inanição do coletivo**

Se o *Cordão da Mentira* canta para lembrar, ele também ecoa uma advertência mais profunda: a de que o capitalismo não apenas explora corpos e terras, mas seca o solo fértil da coletividade. Ele simula liberdade individual, mas sufoca o comum. Estimula um narcisismo de sobrevivência, onde cada indivíduo se crê único e autossuficiente — quando, na verdade, está cada vez mais isolado, fragmentado, vulnerável.

Assim, confusos em suas subjetividades infladas, nos tornamos sujeitos repletos de pequenas verdades — mas esvaziados de humanidade. O sistema nos treina para sermos autônomos, mas não solidários; informados, mas não conscientes; conectados, mas não presentes. Contra esse deserto de afetos e sentidos, o Cordão propõe um outro gesto: a dança em roda. A marcha conjunta. O batuque compartilhado. Porque só quando voltarmos a sonhar juntos, como nos lembrou Krenak, será possível adiar o fim do mundo — e talvez, reinventá-lo.

### **7. Conclusão: O Humor como Ferramenta de Desconstrução e Reflexão.**

O riso nos salva da loucura, sendo a tática política do Cordão da Mentira. Ao longo de sua trajetória, o bloco transformou o carnaval em um laboratório de crítica social embalada por paródia, sarcasmo e irreverência. Mas o humor aqui não é anestésico — é agulha. Não ameniza — provoca. E mais importante: desmascara.

No Cordão, o humor funciona como uma pedagogia da indignação. A graça não está em escapar da realidade, mas em configurá-la com lentes que embaralham e expõem as contradições. Como nos ensinou Mikhail Bakhtin, o riso carnavalesco é ambíguo, regenerador e destrutivo. Ele não respeita hierarquias, nem mesmo as do bom gosto. É o riso da plebe, o riso do subalterno — o riso que explode quando o medo se converte em festa.

O repertório humorístico do Cordão é vasto. Seus cartazes muitas vezes satirizam figuras públicas e as marchinhas têm letras que fariam corar certos manuais de etiqueta cívica. Canções do Cordão não apenas divertem, mas educam. A linguagem simples e o duplo sentido operam como tradução de conceitos complexos — como reforma trabalhista, necropolítica, especulação imobiliária — para um vocabulário que cabe no surdo e no megafone.

O riso também tem lugar na filosofia. Desde Platão até os dias de hoje, o humor foi considerado perigoso — e por isso mesmo, politicamente potente. Em *O nome da rosa*, Umberto Eco (Eco, 2001) nos lembra que monges queimavam livros que ensinavam a rir, pois sabiam que

o riso desestabiliza dogmas. Para o Cordão, rir não é fuga: é afronta. No Cordão, o riso desarma e rearma com consciência. A pedagogia do riso, no Cordão, é uma forma de sustentar a memória enquanto o mundo desaba em volta.

O *Cordão da Mentira* não é apenas um bloco de carnaval: é um ensaio filosófico em movimento, um manuscrito coletivo de rua que escreve com batuques e risos as margens da história oficial. Ao longo de sua trajetória, o Cordão reinventou a própria noção de protesto, substituindo as pedras por pandeiros, os discursos por refrões, os palanques por calçadas. Mas sua crítica nunca foi menor por ser bem-humorada. Pelo contrário: foi mais afiada justamente porque dançava.

O Cordão a cada ano é propulsor de uma crítica profunda à modernidade excludente e ao capitalismo predatório — mas o faz com *glitter* e tamborim, apostando no poder político da festa, no corpo coletivo e na linguagem do afeto.

Ao unir denúncias locais — como o genocídio da juventude negra e o apagamento da história — a lutas globais — como o racismo ambiental, o colonialismo e a necropolítica —, o Cordão da Mentira oferece um modelo contemporâneo de resistência cultural. Um modelo que não se limita à pauta identitária, mas a expande para a construção de um comum radical, onde dançar é sobreviver, e rir é lutar. Mais do que um bloco, o Cordão é um dispositivo de memória e imaginação política. Um lembrete de que a democracia precisa descer do palanque e sambar com o povo. E de que, enquanto houver batuque, não haverá silêncio.

Dedicamos este trabalho a vocês, que caminham nas vielas, ocupam as praças e desafiam a farda com a força do canto, do cartaz e do afeto insurgente — nosso mais profundo respeito. Enquanto houver quem lembre, quem lute e quem sonhe, nenhum corpo será apagado da história. Aos que transformam o luto em luta!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 3ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CORDÃO DA MENTIRA. *Cordão da Mentira*. [S.l.]: [s.n.], [2012?]. Disponível em: <https://cordaodamentira.milharal.org/>. Acesso em: 18 abr. 2025 COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório Final*. Brasília, DF: CNV, 2014.

ECO, Umberto. *O nome da rosa*. São Paulo: Record, 2001.

ESCOLA DE ATIVISMO. *Bloco Cordão da Mentira desafia a ditadura da amnésia*. 2012. Disponível em: <https://escoladeativismo.org.br>. Acesso em: 18 abr. 2025.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023*. São Paulo: FBSP, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br>. Acesso em: 18 abr. 2025.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.  
MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N – 1 Edições, 2018.

PONTE JORNALISMO. *Com Doria, letalidade policial é a menor em nove anos, mas segue abusiva*. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://ponte.org>. Acesso em: 18 abr. 2025.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N - 1 Edições, 2017.

SALOMÃO, Waly. *Algaravias: câmara de ecos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SEVCENKO, Nicolau. *A história da vida privada no Brasil: República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TIBURI, Márcia. *Ridículo político: uma investigação sobre o risível, a manipulação da verdade e o massacre da política*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

## UMA FILOSOFIA POR VIR

A PHILOSOPHY TO COME

José Nicomedes<sup>10</sup>

### RESUMO

Este artigo é a tentativa de conversão de uma apresentação, que foi feita para ser falada, em um texto feito para ser escrito. Entre os diversos objetivos desta exposição, o principal deles consiste em enunciar um novo cenário para o ofício filosófico e suas filosofias correspondentes, desacorrentando-se de certas tendências petrificadas e engessadas da produção filosófica, de tal modo que seja provocada uma demolição em determinadas estruturas enrijecidas. Os procedimentos analíticos empregados procedem por meio de um recolocar do problema: qual a significação do Mundo, do Humano e da Filosofia, sob a perspectiva da Contingência e da Violência e, sobretudo, de que modo essas questões estão relacionadas. O que concluí decorre de alguns fatos: que precisamos destruir um certo mundo, pulverizar o modelo do humano e proliferar maneiras distintas do filosofar. Haverá pequenas diferenças entre minha apresentação oral e minha exposição escrita, resultantes de algumas amputações no texto, ao mesmo tempo em que também houveram certos acréscimos inéditos.

**Palavras-chave:** Mundo; Humano; Filosofia; Contingência; Violência.

### ABSTRACT

This article is an attempt to convert a presentation, which was meant to be spoken, into a text meant to be written. Among the several objectives of this exposition, the main one consists in enunciating a new horizon for the philosophical craft and its corresponding philosophies, unhooking from certain petrified and plastered tendencies of philosophical production, in such a way as to provoke a dilution in certain frozen structures. The analytical procedures employed proceed by means of a relocation of the problem: what is the meaning of the World, of the Human and of Philosophy, from the perspective of Contingency and Violence and, above all, how are these questions related. What I concluded follows from a few facts: that we need to destroy a certain world, pulverize the model of the human, and proliferate different ways of philosophizing. There will be small differences between my oral presentation and my written presentation, resulting from some amputations in the text, while there have also been some unpublished additions.

**Keywords:** World; Human; Philosophy; Contingency; Violence.

1

*Por vir... ele vem a nós ou nós nos arrastamos até ele?*

O que discutiremos a seguir não possui nenhum autor central. Os que citarei estão muito mais em uma posição acessória ou lateral. Isso significa que as palavras que sairão de minha boca, formando um discurso inesperado, partem menos de um problema já bem localizado, e mais sobre algo nebuloso que vem me perturbando há tempos. Dito isso, Quentin Meillassoux,

---

<sup>10</sup> Graduando em Filosofia (bacharel e licenciatura) pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Bolsista de iniciação científica pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro - (FAPERJ).

Contato: e-mail: [josednicomedes@gmail.com](mailto:josednicomedes@gmail.com)

Reza Negarestani, Maurice Blanchot e Gilles Deleuze são alguns dos principais autores sob os quais me ancoro para compartilhar com vocês a problemática que abordaremos.

Para situá-los nesse ponto de vista, permitam-me, se assim consentirem, expô-los ao panorama da questão. Serão três os objetos que investigaremos: o Mundo, o Humano e a Filosofia. Eles que serão orientados por dois pontos de vista singulares, estes que são a Contingência e a Violência.

## 2

O que quero dizer com esse proposital título vago – que, inclusive, já pensei em mudar – é paradoxalmente algo bem específico<sup>11</sup>. Em primeiro lugar, gostaria de dizer que trato aqui de uma possibilidade de fazer filosofia, uma que ainda não vi ou li sendo rigorosamente bem delimitada. Quando designo um *por vir*, quero, efetivamente, referir-me a um determinado futuro. Todavia, para que os caminhos do futuro sejam habitáveis, será preciso uma construção conceitual que alargue quaisquer que forem as vias obstruídas de entulho, teremos, em outras palavras, de despedaçar algumas - senão todas - as evidências que se pretendam consolidadas. Assim sendo, temos como objetivo erodir as placas tectônicas de um certo discurso filosófico, de tal maneira que o magma que dali seja emergido, inicie uma série de erupções vulcânicas como fonte de fornecimento para aqueles que querem compartilhar o fogo que habitam em seu sangue. Para que um *por vir* dotado de não uma, mas de possibilidades tanto efetivas como formais, seja efetuado, teremos de provocar um colapso que irá dilacerar as carnes de um certo mundo, um determinado humano e de uma tal filosofia. Em uma palavra: é preciso acabar com o império das determinações, regidas pela lei da causalidade, tornando tudo que se segue em uma linearidade de equívocos existenciais.

O primeiro deles é que a estrutura da existência não se determina. Mais precisamente, ela não é governada por uma lei da causalidade, esta que se define através de causas seguidas de efeitos. Vemos isso com Hume<sup>12</sup>: Não é porque ao encostar no braço de alguém, ele irá se mover por conta desse específico contato.<sup>13</sup> O braço da pessoa pode não se mover, ou começar a se

---

<sup>11</sup> O evento onde esse texto foi apresentado, a VIII semana de graduação em filosofia da UERJ (2023), tinha por título: “Resistências Invisíveis: uma filosofia por vir”. Por mais que, à primeira vista, o meu título possa corresponder ao título do evento – e, de fato, existem fundamentalmente correspondências – a relação à qual primariamente quis me endereçar pertence ao *O livro por vir*, de Maurice Blanchot, que trabalharemos mais abaixo.

<sup>12</sup> HUME, 2009, pp. 53-59. Vemos que na célebre filosofia humeana há toda uma concepção do mundo onde a causalidade é extirpada de seu reinado, por meio de uma recusa de qualquer necessidade lógica entre causas e efeitos.

<sup>13</sup> Exemplo análogo ao da bolha de bilhar: nada impede que em uma mesa de sinuca, mirar com o taco em uma bola determinada e acertar em outra, no contato entre essas duas bolas, algo de inusitado, como a bola saltar por cima da outra, ocorra – o que não é absolutamente incomum.

mover por um ataque cardíaco, “*os exemplos são infinitos. Mas meu tempo não.*”<sup>14</sup> Com efeito, a causalidade não poderia jamais reger o funcionamento do nosso existir. Não há nada que *cause* uma outra coisa; Deleuze formularia da seguinte maneira: não há causas, somente efeitos<sup>15</sup>. No entanto, quero ir além disso, pois penso que se trata de algo mais radical do que efeitos. São acasos ou contingências. Para deixar mais evidente a ruptura, não falaremos mais sobre causalidade, mas *casualidade*.

A casualidade, segundo meu julgamento, está inserida no mesmo local que os conceitos de acaso e contingência. Ela é a matéria e a forma do nosso existir, ela nos une ou dilacera em formas irregulares, disformes e degradáveis, em suma: em cacos de existência; da mesma maneira que nos constitui de modo caótico, cataclísmico, disruptivo. A casualidade é a lei mais crucial da existência porque de tudo que se tentou dominar, regular, supervisionar, sempre houve a irrupção de uma exceção que erodiu todos os domínios que se desejou prever. O imprevisível, o inusitado e o imperceptível são a cifra de uma gramática devastadora, porque o que queremos é a plenitude da segurança, não obstante, tudo que conseguimos são as forças invisíveis e sanguinárias do acaso, que perpetuamente se manifestam como tudo aquilo que devasta e estraçalha a esfera confortável das previsões definidas.

O que estou falando, em última análise, é que tudo que se expressa através de uma determinação ou definição estagnada e fixa, está fadado a uma espécie de eterno retorno da falência, especialmente se está ancorado pela regência da lei da causalidade. E caso queiram levar às últimas consequências o discurso que emito aqui, eu faço o favor de vos dizer: *sim*, da mesma maneira que nada pode ser determinado pela causalidade, pois a casualidade irá em confronto desmembrar qualquer sequência retilínea, *minhas próprias palavras estão acometidas dessa possibilidade*, de que algum dia, dentre todas as contínuas variáveis, uma espécie de incondicionado ou impensado insurja-se diante de meus olhos e me esquarteje. Eis aí a magia da casualidade, não se trata de um possibilitismo meramente construtivista, ou de um construtivismo de simples possibilidades, pensamos aqui, antes de mais nada, no mais arrebatador e triturante *possível*, em uma possibilidade de mundo que nos permita combater a violência da causalidade com a afirmação de outra violência equivalente.

Estamos vendo aqui que a lei da causalidade é deficiente, e se ela o é, algumas consequências interessantes explicitam-se diante de nossa vista. Começamos por dizer que se a lei da causalidade é falha, o mundo da necessidade não é uma necessidade. Não precisamos de uma necessidade existencial que diga como o mundo deve operar. Então a máxima *tem que ser*

---

<sup>14</sup> Referência ao tempo que teria em minha apresentação oral.

<sup>15</sup> DELEUZE, 2015, pp. 5-12. Surge primeiramente com os estoicos a ruptura com a lógica aristotélica, de onde provém não mais uma gênese da substância, mas um primado das relações. Portanto, as causas são destituídas de suas posições, em função do predicado linguístico ou atributo existencial dispor de uma preexistência.

*assim*, é simples efeito da contingência. Assim como o *tem que ser assim pode não ser assim*, bem pode se dizer também que o mundo não necessitaria existir. Ou seja, da mesma maneira que o mundo ter sua existência é mero acaso, ele operar de tal ou qual maneira decorre também de mera casualidade. Portanto, o mundo só tem a necessidade da contingência. O que permite que todas as restrições lógicas sejam potencialmente pisoteadas e violadas pelos acasos existenciais.

### 3

Podemos perceber que no mundo existe um duplo dilaceramento. Um combate metafísico ou ontológico de duas violências: uma que paira nas planícies do visível, onde a lei da causalidade governa os fenômenos do mundo que nós vemos, escutamos, cheiramos, tateamos e sentimos; e outra que emerge das profundezas de contínuos acasos, que irradiam-se e emanam de forma latejante, sem serem previstos ou pressentidos, obliteram o campo da percepção porque toda instância de demarcação, determinação ou definição sofre o sobrepujar das exceções, do indeterminado e indefinido. A violência do acaso é o transbordamento de todas as leis regulativas do mundo, ela é o excesso que destroça todo afinamento da causalidade.

Não vemos aqui, em primeira mão, uma violência ético-política, vemos uma violência metafísica ou ontológica. – Porém, vale destacar, que não penso em uma desagregação, elas, as violências, em sua essência, não podem ser separadas, mas isso não significa também que não se possa abordá-las por meio de uma tipologia das violências e onde elas são atuantes, isto é, seus aspectos qualitativos. Porque não se trata dessa violência que reside apenas nos atos conscientes ou inconscientes de nossa existência. O que temos aqui é uma violência constitutiva de cada átomo dessa vida, uma violência que cresce e despedaça, mas que também, à medida que estraçalha algo, produz não apenas espaços habitáveis, mas tempos futuros passíveis de serem construídos e elididos, mesmo na fresta, na fratura e na falha. Não nego que também existe o território de uma violência exercida por meios topológicos ou espaciais, mas isso é apenas uma repartição, uma parte, um fragmento de todo esse fluido que se aprofunda em nós.

Essa violência de que falo pode ser pensada e sentida, observada e matematizada. Meillassoux nos mostra que até mesmo na Matemática, a suposta área do saber isenta de qualquer preconceção, destituída de impurezas e, em primeira instância, o modelo de ciência pura e mais transparente, pode conter uma ontologia subsistente, que contém todos os fundamentos matemáticos. Visto que, até mesmo no vazio, no signo desprovido de sentido, é possível verificar uma ontologia da nulidade operando<sup>16</sup>. Vemos ela por meio de comportamentos éticos, onde uma

---

<sup>16</sup> Cf. MEILLASSOUX, 2018, p. 83-84. *Muito embora eu não o acompanhe até o final de suas conclusões*, a chamada para nos interrogarmos acerca de certas pretensas ontologias neutras, mas que nelas encontram-se subsistindo perspectivas completamente parciais, deve ser reconhecida.

certa tenacidade de movimentos é desenvolvida para realização de uma ação; através de relações de poder – eminentemente políticas – onde um pode subjugar o outro a um estado de menoridade, ou mesmo àqueles que buscam abolir a verticalização das relações, mas vendo que isso só funcionaria por meio de uma violência mais tática ou estratégica. Não é possível ver também uma violência estética? Uma violência onde o esteta pinta violentamente, ou manifesta a violência no seu meio de reprodução artística, ou mesmo o quê o comoveu para que sua expressão fosse criada. E mesmo para os mais nulificados, os epistemólogos, onde a violência pode ser inscrita em infinitas variações, desde os conhecimentos e saberes que subordinam outros, com seus privilégios e estigmatizações, ao constante esforço que se faz para compreender ou conhecer algo. Mesmo nas lógicas um exercício de violência se configura, na medida em que para fundar uma lógica é necessário que os procedimentos que nela devem operar, precisam ser recortados, selecionados, decididos, e sabemos que toda escolha implica numa perda.

Quero dizer com todas essas descrições que a violência se encontra em cada grão ínfimo de espaço e tempo da existência, que a violência é também *a* linguagem, os *meios* de manifestação da linguagem, os *modos* de relação da linguagem, que, portanto, *a violência é o existir próprio da vida*. Eis aí a violência metafísica ou ontológica da qual falo, que se aplica ao ser, seja para nos constituir do que quer que sejamos, seja para estrangular e extirpar de nós qualquer pretensa à inércia da estabilidade. Mas não somente ao ser, ao Nada também, porém isso desenvolverei mais em outro momento, pois a violência do tempo me acomete agora.

Portanto, se temos um mundo violentamente contingente, ou contingentemente violento, ele *não tem que ser assim*, ele não só pode ser outra coisa, como também inexoravelmente ele sofrerá as ações do acaso, que desencarnará tudo que o mundo é. Não há um ser do mundo, somente a Contingência do Nada e a Violência do Devir, ou seja, pode ser destruído ou mesmo nem ter sido criado, e inescapavelmente e de maneira infatigável, ser violentado às transformações incessantes, que tanto podem nos esmurrar ou virem a nos esmagar, como também tornar-nos mais resistentes e tonificados.

O mundo é tanto regido pela contingência, como também pela violência, são as duas leis operantes da existência, viver é um constante encontro com a violência do acaso que ninguém sabe quando se aproxima, porém, às cavalgadas ou em seu tateares, a casualidade sempre vai imperar. Como se estivéssemos em uma danação eterna, onde a ameaça do imprevisível e inusitado está à espreita ininterruptamente.

Qual mundo criaremos e qual destruiremos? Tudo depende de quais meios usaremos para isso e o quanto de violência investiremos, e principalmente do acaso que nos circumspecta como um espectro emergindo de nossos abismos.

Uma outra questão que concerne a nós é a seguinte: quem são os habitantes desse mundo? Alguns diriam que são os *Homens*, outros os *Indivíduos*, outros as *Pessoas*, existem aqueles até que diriam os *Sujeitos*. Porém, mais ou menos consensualmente, esses assinadores de nossa identificação nos designam como Humanos. Quem são os humanos? O que é o humanismo? O humano, como o artigo definido já sugere, é *O* universal, o avatar, o arquétipo, o modelo de existência divinizado, o eleito dos deuses ocidentais contemporâneos, todavia também rastreável em uma determinada dinastia religiosa. Isto é, o Branco, Hétero, Cis, afortunado tanto economicamente quanto culturalmente, eis aqui o nosso humano, criado à imagem e semelhança de vosso senhor Deus. No caso do humanismo, temos nele toda uma derivação essencialista, encerrada nela mesma, enfatizada em todas as suas formas intransponíveis, recortada pelas mãos mais minuciosas dos ares celestes.

Porém, aquilo que não é humano, o próprio não-humano, o pós-humano, o inumano, enfim, o bestial, degenerado, depravado, o sórdido, o anormal, o perverso, e tudo que se deriva desses entes crônicos, ou seja, dos abismos mais profundos e obscuros desse mundo, deve ser relegado, extraviado, ejetado, escondido, reprimido, castrado, afundado, negado, enfim, abolido e abominado. Nomeadamente, poderíamos dizer que a travesti, o preto, a puta, o pobre, a bicha, encontram-se nesse território dos impuros.

A questão que alguns não percebem é que a imagem de humano é meramente engendramento. Porém, mais do que um construto, ela é uma convenção, mas não somente social, uma convenção existencial. Esse nome que acabo de dar ao estatuto do humano, uma convenção existencial, não passa de mera contingência, portanto. Poderíamos radicalizar ainda mais, dizendo que toda convenção, seja social ou existencial é apenas fruto da contingência, dado que a configuração para uma convenção ser formada não passa de arbitrariedades culturais e históricas, visto que não há nada de necessário senão a contingência.

Humano é mais um nome falido, fracassado, derrotado. Até os neo-racionalistas, como é o caso do Negarastani expressarão algo de interessante a esse respeito: o humano não é um humano, é nada mais que um inumano, um vetor de autorevisão de comprometimentos, de atualização constante<sup>17</sup>. E não significa que por esse potencial de atualização perpétuo que, instalado em nós, somos seres faltantes, não mais do que isso: ou deveria dizer, *menos*. *Somos Nada*, nada dos define, definiu ou definirá. Somos essa coisa estranha que se modifica, meio

---

<sup>17</sup> “Ao erodir o elo que ancora os comprometimentos presentes ao seu passado, e ao enxergar comprometimentos presentes a partir da perspectiva de suas ramificações, a revisão *força* a atualização dos comprometimentos presentes em um efeito cascata que se espalha globalmente em todo o sistema”. NEGARESTANI, 2018, p. 35. (grifo nosso).

mutante, que não aceita formulações dos antigos, dos contemporâneos; e aposto que se nos colocassem com nosso presente em simultâneo com nosso passado e futuro, só haveria recusas mútuas. Somos, portanto, esse ser bestial, queridos a alguns, abomináveis aos outros. Somos esta abominação infiel porque carregamos conosco esse potencial contingente e arbitrário de criar, transformar e destruir tudo ao nosso redor.

Somos seres bestiais, portanto, porque carregamos conosco, em nossa carne, toda uma violência absoluta, uma guerra brutal contra nós mesmos e contra os outros, contra o céu, e agora, especialmente contra a terra. Esse Nada que paira dentro de nosso peito, que se apodera e domina todas as nossas entranhas e vísceras, que percorre nosso sangue quente, fervendo e ardendo por nossas veias, que embrulha e provoca todo um contorcionismo por nossas tripas, forma um vórtice de acasos. Há todo um sistema de sangue que nos arrasta para frente e para trás, existe todo um aspecto bélico de nossa carne. O Humano... O Humano não, não podemos ser mais humanos, é preciso empregar toda essa fúria ardente que nos constitui, pegar toda essa revolta e investir em nós mesmos, e nos outros também. Não podemos ser mais humanos, não podemos mais coexistir com humanos; o humano se tornou intolerável.

Para acabar com o julgamento dos Humanos, assim como Artaud acabou com o juízo de Deus<sup>18</sup>, será preciso estirá-los em um caldeirão de água fervente, dissecá-los, desmembrá-los, despedaça-los pedaço por pedaço, pô-los em uma danação excruciante. Também será necessário, mutilá-lo a tal ponto que se torne irreconhecível. O Ser de ser humano, atributo equivalente, que em outro momento me deterei melhor, precisa de igual maneira ser lançado ao Nada, ao Vazio, ao Vácuo, ao combate, pois dali será extirpado e esvaziado de significado, de vida, de existência. Precisamos fazer com que o Ser seja esquartejado de tal maneira que se torne menos uma estrutura ontológica de dominação, e mais um fertilizante no Nada, que permita proliferar aberturas possíveis para existência. Dessa maneira, que proporcione uma libertação dos encadeamentos equivocados da causalidade e de todas as suas derivações que convergem para fórmula *tem que ser assim*, e, na verdade, desencadeia a fórmula, tão contingente quanto qualquer outra, porém, menos fixa e mais dinâmica *pode ser de outra maneira*.

## 5

E o que resta agora? E o que resta nesse mar de escombros e destroços para a filosofia? Precisamente: o que significa dizer pensar uma filosofia por vir? Significa pensar mais do que o impensável, significa pensar o impossível, fazer com que se forme uma protuberância anômala

---

<sup>18</sup> ARTAUD, 2020, p. 63-65. A convergência da analogia consiste em dizer que tanto ao lado de Artaud quanto do nosso lado, o que se combate com veemência é o império das determinações insípidas e absolutizadas.

nesse meio de erupções existenciais. Pensar o por vir advém sempre de um entrelaçamento entre violência e contingência, atrelada a uma espécie de revolta muito específica. A revolta da dor. Sim, dor. Dor daqueles que tanto sentem a intensidade de uma desfiguração psíquica, capaz de perturbar toda a aparente estrutura psicológica, como também dor daqueles que a sentem inscrita em cada fibra, em cada nervo, em cada poro de sua pele, podendo perfurar os músculos, órgãos, entranhas e vísceras ensanguentadas, chegando à ossatura do ser. Em uma palavra: o que acontece quando a relação de amizade (*Philia*) com a filosofia é destruída? Ou se quiserem outra fórmula: o que fazer quando o objeto de amor (*Eros*) que temos à sabedoria é simplesmente dizimado, devastado e solapado? Por fim, o que fazer quando o que há de mais crucial para filosofia elabora uma rígida estrutura de esterilidade petrificada?

A seguir, colocarei algumas citações do *O livro por vir*, do Blanchot, com o procedimento de que toda vez que ele falar a palavra *livro* ou *obra*, substituirei por *filosofia*. Pois disso conseguimos extrair um resultado que convém ao nosso tema:

... a filosofia, que desde o começo já é Filosofia, o essencial da literatura, é também uma filosofia, ‘simplesmente’. Essa filosofia única é feita de vários volumes: cinco volumes, diz ele em 1866, muitos tomos, afirma ainda em 1885. Por que essa pluralidade?

[...]

Vemos que, desde então, essa pluralidade única da necessidade de dispor em patamares, segundo diferentes níveis, o espaço criador, e se ele fala tão corajosamente, naquela época, o plano da Filosofia como de uma tarefa já acabada, é porque medita sobre sua estrutura, a qual já existe em seu espírito previamente ao conteúdo.

[...]

Outro traço invariável: dessa filosofia, ele vê primeiro a disposição necessária, filosofia “arquitetural e premeditada, e não toma uma compilação de inspirações do acaso, mesmo que maravilhosas... ele diz que sua filosofia é “tão bem preparada e hierarquizada” (em outro lugar diz: “perfeitamente delimitada”).

[...]

O acaso será vencido pela filosofia se a linguagem, indo até o extremo de seu poder, atacando a substância concreta das realidades particulares, não deixar mais aparente senão “o conjunto de relações existentes em tudo”.

[...]

A filosofia necessária é subtraída ao acaso. Escapando ao acaso por sua estrutura e sua delimitação, realiza a essência da linguagem, que desgasta as coisas transformando-as em sua ausência ao devir rítmico, que é o movimento puro das relações. A filosofia sem acaso é uma filosofia sem autor: impessoal. (BLANCHOT, 2018, p. 327-331).

O que vemos aqui, antes de mais nada, trata-se do Blanchot descrevendo a obra de um poeta francês, do século XIX, chamado Stéphane Mallarmé, onde esse poeta tem o projeto de desenvolver um livro, o mais organizado possível, com suas delimitações bem arranjadas, com uma arquitetura com intransponível movimento, dispondo da estrutura mais inabalável e inequívoca com suas determinações bem fincadas. Mallarmé não saberia escrever aquele *Livro* de outra maneira, de modo que se tentasse seria dele extraído somente um *soneto nulo*.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> BLANCHOT, 2018, p. 329. Vale ressaltar que por mais que o objetivo de Mallarmé seja o de elevar o livro à sua estrutura magnífica mais bem determinada e delimitada, ainda assim toda essa estrutura poderia ser facilmente demolida pelo por vir, por meio de interpretações futuras que poderiam tentar corromper o sentido

O que busco salientar com esses excertos é algo simples: por mais que se tente solapar e deslegitimar outras maneiras do fazer filosófico, o acaso, mais cedo ou mais tarde, insurgirá das chamas do inferno para que se destrua quaisquer que forem as estruturas mais bem organizadas e inveteradas. A pluralidade mallarmeniana, destacada por Blanchot, é uma pluralidade encerrada em si mesma, dentro das variações de uma obra, portanto, sempre previsível e limitada às pretensões e intenções. O que fiz aqui foi somente esquartejar o texto de Mallarmé e o de Blanchot, para que fosse explicitado, de alguma maneira, que o acaso, a contingência, nunca poderão ser controlados; talvez pudessem imaginar, pensar, especular e conjecturar sobre o que fariam com os escritos deles, no entanto não sabiam, efetivamente, o que seria feito, como seria feito, ou quando seria feito, e porquê seria feito. Ao mesmo tempo, aqui percebemos o encontro da contingência com uma certa violência, o uso do texto de outros, a apropriação bem como se quer. Todo planejamento sendo aqui depauperado, seja por aqueles que dirão que estou cometendo uma atrocidade com Mallarmé ou Blanchot, seja por aqueles que essencialmente dirão que estou machucando ou danificando brutalmente o ofício filosófico.

## 6

Portanto, penso que seja interessante pensar um vínculo de uma revolta multilateral entre o conteúdo da filosofia e sua expressão filosófica. Fazer irromper novos objetos de investigação à medida em que o acaso os lança em nossa direção, e dismantelar todo encadeamento expressivo e produtivo em formas que subvertem e pervertem toda e qualquer maneira de absolutização homogeneizadora. Para tentar ser mais preciso, mais minucioso e pormenorizado em minha fala: penso que quanto mais a filosofia se revoltar com o quê ou quem são os objetos de investigação dela, tanto mais se deverá revoltar-se com as formas, expressões e produções pela qual ela emite sua linguagem. Por mais que seja mais ou menos reconhecida uma guerra no interior da filosofia, digo que essa revolta para consigo mesma deve ser intensificada violentamente.

O que há, ao meu ver, entre as resistências invisíveis e uma filosofia por vir, é o explícito caso da contingência que faz da violência um vínculo desejado pela revolta. Ou seja, o acaso determinou, nesse momento arbitrário, que as resistências virão para finalmente produzir uma filosofia dos invisíveis. A falência, os derrotados, os baixos e vulgares, o fragmento, o vazio e o Nada, todas as profundezas dos relegados e devastados formam um oceano de corpos e possibilidades à nossa frente. Que se faça dessa dor resistida o alimento que será devorado com violência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTAUD, Antonin. *Para acabar com o juízo de Deus*. Tradução: Olivier Dravet Xavier. 1ª ed. Minas Gerais, Moinhos, 2020.

BLANCHOT, Maurice. *O Livro Por Vir*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins fontes, 2018.

DELEUZE, Gilles. *O que é a filosofia*. Tradução: Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução: Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

MEILLASSOUX, Quentin. *Iteração, reiteração, repetição – Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido*. Em: *Eco-Pós*. n. 2, vol. 21, 2018, pp. 12-93.

NEGARESTANI, Reza. *O trabalho do inumano*. Tradução: Jean-Pierre Caron. 1ª ed. São Paulo, Zazie edições, 2020.

# **A ANTROPOFAGIA:**

## **UMA TRAJETÓRIA SOBRE A APREENSÃO DO OUTRO, SEUS SABERES E CONHECIMENTOS**

LA ANTROPOFAGÍA:

UNA TRAYECTORIA SOBRE LA APREENSIÓN DEL OTRO, SUS SABERES Y  
CONOCIMIENTOS

Leo Ciaccio<sup>20</sup>

### **RESUMO**

Neste trabalho busca-se voltar ao Manifesto Antropófago para mapear a sua relevância na construção de uma brasilidade plural por meio da primeira fase do movimento modernista, segundo uma abordagem epistêmica entre o nosso e a alteridade. Teria a antropofagia apenas um caráter estético ou pode-se pensar nela como um processo de descolonização do conhecimento? Se sim, qual seria a importância nos dias atuais de repensar o canibalismo não somente a partir do campo artístico-literário, mas sob uma óptica filosófica-política-anropológica? Na tentativa de responder a estas questões, faz-se necessário traçar um caminho que possa transitar por territórios de saberes tão distintos quanto os citados acima. O ponto de partida é a representação da figura do canibal no ensaio de Montaigne e na sua contraposição com os relatos de Hans Staden a fim de evidenciar a abertura de representação que o primeiro possibilita ao olhar para o selvagem — ressignificando tal noção. É esta abertura que permitirá, séculos depois, que o movimento antropofágico faça uso do canibalismo como peça-central no processo de apreensão do outro. Assim, tentou-se buscar também respostas à questão do canibalismo a partir da perspectiva pós-estrutural de Viveiros de Castro, na qual a relação entre semelhante e dessemelhante se faz presente. Mas é a partir do trabalho de Suely Rolnik que o movimento antropofágico pode ser interpretado segundo uma problemática micropolítica dos modos de subjetivação frente à relação com o outro e seu lugar. Seguindo este traçado, buscou-se criar contornos possíveis dos campos de saberes nos quais a antropofagia pode ser compreendida, não mais de maneira unilateral, mas, sim, de acordo com os pontos de intersecção entre tais conhecimentos. Se a antropofagia pressupõe a relação de um sujeito antropófago com um outro-nutriente é, assim, passível de ter seu contorno epistêmico também traçado.

**Palavras-chave:** Epistemologia; Antropofagia; Alteridade; Descolonização.

### **RESUMEN**

En este trabajo se busca volver al *Manifesto Antropófago* a fines de mapear su relevancia en la construcción de una *brasilidad* plural por medio de la primera fase del movimiento modernista brasileño, según un abordaje epistémico entre lo *nuestro* y la alteridad. ¿Tendría la antropofagia solamente un carácter estético o se la puede pensar como un proceso de descolonización del conocimiento? Si sí, ¿cuál sería la importancia en los días actuales de repensar al canibalismo no solamente a partir del campo artístico-literario, sino bajo una óptica filosófica-política-anropológica? En el intento de responder a estas cuestiones, se hace necesario dibujar un camino que pueda transitar por territorios de saberes tan distintos cuanto los dichos anteriormente. El punto de partida es la representación de la figura del canibal en el ensayo de Montaigne y en su

<sup>20</sup> Graduando em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Educador no pré-vestibular comunitário do movimento Ação Direta em Educação Popular (ADEP), como bolsista de Iniciação à Docência, com orientação de Camila Jourdan. E-mail: [ciaccioleo@gmail.com](mailto:ciaccioleo@gmail.com)

contraposición con los relatos de Hans Staden a fines de demostrar la abertura de representación que lo primero posibilita a mirar al salvaje – resignificando esta noción. Es esta abertura que permitirá, siglos después, que el movimiento antropofágico se utilice del canibalismo como punto central en el proceso de aprehensión del otro. De ese modo, se intentó buscar también contestar a la cuestión del canibalismo a partir de la perspectiva posestructuralista de Viveiros de Castro, en que la relación entre semejante y desemejante se hace presente. Pero es a partir del trabajo de Suely Rolnik que el movimiento antropofágico puede ser interpretado según una problemática micropolítica de los modos de subjetivación delante a la relación con el otro y su lugar. Caminando por este trayecto, se ha buscado crear los contornos posibles de los campos de saberes en los cuales la antropofagia puede ser comprendida, no más de modo unilateral, pero, si, de acuerdo con los puntos de intersección entre dichos conocimientos. Si la antropofagia presupone la relación de un sujeto-antropófago con otro-nutriente es, así, posible de tener su contorno epistémico también trazado.

**Palabras-llave:** Epistemología; Antropofagia; Alteridad; Descolonización.

### O Horror Canibal na Colônia

Se houveram práticas intrigantes e assustadoras para os colonizadores ao chegarem ao Brasil, a partir do século XVI, o ritual de canibalismo figura como uma das principais – tanto que o primeiro livro impresso acerca do país, em 1557 (atualmente publicado como *Duas Viagens ao Brasil*), narra as viagens de um mercenário alemão, Hans Staden; que, a serviço das coroas espanhola e portuguesa, veio ao Brasil e foi capturado por tupinambás cujo principal rito de vingança frente ao inimigo era o da antropofagia. O mercenário não foi devorado, já que pedia clemência e chorava em demasia – o que era visto como sinal de fraqueza –, sendo libertado e, posteriormente, tendo retornado à Europa. Suas crônicas reverberam por todo o continente europeu, suscitando sentimentos de horror frente aos relatos de Staden: o Novo Mundo deixava de ser, assim, o paraíso que fora construído no imaginário europeu. Ainda que os portugueses já tivessem conhecimento do ato canibal, praticado pela primeira vez contra um dos seus em 1556 – o bispo Pedro Fernandes de Sardinha e toda a tripulação da nau que o levaria de volta a Portugal foram devorados por Caetés que habitavam Coruripe, região que hoje pertence ao estado de Alagoas (esses, por sua vez foram exterminados pelo governo português, com o apoio da Igreja, em batalhas que duraram cinco anos) –, o relato impresso do alemão ajudou a difundir pelo velho continente conhecimentos acerca dos hábitos, costumes e rituais dos Tupinambás.

Pouco mais de vinte anos após os relatos de Staden, o filósofo Michel de Montaigne teve serviços prestados por alguém que havia entrado em contato com um dos nativos brasileiros, o que o leva a escrever o ensaio *Dos canibais*, em 1579. Montaigne se implica na escrita deste ensaio, externalizando suas impressões acerca da questão do canibalismo, questionando-se se a alcunha de *bárbaros* é realmente aplicável aos nativos – invertendo, assim, os papéis na relação com este outro –, quem será que pratica os maiores atos de barbaridade: o indígena, visto como selvagem ou o europeu tido como civilizado? Se o processo de colonização é perpetuado por

choques violentos entre um povo e outro (*povo-sujeito e povo-sujeitado*); pode, nesse campo relacional, o canibalismo se mostrar como uma possível prática que logre inverter esses papéis?

A partir desse encontro e inversão entre mundos que a antropofagia surge como temática pertinente para delinear este artigo, pois, se por um lado ela é enxergada como um ato de selvageria e barbaridade, por outro ela pode ser interpretada como um rito sacro de incorporação de alteridades – isto é, depende de um outro-inimigo para se realizar ritualisticamente, a fim de que se possa absorver determinadas qualidades deste. Esta foi justamente a proposta da primeira fase do movimento modernista: utilizar-se do *mito canibal* para se apropriar dos movimentos estéticos que pululavam no continente europeu – se há um outro, por que não me apoderar de suas características a fim de obter suas qualidades?

Para que seja possível compreender a antropofagia a partir da perspectiva relacional entre o que é *nosso* e o que é do *outro*, é preciso traçar uma rota que navegue por espaços que vão para além do campo estético, ou seja, é necessário compreender o canibalismo sob lentes filosóficas, políticas e também antropológicas. Seguindo este traçado, pode-se buscar respostas à alternativa canibal como fórmula para descolonizar o pensamento, e, por conseguinte, repensar os processos de obtenção de conhecimento acerca da alteridade.

### ***A Abertura de Representação do Canibal em Montaigne***

Com a chegada dos europeus em território americano, dois mundos apartados começam a tomar conhecimento um do outro: o mundo europeu choca-se com o mundo dos nativos. Desde muito, a civilização europeia estava acostumada a chamar pelo termo *bárbaros* povos estranhos à sua tradição cultural, como explicita Montaigne em *Dos canibais* (2016, p. 234). Em seu relato, conta que esteve em contato com um homem que havia estado há cerca de dez anos na colônia da *França Antártica*, onde hoje localiza-se a cidade do Rio de Janeiro, com quem pôde tomar conhecimento dos chamados *selvagens*. Na tentativa de refutar essas duas definições, o filósofo infere:

[...] não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos [os tupinambás]; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. [...] A esta gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. (MONTAIGNE, 2016, p. 237)

Montaigne parece estar interessado em despir-se dos pré-conceitos que possui ao falar dos nativos, inclusive, em sua carta *Ao leitor* no começo de seu livro afirma sobre expor suas ideias nos *Ensaio*s que “se tivesse nascido entre essa gente de que se diz viver ainda na doce liberdade das primitivas leis da natureza, asseguro-te de que de bom grado me pintaria por inteiro

e nu” (MONTAIGNE, 2016, p. 39). Para ele, os nativos não merecem receber “o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano” (MONTAIGNE, 2016, p. 237) e que os hábitos tupinambás demonstrariam que estes ultrapassariam qualquer descrição que a poesia clássica tenha feito e qualquer aspiração e concepção filosófica, pois possuem uma simplicidade natural – não conhecendo quaisquer hierarquias políticas, ou distinção entre ricos ou pobres.

Sobre o rito canibal, Montaigne (2016, p. 240) destaca que os tupinambás não o praticam visando a alimentação, mas como sinal de vingança – com este relato pode-se perceber o principal caráter da antropofagia: o nutriente absorvido não é para alimentar o corpo e, sim, absorver as qualidades metafísicas do outro. A valentia é parte essencial do processo ritualístico no qual “não se vê nenhum que não prefira ser matado e comido a pedir mercê” (MONTAIGNE, 2016, p. 241). Descreve, também, um cântico no qual podemos observar com maior clareza esse caráter do ritual tupinambá, aqui transcrito:

Que se aproximem todos com coragem e se juntem para comê-lo; em o fazendo comerão seus pais e seus avós que já serviram de alimento a ele próprio [do outro-devorado] e deles seu corpo se constituiu. [...] Não reconheceis a substância dos membros de vossos antepassados que no entanto ainda se encontram em mim? Saboreai-os atentamente, sentireis o gosto de vossa própria carne. (MONTAIGNE, 2016, p. 243)

Os relatos de Montaigne são de imensa importância, pois através deles podemos entender melhor como os tupinambás se relacionavam entre si e com o outro. Na contramão de seus contemporâneos, o filósofo busca inverter a relação entre ditos *selvagens* e *civilizados*, possibilitando uma abertura de representação – isto é, criando uma nova possibilidade de representar os nativos, buscando não cair em quaisquer tipos de imposições e/ou juízos morais – ainda que, devido ao seu contexto histórico, não o possa realizar plenamente. Ao comparar o ensaio de Montaigne aos relatos de Hans Staden, percebe-se de que maneira o primeiro se empenha em olhar para o outro a fim de compreender melhor a sua perspectiva – isto é, dedicar-se a tomar seu ponto de vista como referência. O próprio título original do livro<sup>21</sup> publicado pelo segundo nos mostra como o europeu enxergava o nativo como cruel, bárbaro e selvagem, com pouca ou qualquer *humanidade*. É essa *abertura de representação* que, séculos depois, possibilitará a apropriação da antropofagia pela literatura e pela arte modernistas.

### **O Movimento Antropofágico: um Resgate do Ritual Tupinambá pela Arte?**

---

<sup>21</sup> *História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América, Desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas Terras de Hessen até os Dois Últimos Anos, Visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a Conheceu por Experiência Própria e agora a Traz a Público com essa Impressão.* Grifo meu.

Em 1922 é realizada a Semana da Arte Moderna no Teatro Municipal de São Paulo, evento que buscava reunir toda a gama de movimentos artísticos que rompiam com a tradição academicista na arte. Até então, o principal polo cultural do país havia sido sua capital, o Rio de Janeiro, que ainda estava muito arraigado às noções artísticas herdadas das antigas academias europeias. Com a rápida industrialização da capital paulista, a cidade tornava-se um caldeirão cultural: pessoas de todos os cantos do país e do mundo chegavam a ela – o país precisava deixar de ser *o outro* que buscava no Velho Mundo suas referências representacionais; isto é, urgia a necessidade de criação do *nosso*, mas como construir esta identidade se fomos tão marcados pela colonização? Ainda não sabíamos quem éramos – não possuíamos um rosto – e uma das figuras mais relevantes neste contexto de busca pela representação desta subjetividade é Oswald de Andrade.

Familiarizado com as ideias libertárias<sup>22</sup> (ainda que a partir da década de 1930 tenha se filiado ao PC), Oswald apercebe-se de que é impossível representar uma brasilidade sem questionar nossa história, nossas relações coloniais e pós-coloniais com as grandes potências e sem traçar as características que definiriam a representação dessa mesma brasilidade. Em 1924 escreve o Manifesto da Poesia Pau-Brasil, mas é em 1928 que compõe aquele que mudaria completamente o rumo das manifestações artísticas no país: o Manifesto Antropófago. O movimento desencadeado a partir dele, assim, é alçado ao posto de única vanguarda genuinamente brasileira até então. Entretanto, em uma atenta lida ao texto, percebe-se a vontade de deixar evidente que além de um manifesto meramente estético este apresentaria um modo de ser no mundo, no qual se encontra uma fórmula ética de relação com o outro e sua cultura. Bebendo no ensaio de Montaigne, o título busca se desvencilhar do termo *canibal* de modo a ressaltar o caráter ritualístico do ato: o Antropófago é *o comedor de homens*, que, nas línguas tupis se diz *Abaporu* (o movimento recebera seu nome a partir da pintura de Tarsila do Amaral que o representa como um homem nu, sem face, sentado como *O Pensador* de Rodin no solo do sertão), aquele que deglute o outro para absorver as suas qualidades, a fim de fortificar-se.

Logo no começo do manifesto, percebe-se o *nosso* como ponto central do pensamento modernista antropófago, cujo sujeito é coletivo e o conhecimento é um bem comum a ser compartilhado, tal qual num ritual tupinambá, em que toda a aldeia se reunia para compartilhar o inimigo:

Só a ANTROPOFAGIA nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. (ANDRADE, 2017, p. 49, grifo meu).

<sup>22</sup> Cf. BOAVENTURA, Maria Eugenia. Oswald e a prática política. *Remate de Males*, Campinas, SP, v. 5, p. 87–94, 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636359>. Acesso em 12 abr. 2025.

Em “Só me interessa o que não é meu. Lei do Homem. Lei do Antropófago” (ANDRADE, 2017 p. 50), percebe-se o interesse marcado pela alteridade. No trecho “Morte e vida das hipóteses. Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia” (ANDRADE, 2017 p. 53), nota-se um questionamento do conhecimento hipotético, da cosmologia ocidental e do modo de produção capitalista. A Antropofagia é, assim, por princípio, um movimento que transcende as barreiras literárias e artísticas – e pode ser interpretada sobretudo como um movimento de caráter filosófico que estabelece suas próprias noções acerca da epistemologia, da ontologia, da estética, cosmologia, etc. Configurando-se, portanto, como a busca para traçar o pensamento do *outro* (que, neste caso, somos *nós*) frente a uma sociedade que se industrializava rapidamente e distanciava-se cada vez mais de suas raízes: “Contra todos os importadores de consciência enlatada” (ANDRADE, 2017 p. 51).

A primeira fase modernista é sem dúvida o pontapé inicial que trará o movimento vanguardista para o país, sobretudo, pondo em questão a representação de uma brasilidade até então pouco experimentada. Obras como *Macunaíma* de Mário de Andrade, *Abaporu* de Tarsila do Amaral, *Tropical* de Anitta Malfatti, *Libertinagem* de Manuel Bandeira são alguns dos exemplos possíveis de se comentar. Entretanto, a relação entre a arte e a filosofia irá se consolidar no Manifesto Antropófago, que influenciará gerações futuras como o movimento Tropicalista dos anos 1960 (em especial nomes como Caetano Veloso, Gilberto Gil e Hélio Oiticica), o cinema de Glauber Rocha, etc.

Se a epistemologia busca estabelecer a forma como o conhecimento entre sujeito e objeto se dá, quando o objeto deixa de ser inerte e passa a ser o *outro*, como se pode falar em objeto? Em tal relação, nós, povos colonizados, sempre fomos o *outro*, isto é, sempre fomos o objeto em detrimento ao sujeito europeu. É, então, a partir dessa perspectiva que se faz necessário adentrar ao campo da antropologia para que possamos compreender melhor as relações entre semelhante e dessemelhante para o ritual tupinambá.

### ***Metafísicas canibais e a Antropofagia Zumbi***

Nesse sentido, Eduardo Viveiros de Castro em suas *Metafísicas canibais* elabora três conceitos que funcionam como vértice para uma *alter-antropologia* indígena, são eles: o de *perspectivismo ameríndio*, *multinaturalismo ontológico* e o de *alteridade canibal*. É no capítulo que trata especificamente do perspectivismo, que se encontram as chaves para compreender o *modo de apreensão indígena-xamânico*.

Em contraposição ao que chama de *multiculturalismo ocidental*, o multinaturalismo supõe *uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos* – ao passo que o pensamento ocidental se apoia numa implicação mútua entre *unicidade da natureza e multiplicidade de culturas* “a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43). Quer dizer: dentro do perspectivismo indígena *a cultura ou o sujeito adquiririam a forma do universal, enquanto a natureza ou o objeto a forma do particular*.

Na epistemologia objetivista, favorecida pela modernidade ocidental, a categoria do objeto fornece o *telos* – seu sentido<sup>23</sup> – isto é,

conhecer é “objetivar”; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 50).

Nessa fórmula, tanto os sujeitos quanto os objetos são concebidos como resultantes de processos de objetivação – inclusive o próprio sujeito se conhece objetivamente como um *isso*, pois se vê de *fora*. Nessa relação a forma do *outro* é a coisa. Já o processo de conhecimento indígena faz o caminho inverso: nele, conhecer é *personificar*, ou seja, adotar o ponto de vista daquele que deve ser conhecido. A forma do outro não é a coisa, mas sim, a *pessoa*. Dentro de tal perspectivismo “é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 52).

No rito de canibalismo, há assim, um deslocamento, uma torção de perspectiva que afetam os valores e as funções de *sujeito e objeto*, de *si e outrem*. Dessa forma, a antropofagia tupinambá pode ser compreendida como

um processo de transmutações de perspectivas, onde o “eu” se determina como “outro” pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um “eu”, mas sempre no outro, através do outro. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 159)

Após compreender a antropofagia a partir do *perspectivismo indígena*, nossa rota se volta novamente ao movimento antropofágico, agora, visando compreender seu ideário segundo os modos de subjetivação próprios do capitalismo contemporâneo. Neste sentido, o ensaio *Antropofagia Zumbi* de Suely Rolnik pode colaborar com uma interpretação micropolítica – entendendo, também, o lugar do outro nesta relação.

---

<sup>23</sup> “Costuma-se traduzir telos por meta, fim, finalidade. Todavia telos não diz nem a meta a que se dirige a ação, nem o fim em que a ação finda, nem a finalidade a que serve a ação. Telos é o sentido, enquanto sentido implica princípio de desenvolvimento” [...] LEÃO, Emmanuel Carneiro. *O problema da Poética de Aristóteles*. In: *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 156. Grifo meu.

Frente ao *inimigo*, os indígenas tupinambás poderiam ter dois tipos de resposta: a deglutição, ou a não-deglutição. A primeira resposta permitia que se apropriassem da força do colonizador, tal como quando o bispo Sardinha fora morto; a segunda, os protegeria da covardia que os enfraqueceria – como no caso de Hans Staden. A diferença entre ambas as respostas nos daria a chave para o critério de avaliação que os orientava na relação que estabeleciam com seus outros.

Segundo Rolnik, o movimento antropofágico teria, então, adotado a fórmula ética tupinambá da relação com o outro e sua cultura, tendo seu caráter sido aplicado à toda cultura brasileira; criando, assim, uma política de subjetivação dominante no país. Isto é, para o movimento, a cultura brasileira nasceu “sob o signo da devoração crítica e irreverente de uma alteridade que foi desde sempre múltipla e variável” (ROLNIK, 2021, p. 19). A antropofagia seria, assim, a resposta à necessidade não só de afrontar a presença impositiva das culturas colonizadoras, mas também de positivar o processo de hibridação dos diferentes povos que formaram o país.

Para efetuar a seleção do que seria tragado, a autora mapeia alguns critérios: não é o sistema de valores intrínsecos a uma cultura, nem seu suposto *lugar* (numa hierarquização imaginária imposta pelos colonizadores); mas, sim, se o sistema em questão funciona ou não para o que absorve – pois de acordo com o manifesto: “A alegria é a prova dos nove” (ANDRADE, 2017, p. 58). A formulação não vale, também, para um sistema cultural completo, e sim, somente para alguns fragmentos daquele que será absorvido.

Para Rolnik, o problema dessa fórmula é que ela apaga qualquer conotação identitária da cultura que absorve (a antropófaga), não assegurando a vitalidade de uma sociedade. Quer dizer, processos de hibridação, flexibilidade e liberdade de experimentação – como o antropofágico –, podem ser vividos segundo diversas micropolíticas: desde a mais reativa à mais ativa. O polo mais reativo seria *a incorporação acrítica da política de produção de subjetividade introduzida pelo capitalismo contemporâneo* (o que seria praticado no Brasil); o outro, mais ativo, seria *a incorporação da presença viva do outro na transfiguração de si e do mundo*.

Para que se possa reavivar um ideário antropófago, seria necessário deixar de lado o que nele atualizaria a submissão ao regime do inconsciente colonial<sup>24</sup>, isto é, a potencialidade reativa. Precisa-se selecionar o que se engole.

## O fim do trajeto

---

<sup>24</sup> Em seus ensaios mais recentes, Suely Rolnik atualiza este conceito, dando-lhe o nome de inconsciente colonial-capitalístico ou inconsciente colonial-racializante-capitalístico. Cf. ROLNIK, Suely. *Esferas da Insurreição: notas para uma vida não-cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018 e PSICANALISTAS QUE FALAM. Episódio Suely Rolnik. YouTube, 12 mar. 2022. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=y0SDyvf71kc&t=47s>>. Acesso em 10 mar. 2023.

Por fim, após percorrer diversos territórios e perpassar por campos tão distintos de conhecimento, chegamos no ponto final de nossa trajetória. Aqui, já há a possibilidade de antropofagia ser compreendida a partir de algumas de suas múltiplas facetas e especificidades. Parece que revisitar os territórios onde ela se insere e se relaciona com os tempos atuais nos possibilita, sim, pensar em processos de descolonização do conhecimento. Ao não perceber mais o outro como um objeto, incorporando sua *presença viva na transfiguração do si* – como defende Suely Rolnik – e adotando a fórmula canibal de não coisificar o outro (tal como Viveiros de Castros defende a partir do perspectivismo indígena), pode-se chegar a uma nova formulação na produção de conhecimento e na manutenção de relações, possibilitando agregar o ideário antropófago às vozes dissonantes de nossa sociedade.

Ainda que o filósofo francês não reconhecesse essa fórmula – ou compreendesse o pensamento tupinambá – a influência *Dos canibais* de Michel de Montaigne para a construção de um ideário antropófago pôde assim ser evidenciada e, também, brevemente comentada. Tal ideário não seria possível sem a participação de Oswald de Andrade, que se utilizando do *mito canibal* inaugura o primeiro grande movimento de vanguarda brasileiro e que, mesmo que este não tenha durado muito tempo, acabaria por influenciar a forma como o brasileiro se relaciona com sua própria cultura e com as culturas estrangeiras. Desse modo, pode-se ver o reflexo antropofágico na Bossa Nova, no Cinema Novo, no Tropicalismo, no Neoconcretismo, etc. – todos estes se apropriando de algum movimento externo (por exemplo: no caso da Bossa Nova, o jazz; do Cinema Novo, a *nouvelle vague*; etc.).

Por mais que se possam tecer inúmeras críticas frente a estes movimentos – em especial por seu caráter quase que exclusivamente branco e classista –, a formulação de uma postura micropolítica-antropofágica ativa, como defende Rolnik, pode abrir caminho a um novo modo no qual outros grupos sociais brasileiros, em especial os minoritários, possam se relacionar com o que *vem de fora* sem que, ao mesmo tempo, reproduzam as opressões e influências colonizatórias próprias do capitalismo na sua etapa neoliberal. Romper completamente com o discurso do colonizador não parece ser tarefa fácil, entretanto, apropriando-nos somente dos fragmentos que nos fortificam, podemos constituir um *nosso* imerso numa pluralidade que não se deixa objetivar, pois como Oswald diz em seu manifesto:

Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas (ANDRADE, 2017, p. 53, grifo meu).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. *In: Manifesto Antropófago e outros textos*. 1. Ed. São Paulo: Pinguim; Companhia das Letras, 2017.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1. Ed. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

MONTAIGNE, Michel de. Dos canibais. *In: Ensaios*. 1. Ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

ROLNIK, Suely. *Antropofagia Zumbi*. 1. Ed. São Paulo: n-1 edições, Hedra, 2021.

# RELAÇÕES DE PODER, VIOLÊNCIAS E FORMAS DE RESISTÊNCIA NO MARANHÃO OITOCENTISTA

THE POWER RELATIONS, VIOLENCE AND FORMS OF RESISTANCE IN 19TH CENTURY MARANHÃO

Natália Gomes de Andrade Silva<sup>25</sup>

Leticia Thalia Sousa de Souza<sup>26</sup>

## RESUMO

Esse artigo tem como objetivo analisar as relações de poder e as formas de resistência no Maranhão do século XIX. Propomos trazer, nesta pesquisa, personagens da história que por muito tempo foram silenciados na pesquisa histórica. No caso do Maranhão, sua população era majoritariamente composta por sujeitos subalternizados e muitos conflitos acabavam ocorrendo entre essa camada social e as forças públicas/policiais responsáveis nessa época por manter a segurança e o controle social onde fosse necessário. Mediante a leitura de documentos oficiais como os Relatórios de Presidente de Província, cruzados com as representações dos subalternos feitas na imprensa maranhense oitocentista, nos deparamos com uma realidade dura e cruel imposta a eles. Mostramos como o tratamento violento era naturalizado; logo, os ataques e repressões eram legalizados, uma forma de mantê-los presos ao sistema de escravidão vigente, no caso da população negra e de manter as populações indígenas submissas e afastadas de áreas privadas, sem trazer danos às propriedades.

**Palavras-chave:** Maranhão; relações de poder; resistência; violência.

## ABSTRACT

This article aims to analyze power relations and forms of resistance in 19th-century Maranhão. In this research, we propose to shed light on historical figures who were long silenced in historical inquiry. In the case of Maranhão, was predominantly composed of subalternized people, and many conflicts would consequently arise between this social stratum and the public/police forces responsible at the time for maintaining security and social control wherever necessary. By reading official documents such as the Provincial President's Reports, cross-referenced with representations of the subalterns found in the 19th-century Maranhão press, we encounter a harsh and cruel reality imposed upon them. We demonstrate how violent treatment was normalized; consequently, attacks and repressions were legalized as a means to keep the black population bound to the prevailing system of slavery and to keep indigenous populations submissive and away from private lands, without causing damage to properties.

**Keywords:** Maranhão; power relations; resistance; violence.

---

<sup>25</sup>Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão; Graduada em Ciências Humanas/História pela Universidade Federal do Maranhão. Integra o Grupo de Estudos e Pesquisas em História Social dos Sertões – GEPHSertões da UFMA. E-mail: andradenatalia321@gmail.com.

<sup>26</sup>Mestranda em Sociedade e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Universidade Estadual do Piauí; Graduada em Ciências Humanas/História pela Universidade Federal do Maranhão. Integra o Grupo de Estudos e Pesquisas em História Social dos Sertões – GEPHSertões da UFMA. E-mail: leticia.thalia.sousa@gmail.com.

## Introdução

Em meados dos anos 1980, na Ásia, desenvolveu-se um movimento que propunha uma intervenção na historiografia sul-asiática. Tratava-se dos *Estudos Subalternos*. Pensadores como Ranajit Guha e Gayatri Spivak utilizam o termo *subalterno* para se referir a grupos marginalizados; grupos esses que não possuem voz ou representatividade, em decorrência de seu *status* social (Figueiredo, 2010). A partir da experiência indiana e da crítica à historiografia que reproduzia o discurso dos povos dominadores, novos termos foram introduzidos.

A expressão *subalterno* começou a ser utilizada nos anos 1970, na Índia, como referência às pessoas colonizadas do subcontinente sul-asiático e possibilitou um novo enfoque na história dos locais dominados, até então vistos apenas do ponto de vista dos colonizadores e de seu poder hegemônico. Emergiria, assim, o nome “subalternidade” (Figueiredo, 2010).

Pensando nessas características e na disseminação das teorias e perspectivas metodológicas a partir das críticas ao colonialismo realizadas em escala global, a América Latina passou a integrar esse debate. Assim, em 1992, um conjunto de intelectuais latino-americanos que viviam nos Estados Unidos criaram o Grupo Latino-Americano dos *Estudos Subalternos* (Real, 2021).

Nas décadas de 1980 e 1990, a crítica pós-colonial ganhou amplitude e institucionalização em diversas partes do mundo, sobretudo nas academias norte-americanas, europeias (ocidentais) e indianas. Trata-se de uma crítica recente, que tende a se alinhar a outras correntes de pensamento interessadas no deslocamento da agência eurocêntrica das ciências sociais; em especial, aos *Estudos Subalternos*, ao feminismo, ao pós-ocidentalismo, às teorias do sistema mundial, ao afrocentrismo, etc. (Barbosa, 2010).

Partindo dessa leitura, torna-se pertinente pensar o Brasil como uma sociedade que teve membros de sua totalidade silenciados, ocultados e/ou deixados à margem de sua história por muitos anos, assim podendo ser analisado sob essa perspectiva. Algumas correntes da historiografia trabalham em prol da análise dos discursos, a partir de uma *história vista de baixo*. Na perspectiva de Edward Thompson (2001), agrega-se a esses debates ênfase maior aos despossuídos, marginalizados e discriminados. Nessa perspectiva, é relevante trazê-los ao centro das pesquisas, dando maior atenção aos processos a que foram submetidos, inclusive àqueles em que foram protagonistas.

As relações de poder que constituem uma sociedade são marcadas, sobretudo, por violências, muitas vezes institucionalizadas em decorrência de sistemas pré-estabelecidos que vigoram em determinado período histórico (Scott, 2013). Dito isso, e em observância às diversas formas de resistência utilizadas por esses grupos — pensando nas diferentes classes sociais, na discrepância que se apresentava entre a elite e a população subalternizada do Maranhão no

Oitocentos, e no tratamento mais violento com essa camada social — é que a presente pesquisa é realizada e algumas questões irão adiante ser explanadas.

Partimos da análise de discursos oficiais apresentados nas Assembleias Legislativas Provinciais do Maranhão, proferidos pelos presidentes que assumiram tal posto para administrar a província durante o século XIX, com o objetivo de investigar os conflitos que se deram no período imperial entre as instituições policiais e a população subalternizada no Maranhão. Esses conflitos ocorriam constantemente, observando-se, então, práticas de violência legítima por parte das autoridades e instituições de polícia, responsáveis pela segurança pública, controle social e disciplinarização dos habitantes da província (aqueles que precisariam passar por esse processo).

Não foi apenas em situações de revoltas populares que os conflitos ocorreram. De fato, o maior deles e o mais pesquisado é o que trata da revolta conhecida como Balaiada. A Revolta dos Balaios (1838-1841) representou a maior ruptura entre a elite e os *subalternos* na província do Maranhão (Guimarães, 2017). Embora tenha sido dado grande enfoque às ocorrências no contexto da Balaiada e nos anos que se seguiram, diante do impacto que teve em todas as esferas do cotidiano do Maranhão oitocentista, muitos eventos de resistência e insubordinação popular também eram comentados pelos presidentes da província durante as assembleias legislativas, visualizados hoje mediante os seus discursos que estão sendo analisados.

Segundo Cardoso (2023) discutir a agência desses personagens ainda é desafiador. A presença desses sujeitos

em grande medida, somente pode ser mapeada através de páginas de documentos policiais e do judiciário quando aparecem na condição de acusados, inquiridos ou presos. Na trilha de fontes oficiais, é possível localizar indícios de sua trajetória de contestação e resistência (Cardoso, 2023, p. 50).

A pesquisa desses personagens na história brasileira nos obriga a pisar em terrenos delicados, que exigem criticidade, dada a postura naturalmente adotada para o tratamento dessas pessoas, postas à margem da sociedade e da dita *civilização*.

As populações de subalternizados eram destituídas de direitos (na forma como conhecemos) no Maranhão Imperial, e esse grupo poderia nesse sentido ser compreendido por aqueles classificados como pobres livres, negros escravizados, livres e/ou libertos, mestiços, indígenas, etc.

Desse modo, compreender as formas de resistência utilizadas por eles é fundamental, uma vez que a análise da documentação exprime apenas a visão unilateral da realidade experienciada por esses grupos, representada por lideranças que não viam humanidade em sua existência.

### **Resistência e repressões no Maranhão Imperial**

No Brasil Império, era visível a distinção entre os diferentes grupos sociais que compunham a demografia brasileira. Para pensar a Província do Maranhão não era diferente. Ao observarmos alguns dos quadros que representam a população que vivia no Maranhão, constatamos que, durante muitos anos, apresentou um quantitativo muito grande de escravizados, superior ao de pessoas livres.

#### População do Maranhão (1821/1872)

ANO	LIVRES	ESCRAVOS	TOTAL
1821	63.359 (44,7%)	84.534 (55,3%)	152.892 (100%)
1841	105.147 (48,4%)	111.905 (51,6%)	217.054 (100%)
1872	284.101 (69,2%)	74.939 (20,8%)	359.048 (100%)

FONTES: 1821 – Lago (1882); 1841 Miranda (apud Cabral, 1984 p. 142); 1872 – Brasil. Recenseamento de 1872; 1887 – Brasil. Matrícula de escravos de 1887. Apud Faria (2012. p. 65).

A situação jurídica de livre ou escravizado não era o único fator utilizado para distinguir a posição das pessoas na hierarquia do século XIX, pois o critério da cor também possuía relevância no meio social.

Somente a história intrincada das discriminações de diferentes tipos pode explicar o surgimento de um sistema de classificação hierárquico que mistura etnicidade e ascendência, referências à pigmentação da pele e outros marcadores raciais e até mesmo julgamentos sobre o estado de civilização (Assunção, 2018).

Com isso, muitos marcadores sociais eram utilizados no Império para firmar a inferioridade aos personagens que pretendemos dar maior enfoque. Para além da questão da cor da pele, que intensificava a escravização de africanos e afrodescendentes, a leitura sobre grupos indígenas no período permitia às autoridades classificá-los, julgando serem “seres” que necessitavam ser diretamente expostos a uma espécie de processo de civilização, utilizando para isso a sua força de trabalho ou levando-os à catequese.

A escravidão da população negra foi amparada pela legislação por quase todo o século XIX. Ao observar o Código Criminal de 1830, primeiro código penal brasileiro, que descrevia os crimes e estabelecia as penas aplicadas em cada caso (Silva, 2023), percebemos como as penalidades e os castigos aplicados aos escravizados eram distintos e rigorosos. Apresentavam-se, inclusive, as situações que, no âmbito da lei, se constituíam em crime contra o Estado, tendo como exemplo a insurreição e a resistência, explicitadas nos artigos 113 a 119 do Código.

Uma das primeiras menções, nos discursos oficiais de presidentes, a uma situação em que a população negra era perseguida após fugir para as matas, trata de uma região citada por Termo de Codó, datada de 1839.

Os Relatórios de Presidentes de Província são fontes oficiais que apresentam, em linhas gerais, um panorama de diversos aspectos da administração pública provincial. Eles explanam, dentre outros temas, questões como “segurança e tranquilidade públicas”, em que se observam situações de violência e conflitos pelo território.

O presidente da Província do Maranhão em 1839, Manoel Felisardo de Sousa e Mello, traz em seu relatório um panorama desta ocorrência:

Notícias aterradoras de que pretos fugidos amocambados nas mattas do Têrmo de Codó, cometião grandes violências e tratavão de sedusir a numerosa escravatura d'aquelles logares, á subtrahir-se aos domínios de seus Senhores, vierão então atrair, e de um modo bem serio a atenção do Governo, que poz immediatamente respeitável força de 1ª Linha, debaixo de ordens do Prefeito de Caxias, afim de batter as mattas, perseguir, debelar e prender todos aquelles que nella fossem encontrados. Esta medida produzio o effeito desejado (Mello, 1839, p. 4).

As fugas eram, sobretudo, formas de resistência diante do sistema escravocrata. Como alternativas às perseguições que sofriam os escravizados tentavam fugir do regime e realizavam as fugas para as matas.

Criaram-se, então, forças policiais para reaver a captura dessas pessoas, dando gratificações aos que devolvessem os negros fugidos aos seus respectivos donos/proprietários. Segundo o Artigo 6º da Lei nº 98, de 15 de julho de 1840, que instituiu o Corpo de Guardas Campestres, responsável pela captura de negros aquilombados, o comandante ou guardas que prenderem um escravo fugido receberiam a gratificação de dois mil réis do senhor do escravo (esse valor é correspondente à prisão dentro do próprio povoado). Se realizada fora dele, a gratificação seria no valor de cinco mil, e se realizada no quilombo, um valor de dez mil réis de gratificação, pagos antes mesmo da devolução do escravizado ao seu proprietário ou fazenda de origem, como uma forma de incentivo à manutenção do sistema escravista.

Jeronimo Martiniano Figueira de Mello (presidente em exercício no ano de 1843) comentou em seu relatório sobre a pacificidade da província após a repressão por parte da força pública instituída.

Depois que foi pacificada pelas providencias do Governo Imperial, pelos esforços dos Maranhenses, a Provincia tem gozado de socego e tranquillidade que apenas ha sido alterada por um movimento sedicioso na Comarca da Chapada, e pelas incursões dos Indios selvagens, ou de pretos aquilombados, reprimidos diversas veses pela força publica, e pelas providencias adequadamente dadas pelo Governo (Mello, 1843, p. 4).

Como aponta Assunção (2018), para avaliar a eficiência do disciplinamento das classes *subalternas*, é necessário considerar tanto a legislação quanto as práticas concretas. Tais práticas,

lidas e analisadas, demonstram um tratamento violento, mas amparado pelas regras de conduta do período, que visavam garantir a “ordem social” e “paz e sossego público”. Uma vez que as manifestações dos populares geravam certo sinal de alerta às autoridades, inúmeras tentativas de disciplinamento e repressão eram executadas.

As formas de resistência desses personagens desencadeiam, como afirma James Scott (2013), novos desafios nas relações de poder. Quando os escravizados utilizaram a fuga como resistência, os detentores de poder criaram novas formas de repressão.

Ainda em 1843, segundo o presidente Jeronimo Martiniano Figueira de Mello

Para obstar esses males, e repellir os selvagens até as suas aldeias, ordenou o meu Antecessor o levantamento de uma bandeira, no primeiro d'aquelles lugares, pondo á disposição do Cidadão Agostinho da Silva Braga, vinte a trinta praças de 1ª Linha, e eu fiz destacar pelas Commarcas do Codó, e Viana as duas companhias de Pedestres, cujo fim principal he garantir os lavradores dos insultos dos selvagens (Mello, 1843, p. 5).

Aos indígenas e negros aquilombados eram atribuídos diversos termos depreciativos, como *rebeldes*, *selvagens*, *facínoras*, entre outros, localizados nos relatórios provinciais. Esse documento era lançado anualmente e dispunha de informações sobre várias esferas da administração pública provincial, desde a educação, passando pela segurança, finanças, obras e *civilização dos indígenas* (algo tido como necessário em função da visão tida sobre eles).

Esses tópicos apresentados são a principal ferramenta de pesquisa para o entendimento do comportamento das instituições policiais, amparadas pela legislação, para o disciplinamento, e conseqüentemente, a repressão dos grupos analisados.

Eram numerosos os esforços dos líderes provinciais para efetivar a disciplinarização dos subalternizados, inserindo nessa categoria diversos perfis de sujeitos.

Durante todo o regime de escravidão, esses personagens lutaram em busca de reconhecimento e direitos básicos, os quais não eram discutidos nem concedidos a eles nos debates públicos e na legislação.

A propósito, não só no Brasil, mas também em outras partes da América escravista, temos vários exemplos de episódios nos quais os cativos perceberam a conjuntura política e econômica como lhes sendo favorável para planejarem insurreições e fugas coletivas (Gomes, 1995/96, p. 54).

A partir da institucionalização de forças policiais específicas a fim de fazerem a captura de negros fugidos, é possível observar a intenção do poder público em manter essa população sempre sob vigília; e aos indígenas, a distância das lavouras quando incomodavam os proprietários de grandes e pequenas fazendas. O jornal Publicador Maranhense, em 1842, descreveu uma ocorrência de indígenas que invadiram uma fazenda

o índio selvagem tem feito ultimamente correrias e estragos no termo de Codó; no principio do mez passado matou um famulo, e feriu dous escravos da fazenda do cidadão Luiz José Henriques; dahi a dias queimou um armazém de milho de outro lavrador visinho, e agora corre nesta cidade a noticia cuja veracidade não *sic* de que atacaram a fazenda do cidadão João Raposo, que desapareceu e lhe mataram parte dos escravos (Publicador Maranhense, 05 de outubro de 1842, n. 00024, p. 03).

Essa visão de *selvagem* e de causador de danos à propriedade privada, atribuída ao indígena na imprensa, ocorria também nas falas oficiais. A recorrência com que aconteciam eventos de aparição em determinados locais levava a posturas de controle e vigilância dos mesmos. No relatório de 1845, o Sr. Vice-Presidente da província afirmava:

Algumas incursões dos Índios tem apparecido em varios logares, como no Codó, Vianna, &: o Governo deu as providencias necessarias para serem repellidos. Estes acontecimentos assaz demonstrão a necessidade de se promover a cathequesi e civilisação dos mesmos, por meio do estabelecimento de colonias em alguns pontos da Província, o que é por todos os lados de reconhecida utilidade (Moniz, 1845, p. 8).

As medidas adotadas para tal atividade estavam sempre envoltas em violência, o que ocasionava na maioria das vezes algumas mortes, tanto do lado dos exércitos incumbidos dessa missão como dos próprios indígenas que os enfrentavam.

Não posso deixar de trazer ao vosso conhecimento as atrocidades ultimamente praticadas pelos índios Timbiras, da aldeia do Capivary, no 4º districto da comarca de Viana. No dia 18 de fevereiro uma tropa destes selvagens, levados talvez pelo desejo de vingança, e segundo se diz insuflados pelo interprete Francisco José dos Santos, assaltarão armados de flexas a situação do lavrador Francisco Raymundo da Silva, em cujas roças haviam sido espancados, em occasião que colhião algumas espigas de milho sem o consento do referido lavrador (Paranaguá, 1859, p. 6).

A repressão não impediu que as populações subalternizadas utilizassem meios de resistir. Grupos indígenas permaneceram nas matas e grupos de negros aquilombados se formaram. João José Reis, no prefácio da obra de Eurípedes Antônio Funes (2023, p. 21), ao discutir sobre a escravidão negra, escreveu: “onde a escravidão existiu, a resistência escrava floresceu”. De fato, muitas formas foram também por eles utilizadas ao longo do cotidiano para sobreviverem, para construir redes de sociabilidade e reproduzirem um pouco da sua cultura. O autor, acrescentando, pontua ainda que

apesar da ameaça do chicote e de outras formas de castigo, os escravizados buscaram e muitas vezes conquistaram espaços de autonomia, fosse através da pressão pacífica, da rebeldia disfarçada ou da revolta aberta, individual ou grupal. Embora as formas de resistência tenham sido diversas, a fuga e a formação de quilombos ou mocambos representaram o expediente típico da rebeldia escrava coletiva no Brasil e demais sociedades escravistas (Reis, In Funes, 2023, p 21).

A formação de quilombos, no caso maranhense, e dos chamados mocambos em outras províncias brasileiras, era bastante recorrente. Nos relatórios provinciais do Maranhão, essa pauta

era levantada nos tópicos, principalmente, de *ordem e tranquilidade pública*, chamando a atenção das autoridades para a relevância do controle das chamadas *populações de cor*. Contudo, como visto em muitas ocorrências trazidas pelos discursos oficiais, a agência dessas populações coexistia com a sua frequente repressão.

Régia Agostinho da Silva (2014) traz uma interpretação de Lília Schwarcz sobre como nos anúncios feitos nos jornais podemos observar como eram representados os cativos, levando a uma construção feita sob o olhar dos detentores de poder. Na imprensa, assim como nos documentos oficiais, as informações e as situações são apresentadas sob esse mesmo viés, seja senhorial e/ou elitista.

Falando nos tristes efeitos da escravidão, vem a proposito communicar a V. Exc. que, tendo o delegado do Tury-assú, de ordem minha, feito marchar uma força de pedestres e da guarda nacional sob o commando do distincto alferes Antonio Gonçalves Teixeira, afim de bater os quilombos, que existem nas matas d'aquella comarca, depois de muitos dias de uma viagem cheia de incommodos e perigos, descobrio a mencionada força o quilombo denominado São Benedicto, aonde verificou-se que residião cerca de 120 pretos fugidos e alguns desertores. Somente 17 escravos poderão ser apreendidos; os outros evadirão-se, sem que o referido alferes os podesse perseguir, não só porque diminuto era o numero das praças, que compunhão a expedição, como porque começava o inverno; e nessa estação a sua demora nas matas só daria em resultado expôr os soldados á graves molestias. O numero dos escravos, que existem nos diversos quilombos do Tury-assú, é avaliado em 500. A extincção desses quilombos, que trazem os lavradores d'aquella comarca e das visinhas em permanente sobresalto, e lhes causão avultados prejuizos, não será seguramente obra de um dia e nem de facil execução; mas cumpre não-perdê-la de vista, e empregar para leval-a a effeito constantes esforços (Barreto, 1858, p. 5).

Os Corpos de Guardas Campestres, instituídos desde 1840 e delineadas as suas atribuições, não foram as únicas tropas utilizadas para o fim da constituição de quilombos por todo o Maranhão, que foi uma realidade praticada com bastante fervor. Precisaram então, para que fossem contidos, da colaboração de diversos outros personagens, aumentando o contingente dessas forças policiais e a atuação destes pelo território.

Muitos anúncios vistos nos jornais oitocentistas podem comprovar os conflitos que ocorriam entre as populações subalternizadas e as instituições policiais que as confrontavam. Outros anúncios fazem referência a pessoas negras descritas como mercadorias, tendo valor e características que as faziam atender a determinado público ou atividade. É a partir daí que os jornais construíram um imaginário acerca dessas populações.

O jornal *Publicador Maranhense* (MA), na primeira metade do século XIX, já trazia em suas páginas anúncios de venda de africanos. “Em casa de João Rocha tem para vender um escravo de 22 a 24 anos de idade, sadio e sem vício” (*Publicador Maranhense*, 03 de agosto de 1842, n. 00008, p. 04). Em outros momentos, eram colocados em meio a demais mercadorias, como é o caso do anúncio de venda de um escravizado por 250\$000, numa lista composta por produtos. O escravizado, nesse sentido, perdia a condição humana e era posto como um

“produto” à venda no mercado da São Luis oitocentista (Publicador Maranhense, 10 de agosto de 1842, n. 00010, p. 04).

O periódico *Diário do Maranhão* (MA) tinha uma seção intitulada “movimento no porto”, que listava a entrada e saída das embarcações em São Luís, assim como as mercadorias transportadas e o escravizado estava inserido dentro dessa categoria de *produto*.

Eram citados também os casos em que os escravizados praticavam as fugas e o seu senhor lhes caracterizavam de forma a facilitar a captura, até mesmo incentivando que qualquer pessoa pudesse dar-lhes informações sobre a pessoa que estavam tentando localizar.

No próprio texto de Silva (2014), alguns relatos de fugas extraídos dos jornais maranhenses do século XIX apresentam dados sobre as pessoas que praticavam esse ato de resistência. Era o caso de Luíza, escrava de origem angolana, o escravo Daniel ou o escravo Josino, fugidos no ano de 1859.

Com isso, temos exemplos de grupos que cotidianamente eram acometidos por práticas de violência e repressão. Esporadicamente, eram nominados, sendo muitas vezes caracterizados coletivamente e de maneira depreciativa. O indígena era tido como *bruto, bárbaro, selvagem*. A escravização indígena não era mais legalizada, mas esses precisavam ser civilizados, catequizados e repelidos, em muitos casos.

Diante disso, outro grupo foi acometido por essa realidade. Assim, os escravizados africanos e os seus descendentes passaram a ter sua individualidade tomada e tornaram-se os braços e pernas do sistema que crescia à base de seu sangue e suor.

Todos foram protagonistas da busca pela sua própria liberdade em meio ao sistema escravista que lhes destituía de direitos básicos, lhes atribuía valor de mercadoria e impunha violências cotidianamente, pelas mais diversas razões, amparadas por uma legislação que legitimava a violência contra si, devido ao seu status social, raça, cor e posição na hierarquia.

### **Considerações finais**

O cenário da escravidão imposta às populações de negros escravizados constitui uma grande área e temática de pesquisa, pois reflete a relação de dominação que predominou de um grupo sobre o outro.

Mesmo após encerradas as atividades do tráfico transatlântico de africanos para as terras brasileiras, em 1850, o regime de escravidão não terminou. O Maranhão foi, inclusive, uma das províncias que mais receberam escravizados durante o tempo de atividade da Companhia de Comércio Grão-Pará e Maranhão, que no século XVIII trouxe milhares de africanos. Segundo Assunção (1996), às vésperas da Independência, o Maranhão apresentava a mais alta

porcentagem de população escrava do Império (55%), muito em função do tráfico intenso de mão de obra exercido pela companhia.

Até a promulgação da abolição da escravatura, em fins do século XIX, muitos eventos ocorreram possibilitando uma grande temporalidade para análise das ocorrências, pela variedade de formas de resistência também utilizadas para defesa da sua liberdade e individualidade.

Ainda que difícil seja localizar relatos que demonstrem a subjetividade das experiências desses grupos – para além dos escravizados - apresentados pelos próprios, podemos analisar as suas práticas de resistência e como eram recorrentes, se fizermos o cruzamento dos dados por meio de diferentes fontes. A legislação, os discursos oficiais e o debate disponibilizado na imprensa servem para trazer esses eventos à tona.

Diante disso, retiramos da marginalização, como afirma Ginzburg (2006), os temas, as narrativas e os personagens antes excluídos, dando possibilidades para uma análise desses grupos e tendo suporte para redescobrir a história política, social e cultural maranhense durante o Império, que por muitos anos permaneceu à mercê do discurso hegemônico das autoridades, que classificavam os membros das camadas inferiores a partir das suas ações que iam de confronto ao sistema.

Marcel Van der Linden (2013) pontua que os historiadores deveriam dar mais atenção às populações subalternizadas e suas dinâmicas nos mundos do trabalho. Desse modo, procuramos compreender as camadas de sentido em seus processos de lutas e resistência no seio da sociedade, analisando contextos e trajetórias em um momento histórico crucial de intensas transformações no âmbito político e social brasileiro.

Spivak (2010), ao discutir se “pode o *subalterno* falar?”, dá ênfase que a função do intelectual pós-colonial é criar espaço por meio dos quais o *subalterno* possa falar. Daí a importância da escrita de uma história social voltada para esses sujeitos, que, como pontua Thompson (2001) foram por muito tempo marginalizados na história.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, Mathias R. “Quilombos maranhenses”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. *De Caboclos a Bem-Te- Vis Formação do Campesinato Numa Sociedade Escravista: Maranhão 1800-1850*. 2. Edição. São Paulo: Annablume, 2018.

BARBOSA, Muryatan Santana. *A crítica pós-colonial no pensamento indiano contemporâneo*. Revista Afro-Ásia, 39 (2010), p. 57-77.

CARDOSO, Antonio Alexandre Isidio. “Sobre alianças complexas: indígenas, escravizados, desertores militares e a expansão rumo ao Oeste amazônico (1850- 1860).” In. FERRERAS, Norberto O.; ROCHA, Cristiana Costa da. *As várias formas de trabalho no Brasil: entre a coerção e a liberdade*. Belo Horizonte: Fino traço, 2023.

FARIA, Regina Helena Martins de. *Mundos do trabalho no Maranhão oitocentista: os descaminhos da liberdade*. São Luís: Edufma, 2012.

FIGUEIREDO, Carlos Vinicius da Silva. *Reflexões sobre os estudos da subalternidade*. UFMS, 2010.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. *Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial*. Revista USP, São Paulo (28), p. 4 0-5 5, Dez/Fev, 1995/96.

GUIMARÃES, E. *Lutas camponesas no império do Brasil: a desmitificação da passividade política do “povo” brasileiro*. Tempo, vol. 23, núm. 3, septiembre-diciembre, 2017, pp. 609-616.

LINDEN, Marcel Van der. *Trabalhadores do mundo: ensaios para uma história global*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.

REAL, Eduardo de Oliveira Soares. *A teoria pós-colonial na América Latina*. Revista Razão e Fé | Volume 23 | Número 2 | 2021 – P. 45-53.

REIS, João José. Prefácio. In: FUNES, Eurípedes A. *Nasci nas matas, nunca tive senhor: histórias e memórias dos mocambos do baixo Amazonas*. Fortaleza, CE: Plebeu Gabinete de Leitura, 2023. p. 21.

SCOTT, James. *A dominação e arte da resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SILVA, Natália Gomes de Andrade. *Insurretos e rebeldes: a atuação das forças policiais e a insubordinação popular no Maranhão (1838-1868)*. Monografia, UFMA, 2023.

SILVA, Régia Agostinho da. *Escravidão e resistência no Maranhão: anúncios e fugas escravas no Maranhão*. Revista Hist. UEG: 2014. Vol. 3, n. 2.

THOMPSON, E. P. “Folclore, antropologia e história social”. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio. (orgs.) *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

### Fontes

BARRETO, Francisco Xavier Paes. RELATÓRIO DE PRESIDENTE DE PROVÍNCIA DO MARANHÃO. Relatório do Exm. Snr. Presidente Dr. Francisco Xavier Paes Barreto apresentado ao Exm. Sr. vice presidente Doutor João Pedro Dias Vieira, ao passar-lhe a administração no dia 13 de abril de 1858. IN: Site do Center for Research of Libraries. Disponível em: <https://digitalcollections.crl.edu/> Acesso em: 06 mai. 2025

DIÁRIO DO MARANHÃO. São Luis (MA). 1855-1911. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

MARANHÃO. Coleção de leis, decretos e regulamentos da província do Maranhão: Diversas editoras, 1835-1889.

MELLO, Jeronimo Martiniano Figueira de. RELATÓRIO DE PRESIDENTE DE PROVÍNCIA DO MARANHÃO. Relatório que a Assembleia Legislativa da Província do Maranhão apresentou o Exm. Presidente da mesma Província Jeronimo Martiniano Figueira de Mello, na sessão de 3 de maio de 1843. IN: Site do Center for Research of Libraries. Disponível em: <https://digitalcollections.crl.edu/> Acesso em: 18 abr. 2025

MELLO, Manoel Felisardo de Sousa e. RELATÓRIO DE PRESIDENTE DE PROVÍNCIA DO MARANHÃO. Discurso que recitou o Exm. Sr. Manoel Felisardo de Sousa e Mello, presidente desta província, na ocasião da abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no dia 03 de maio de 1839. IN: Site do Center for Research of Libraries. Disponível em: <https://digitalcollections.crl.edu/> Acesso em: 30 abr. 2025

MONIZ, Angelo Carlos. RELATÓRIO DE PRESIDENTE DE PROVÍNCIA DO MARANHÃO. Relatório que dirigiu o Exmo. Sr. Vice-presidente da Província do Maranhão, Angelo Carlos Moniz, à Assembleia Legislativa Provincial em 3 de maio de 1845. IN: Site do Center for Research of Libraries. Disponível em: <https://digitalcollections.crl.edu/> Acesso em: 21 abr. 2025

PARANAGUÁ, João Lustosa da Cunha. RELATÓRIO DE PRESIDENTE DE PROVÍNCIA DO MARANHÃO. Relatório do Presidente da Província do Maranhão, o doutor João Lustosa da Cunha Paranaguá, na abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no dia 03 de maio de 1859. IN: Site do Center for Research of Libraries. Disponível em: <https://digitalcollections.crl.edu/> Acesso em: 04 mai. 2025

PUBLICADOR MARANHENSE. São Luis (MA), 1842-1885. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

# ANALISANDO A TERATOLOGIA

## ANALYZING THE TERATOLOGY

Nicolau Henrique Pereira da Silva Batista<sup>27</sup>

### RESUMO

Tomando como ponto de partida a comparação feita pela feminista radical trans-excludente Mary Daly entre o monstro de Frankenstein e mulheres transexuais, o objetivo principal do presente trabalho é acompanhar a apropriação positiva da figura do monstro pelo transfeminismo e também, posteriormente, pela teoria *queer*. Para tanto, foram privilegiadas visões femininas e *queer* da monstruosidade presentes tanto na filosofia quanto na literatura. Elas contrastam com a visão científica exposta em manuais de teratologia, que também são aqui analisadas com o intuito de estabelecer uma teratologia diferente daquela reconhecida pela história da ciência heterossexual fundamentada na diferença sexual. Tanto essa produção de conhecimento marginal quanto a apropriação da monstruosidade por dissidentes de gênero revelam-se modos de exercer o que Paul Preciado chama de ciência do ânus. Assim, analisar a teratologia tem tanto o sentido de analisar quanto o de torná-la anal, isto é, transformá-la em um tipo de contra-ciência do ânus.

**Palavras-chave:** monstruosidade; transfeminismo; teoria queer.

### ABSTRACT:

Taking as a starting point the comparison made by trans-exclusionary radical feminist Mary Daly between Frankenstein's monster and transgender women, the main objective of the present work is to follow the positive appropriation of the figure of the monster by transfeminism and also, later, by queer theory. To this end, feminine and queer views of monstrosity present in both philosophy and literature were privileged. They contrast with the scientific vision exposed in teratology manuals, which are also analyzed here with the aim of establishing a different teratology from that recognized by the history of heterosexual science based on sexual difference. Both this production of marginal knowledge and the appropriation of monstrosity by gender dissidents reveal ways of exercising what Paul Preciado calls the science of the anus. Thus, analyzing teratology has both the meaning of analyzing and making it anal, that is, transforming it into a type of counter-science of the anus.

**Keywords:** monstrosity; transfeminism; queer theory.

### Introdução

Ao menos desde Aristóteles, a figura do monstro é objeto de preocupação filosófica. Não houve um grande período da história da filosofia sequer onde essa figura não tenha aparecido – mesmo que de relance; não no centro da investigação, mas nas margens, nos cantos, como algo que sabemos que está ali, embora muitas vezes não queiramos olhar. Desde Aristóteles, sim, passando pela filosofia medieval e, depois, pela filosofia moderna até chegar à crítica contemporânea ao humanismo, o monstro sempre esteve à espreita da razão filosófica.

---

<sup>27</sup> Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e graduado pela mesma universidade. Bolsista da CAPES. Contato: [nhpsbatista@hotmail.com](mailto:nhpsbatista@hotmail.com).

E é curioso que desde Aristóteles até o cenário contemporâneo a monstrosidade esteja (embora nem sempre) ligada a sexo/gênero. Não só porque o estagirita elabora a definição de monstrosidade em um tratado sobre a geração dos animais, mas também porque, para ele,

mesmo aquele que não se parece com seus pais já é, em certo sentido, um monstro; pois nesses casos a natureza se afastou, de certa forma, do gênero. O primeiro afastamento é, de fato, que a prole torne-se fêmea ao invés de macho.<sup>28</sup> (ARISTOTLE, 1952, 767b 5 e ss.)

A afirmação de Johannes Fritsche (2005, p. 11) de que, para Aristóteles, mulheres não são monstros em um sentido vago parece bastante acertada. Mulheres são monstros “em certo sentido” porque existem outras maneiras da natureza se afastar de seu γένοϋς, e o nascimento de uma fêmea seria apenas o primeiro modo desse afastamento ocorrer. Em um sentido estrito, isto é, aquele que Aristóteles considera em seus tratados de biologia, a mulher é um monstro.

Mais tarde, na história da filosofia, surge a *ideia um tanto maluca* de que “Talvez o homem seja o monstro da mulher, ou a mulher o monstro do homem” (DIDEROT apud. TORT, 1997, p. 134), isto é, de que não se trata senão de uma questão de ponto de vista. Esta ideia – proferida por uma personagem de Diderot – é estranha porque, à época, a tese de Aristóteles sobre as mulheres já era absolutamente descartada, e ninguém nunca levou a termo a possibilidade de serem apenas os homens os monstros. Na verdade, a teratologia do século XVIII não atribuía monstrosidade nem à natureza dos homens, nem à natureza das mulheres, mas, entre outras coisas, à natureza dos então chamados hermafroditas, pessoas que possuíam “as naturezas do homem e da mulher” (PARÉ, 1982, p. 27). Nesse caso, ter as duas naturezas significa ir contra a natureza, pois, seguindo a teratologia mais antiga até a modernidade, a produção de monstrosidades é relacionada a um desvio na natureza (cf. Ibid., p. 6).

Então ou o sexo feminino é monstruoso ou a presença ambígua dos sexos masculino e feminino em um único corpo é sinal de monstrosidade, mas o sexo masculino por si só, esse nunca é monstruoso. Mesmo quando surge a hipótese de os homens serem os monstros – não de maneira geral, mas os monstros *das mulheres* –, trata-se de uma *ideia maluca*, e talvez não seja por acaso que essa ideia tenha sido proferida por uma personagem feminina no diálogo de Diderot.

Na corrente de um feminismo radical trans-excludente, a teórica Mary Daly acrescenta mais um episódio à história que cruza sexo, gênero e monstros. No capítulo *Boundary violation and the Frankenstein phenomenon* de seu livro *Gyn/Ecology*, a autora compara cirurgiões e psiquiatras ligados a programas de cirurgia de redesignação sexual (CRS) com o cientista Victor

---

<sup>28</sup> Daqui em diante, são de nossa tradução todas as citações em português que tiverem, como referência, um texto em outro idioma.

Frankenstein, protagonista do romance de Mary Shelley que leva seu sobrenome. Daly identifica nesses médicos, assim como em Frankenstein, o desejo de criar vida, isto é, o desejo de ser mãe. Segundo a autora, homens que querem se tornar mães são *necrófilos*, não no sentido usual da palavra, mas a partir de uma definição própria de necrofilia, a saber: adoração por máquinas, *falotécnica*<sup>29</sup>, violação da natureza e, por último e principalmente, misoginia. Apesar de Victor Frankenstein não apresentar um comportamento notadamente misógino, o que o enquadraria nessa noção de necrofilia seria a tentativa de reproduzir uma habilidade – segundo a autora – essencialmente feminina: a criação de vida, a maternidade. Ao passo que Victor efetivamente tenta criar vida a partir de cadáveres, cirurgiões que realizam CRS não criam nada, apenas operam transformações em um corpo já *vivo*, mas o que a comparação de Daly deixa escapar é que ela não enxerga vida em pessoas trans. Enquanto o monstro de Mary Shelley era um ser criado a partir dos mortos, o monstro de Mary Daly é a mulher trans operada.

Ficam de fora os homens trans, que não se encaixariam na narrativa conspiratória do fenômeno de Frankenstein. Tratar-se-ia de um movimento de substituição das mulheres *naturais* por mulheres *artificiais* e por homens (psiquiatras e cirurgiões) capazes de ser mãe. A maternidade masculina e aquilo que Daly entendia como criação de mulheres artificiais são exemplos do que ela chamou de *falotécnica*. É perceptível a tentativa da autora de pôr mulheres ao lado da natureza e homens ao lado da tecnologia, operando a equivalência entre os pares homem/mulher e tecnologia/natureza. Menos de uma década após a publicação de *Gyn/Ecology*, a teórica feminista Donna Haraway aponta para a presença de um mito de unidade originária nas narrativas teóricas e políticas do Ocidente no que diz respeito à generificação. O livro de Daly subscreve esse mito na medida em que imagina uma história dos sexos que culmina “em um drama de dominação crescente sobre a mulher/natureza” (HARAWAY, 2006, p. 105), pondo mulher e natureza como elementos equivalentes. Como um mito de base que atravessa toda a metafísica ocidental, questioná-lo significaria pôr em xeque não apenas as noções ocidentais de homem e mulher, mas o conceito mesmo de humanidade que se estrutura na diferença sexual. Daly não faz esse movimento de questionamento, mantendo intocada a base mítica da violência que ela pretende denunciar. Apesar de Daly ter trabalhado com essa equivalência ainda no final dos anos 1970, ela não é nada nova. Comentando sobre isso, Paul Preciado diz:

A noção de tecnologia como ‘totalidade dos instrumentos que os homens fabricam e empregam para realizar coisas’ serve de apoio às noções aparentemente intocáveis de ‘natureza humana’ e ‘diferença sexual’. [...] Nas narrativas colonialistas dominantes, as mulheres e os ‘indígenas’ que não têm acesso ou carecem de tecnologia são descritos como se fizessem parte da ‘natureza’ e se transformam, por essa razão, nos recursos que o ‘homem branco’ deve dominar e explorar. (PRECIADO, 2017, p. 148)

---

<sup>29</sup> *Phallotechnic* no original.

Situando as mulheres como partícipes da natureza, legitimava-se a dominação masculina, pois estes, os homens, são os que dispõem das técnicas e da razão. A diferença sexual se constitui a partir dessas noções de tecnologia e natureza e, assim, a própria ideia de humanidade ganha forma. Daí a ideia de uma *mulher artificial* ser monstruosa. Apesar de se autodeclarar uma feminista radical, Mary Daly procura deliberadamente manter esses pares que sustentam um conceito patriarcal de humanidade, repetindo, assim, o gesto colonial que “não considera as técnicas de gestação e educação desenvolvidas pelas mulheres africanas como tecnologias propriamente ditas” (Ibid., p. 149), negando também a participação feminina no desenvolvimento científico e tecnológico no ocidente. O que se pode tirar do pensamento de Mary Daly para uma teoria feminista atual é a sua noção de monstro, muito embora não da maneira que ela propunha, pois, levado a sério, o pensamento de Daly é mais um instrumento teórico na mão de movimentos de extermínio de pessoas trans. Só podemos nos aproveitar dele na medida em que reconhecemos que ali está mantida uma ideia patriarcal e colonial de humanidade e que, portanto, a ameaça monstruosa que Daly temia é também uma ameaça à noção patriarcal de humanidade dos colonizadores.

O monstro é sempre uma ameaça à humanidade, frequentemente figurando histórias de terror. A diferença sexual – estabelecida pelo pertencimento à natureza ou pelo domínio de tecnologias – constitui a natureza humana de uma humanidade patriarcal. Quais monstros surgiriam do desvio dessa natureza? O que acontece quando misturamos gêneros e abdicamos da ideia (artificial) de natureza? Retirado da jogada o mito da unidade originária, a distinção entre natureza e cultura sobreviveria a essa subversão? Para responder a essas perguntas, precisamos primeiro precisar a definição de monstruosidade, e, posteriormente, procurar entender o que significa ser um monstro em relação a uma humanidade que se sustenta através da diferença sexual.

## **Monstros e a Ciência**

Monstros muitas vezes têm um valor negativo. Não somente porque foram, na maior parte do tempo, um mistério, mas também porque, de maneira geral, seu valor é determinado (negativamente) em comparação com algo positivamente determinado, ou então sua presença excêntrica e não categorizável serve para reiterar a norma. No ramo da biologia, ciência que estuda a vida, o lugar do monstro é justamente esse lugar negativo. Segundo Canguilhem, a “existência de monstros questiona a vida quanto ao poder que ela tem de nos ensinar a ordem” (2012, p. 187). O normal por si só não seria suficiente para delimitar a ordem, por isso o monstro serve, nas ciências, não só como objeto de estudo, mas também como instrumento para que, no

caso do ser humano, seja delimitada a noção específica de humanidade. Canguilhem explica: “O monstro é o vivente de valor negativo”, e ainda: “o monstro não é apenas um vivente de valor diminuído, é um vivente cujo valor é o de contraste” (Ibid., p. 188). Se o monstro tem alguma utilidade para a ciência, é o de mostrar o que o homem *não* é.

O monstro é uma contradição em termos, pois no reino dos viventes, seu valor é negativo – por isso que dissemos “quase-vida” acima. No que diz respeito à forma, o monstro é colocado em comparação com o humano justamente por não estar de acordo com ela. No caso do monstro, é como se as categorias *vida* e *humanidade* só se relacionassem a ele como algo que ele não é, o que quer dizer que o monstro é um não-vivente inumano por assim dizer, uma vez que seu desvio em relação à norma lhe confere um valor negativo. O que não significa dizer que o monstro está morto, o que não é o caso, pois o monstro é um vivente ainda que a monstruosidade seja o contravalor vital – e não a morte, seu oposto (cf. *ibid.*, p. 189). Fica claro que, num sistema taxonômico, o monstro fica de fora, abjeto. Como pode ter lugar algo que não se relaciona positivamente a nenhuma categoria?

Estamos adentrando um terreno no qual os limites entre a vida e a morte estão borrados. Foi pensando nesses limites, aliás, que Frankenstein se motivou a produzir sua criatura; ele disse: “Vida e morte surgiam-me como fronteiras ideais, as quais eu deveria, de início, ultrapassar” (SHELLEY, 2015, p. 126). O que o jovem cientista não sabia é que, na ultrapassagem destas fronteiras, não há senão um não-lugar, algo que não pode ser definido em seus próprios termos: a monstruosidade.

Em 1818, Mary Shelley publicou sua obra de maior renome: *Frankenstein ou o Prometeu moderno*. Ocupando um lugar especial na literatura de horror e na ficção científica, a novela é ainda de peculiar relevância nos debates feministas, tendo sido citada por Mary Daly (como vimos anteriormente), Judith Butler, Paul B. Preciado, entre outros. Nosso interesse com este livro é o seguinte: acrescentar informação sobre o conceito de monstruosidade a partir de um lugar que não esteja tomado pelas pretensões de neutralidade da ciência.

Como bem sabemos, o elemento aterrorizante da história é a criatura sem nome criada pelo jovem cientista Victor Frankenstein, uma espécie de colagem de cadáveres reanimada e consciente de si. Já vimos anteriormente que esta criação é caracterizada por Mary Daly como necrófila e falotécnica, pois penetra artificialmente na natureza e viola seus limites, criando vida a partir da morte. Neste ponto Shelley, Daly e Canguilhem estão de acordo: o monstro ocupa um lugar marginal entre a vida e a morte.

Apoiando-se principalmente na história da ciência, Canguilhem afirma que a “ignorância dos antigos considerava os monstros como jogos da natureza; a ciência dos contemporâneos faz deles o jogo dos sábios” (2012, p. 200). Essa mudança ocorre a partir do surgimento da

teratogenia com o cientista Camille Dareste. Quatro anos antes do nascimento de Dareste, a teratogenia é inventada na ficção por Victor Frankenstein, também um cientista. Tomado pela sede de conhecimento, o jovem decide transgredir a ordem da natureza e produzir uma criatura para tê-lo como criador. Mas, se antes da teratogenia o monstro nunca esteve em pé de igualdade com o homem da ciência que o estudava, isso não mudará quando ele passar a ser criado por este – a distinção humano/inumano, racional/irracional, norma/desvio precisa continuar operante para manter intacta a constituição do homem, assim como sua violenta metafísica. Jacques Derrida indica, em uma série de lugares, como a metafísica, ou melhor, a história da metafísica é uma história da violência. Na conferência *Os fins do homem*, o filósofo afirma que, entre a metafísica e o humanismo, há a passagem pelo *nós*, que é o humano (cf. DERRIDA, 1991, p. 146). A entrada nesse grupo seletivo, porém, passa por esses pares distintivos descritos acima, e a violência que acomete aqueles que não foram agraciados com a dádiva do ser – isto é, aqueles que não pertencem ao *nós* – não é senão metafísica.

Esses pares hierárquicos que definem a humanidade têm uma história institucional. Enquanto instituições que produzem e conservam a verdade, a filosofia e a ciência produziram historicamente a imagem do humano (normal, em pleno uso de suas faculdades mentais) e de seu outro não como mera constatação de fatos, mas como uso de poder, formação de fluxos verticais de poder. Qualquer afirmação de neutralidade dessas instituições não passa de naturalização das hierarquias, uma vez que só o homem pode dizer o que ele e o seu outro são. Os tratados de teratologia da Idade Média e da Modernidade não foram escritos pelos ditos monstros, e não poderiam sê-lo, pois as faculdades racionais pertencem – isto diz a filosofia há milênios – ao homem. Qual seria o valor de um tratado de teratologia escrito por um ser dito incapaz do uso adequado da razão? O direito à verdade não é universal.

Essa disposição do poder no que concerne à verdade é replicada na história de Frankenstein a partir do silenciamento do monstro e da negação de seu relato. Sobre a noite em que o monstro ganhou consciência, Frankenstein admite que sua criação “Deve ter falado, porém não escutei” (SHELLEY, 2015, p. 132); não é senão muito mais tarde que o cientista dará ouvidos à sua criatura, não sem que esta tenha que implorar por isto. Ao final da novela, tendo a oportunidade de falar diretamente a Walton, o monstro foi desacreditado. A própria forma em que a história é contada repercute as hierarquias de que falamos acima, pois é Walton, um homem de consciência saudável, quem conta à sua irmã o relato de Frankenstein, um homem agora com sua razão abalada. Até o encontro do monstro com Walton, todas as suas falas passam primeiro pelo filtro do relato de Frankenstein, e então pela escrita de Walton. A voz do monstro é, no mínimo, duplamente sufocada.

Quando o monstro fala ao seu criador em Chamonix, suplica pela criação de uma criatura tão horrenda quanto ele para lhe fazer companhia, pois só outro ser tão deformado seria capaz de lhe acolher como um igual. Há uma dinâmica de socialização de gênero que precisa ser explicitada: tudo o que sabe, o monstro aprendeu com os humanos, com a sociedade humana, muito embora não tenha podido participar desta. Assim, o monstro tenta restabelecer uma humanidade mínima ao participar de um relacionamento heterossexual: é uma tentativa de ser humano, um excluído da sociedade, mas um homem ainda assim. Judith Butler explica:

Assim, sua exclusão da sociedade só pode ser combatida pela sua entrada no acasalamento heterossexual, e isso só pode acontecer se alguém igualmente monstruoso aparecer. Em outras palavras, ele pode ser o companheiro de um ser humano não-humano, o que sugere que a sexualidade só é possível onde esta ambiguidade entre o humano e o humano não-humano funciona. (BUTLER, 2014, p. 49)

Há, portanto, o reconhecimento enquanto humano como condição de operacionalidade nos relacionamentos heterossexuais, nos quais o não-humano permanece de fora como o limite, o caminho impossível do desejo e do amor romântico. O monstro não consegue participar da heterossexualidade porque, segundo Butler, ele “funciona como uma zona limite do gênero, não apenas as dimensões rejeitadas da masculinidade, mas também os limites indizíveis da feminilidade” (Ibid., p. 48). O fato de o monstro habitar os limites do gênero e do humano aponta para o gênero como garantia de humanidade e, portanto, do reconhecimento do humano como necessariamente alguém que tenha um gênero, que seja um gênero e não outro. Novamente o monstro cai no abismo da abjeção, fora das categorias que dão sentido às relações humanas.

A epistemologia baseada na diferença sexual calou por muito tempo os indivíduos que transgridem as normas de gênero e a verdade natural do sexo. Do mesmo modo que a teratologia não foi desenvolvida pelos monstros, os estudos psiquiátricos e sexológicos acerca da transexualidade não foram realizados por dissidentes de gênero. Tiraremos agora o homem do conhecimento, cientista ou filósofo, de seu lugar resguardado de dizer o que é um monstro, dando voz dessa vez a quem só muito tarde pôde elaborar um conhecimento de si nos seus próprios termos.

Frente a um conjunto de cerca de 3.500 psicanalistas, Paul B. Preciado proferiu a conferência que hoje é conhecida como *Eu sou o monstro que vos fala*. Na versão escrita, o autor relata que, em dado momento, uma mulher da plateia proclama: “Não deveríamos permitir que ele falasse, ele é Hitler” (2021, p. 9). Não deve haver nenhuma surpresa na fala da psicanalista, uma vez que, lembremos, não são os monstros que devem dizer o que são, e sim as instituições responsáveis por assegurar a verdade. Além disso, segundo Susan Stryker, “A possibilidade de um monstro com vida e vontade própria é a principal fonte de horror para Frankenstein” (2021, p. 49). Quando Preciado retoma e nega os conceitos psicanalíticos, afirmando que a psicanálise

deve atualizar sua epistemologia binária caduca, o filósofo repete aos psicanalistas ali presentes o horror de Frankenstein. É por demais horrível que o monstro conheça agora a ciência que o criou e possa participar do discurso que o constituiu, mas não mais só como objeto e sim como sujeito do conhecimento.

Em sua coletânea *Um apartamento em Urano*, Preciado relata, entre outras coisas, alguns momentos de sua transição de gênero. Em dado momento, o autor conta uma experiência pela qual passou em um aeroporto de Kiev, onde um agente da alfândega não conseguia entender que, legalmente, seu nome fosse Beatriz, ainda que sua apresentação de gênero fosse masculina após nove meses desde o início da transição. O filósofo precisa então dizer que é uma mulher e ter suas partes apalpadadas por uma outra agente para que pudesse seguir sua viagem, comprovando que sua identidade legal é congruente com sua anatomia. O que essa situação denota é a necessidade de categorização dos corpos dentro de uma estrutura binária para que seja possível o reconhecimento. Preciado conta que, por fim, “Eles devolvem meus documentos e me deixam ir como quem solta um animal perigoso ou um doente altamente contagioso” (2020, p. 174). A inviabilidade do reconhecimento de gênero em um corpo inviabiliza o próprio reconhecimento daquele corpo enquanto humano. Ao mesmo tempo, o corpo com expressão de gênero dúbia parece implicar em perigo para a norma estabelecida, como se a própria noção de humano estivesse em xeque – e realmente está, uma vez que o corpo humano depende do sexo para ser reconhecido como tal:

O corpo só tem sentido como sexuado, um corpo sem sexo é monstruoso. Segundo essa lógica, a partir de um órgão periférico (o nariz, a língua, ou então os dedos, por exemplo) é impossível reconstruir a totalidade do corpo como sexuado. Assim, então, os órgãos sexuais não são somente ‘órgãos reprodutores’, no sentido de que permitem a reprodução sexual da espécie, e sim que são, também e sobretudo, ‘órgãos produtores’ da coerência do corpo como propriamente ‘humano’. (Id., 2017, p. 131)

Por esta razão, corpos intersexo e transgênero operam uma perturbação de sentido, de coerência, própria da monstruosidade. Há todo um cálculo do corpo humano que a ciência moderna realizou na tentativa de conceber uma taxonomia das normas e dos desvios que dizem respeito ao sexo biológico. Segundo Preciado, na tentativa de manter os diagnósticos de atribuição de gênero nos padrões da diferença sexual binária ao mesmo tempo em que precisavam lidar com a diversidade morfológica do corpo humano, médicos começaram a categorizar corpos intersexo como patológicos – e, como vimos anteriormente, “hermafroditas” foram considerados monstros por séculos. O pediatra Andrea Prader, por exemplo, chegou a categorizar 25 variações de morfologia testicular, sendo a maioria delas considerada deficiente por não apresentar um grau adequado de “virilidade” (id. 2022a, p. 66). A medicina passou também a se valer da análise cromossômica das crianças para realizar a designação de gênero nos casos em que o órgão genital

não era muito claramente um pênis ou uma vagina. Tomemos como exemplo o que a linguagem da atribuição sexual chamou de pênis-clitóris, isto é, “um grande clitóris que não deve, por sua vez, ser confundido com um pequeno pênis” (Id., 2017, p. 134). É uma definição bastante vaga, mas, se uma criança com combinação cromossômica XX nasce com um órgão que se parece com um pênis-clitóris, o modelo de John Money de atribuição de gênero levaria provavelmente à mutilação do clitóris dessa criança. Procedimentos de medição e remodelação dos órgãos, assim como a análise cromossômica, não são procedimentos científicos neutros, mas métodos científicos para resguardar a verdade da natureza: a diferença sexual.

Mais precisamente: estes procedimentos científicos foram elaborados por uma ciência heterossexual. Bem antes de Preciado, na verdade, a teoria feminista já criticava o sexo enquanto objeto científico, enquanto uma categoria natural. A filósofa feminista Monique Wittig afirmava já na década de 1970 que a atribuição de naturalidade à diferença sexual corroborava com o discurso da dominação masculina sobre as mulheres através de uma *abordagem científica*. Segundo Wittig, acreditar “que, antes de todo pensamento, de toda ordem social, existem ‘sexos’ com uma diferença ‘natural’, ‘biológica’, ‘hormonal’, ou ‘genética’ que tem consequências sociológicas” (2022, pp. 35-36) significa tomar como verdadeiro o discurso heterossexual com uma roupagem científica. Para Wittig, a própria categoria sexo é uma categoria criada pelo pensamento hétero e serve à sua manutenção e naturalização. Homem e mulher, masculino e feminino são produtos do pensamento hétero (cf. Ibid., p. 61).

O interessante é que as taxonomias de Money e Prader, se bem analisadas, indicam a artificialidade do sexo, ou, no mínimo, o privilégio arbitrário de um suposto binário. A mutilação e a remodelação de genitais de crianças para fins de atribuição sexual apontam para o caráter artificial da diferença sexual binária. Na medida em que se fazem necessários procedimentos cirúrgicos para que a binariedade sexual seja assegurada, não há mais sentido algum em afirmar que a diferença sexual representada unicamente pelos elementos macho e fêmea seja natural. O que quer dizer que o sexo (enquanto masculino ou feminino) é tão artificial e produzido quanto o gênero. São categorizados como patológicos, desviantes ou defeituosos: testículos minúsculos, clitóris longos, canais vaginais apertados, pênis minúsculos e uma série de formas diversas que não são adequadas para o coito cis-heterossexual com capacidade reprodutiva. Essa taxonomia é mais um indício de que a diferença sexual não é natural, e sim um produto do pensamento hétero.

Na medida em que procedimentos de afirmação de gênero não engendram em monstruosidade ou qualquer estranheza quando realizados em recém-nascidos para fins de atribuição de gênero ou em qualquer pessoa cisgênero, mas causam horror quando realizados por uma pessoa transgênero, a suposta violação da natureza só pode ser entendida como violação das normas de gênero. O sexo não é senão um artifício para garantir a natureza do gênero, mas ele

falha porque há tanta diferença sexual quanto há diferença entre pessoas. O gênero, para ser protegido, conta com um violento aparelho jurídico e científico que o naturaliza e normaliza por meio do sexo, mas o sexo mesmo não é nada. Com Judith Butler, pode-se dizer que “a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revelasse absolutamente nula” (BUTLER, 2019, p. 27). E, com isso, novamente o problema não é violar a natureza simplesmente por realizar qualquer transformação nos órgãos sexuais, mas violar a natureza por desafiar a autoridade da diferença sexual, isto é, das normas binárias de gênero. Um desvio da natureza e um desvio do gênero são a mesma coisa.

No contexto da diferença sexual, a natureza tem a função epistemológica e social de indicar quais corpos serão reconhecidos como humanos e quais serão largados à zona irreconhecível da monstruosidade, à abjeção. Sabendo de sua posição monstruosa, a transfeminista Susan Stryker adverte:

Eu que vivi em uma forma incompatível com meu desejo, eu cuja carne se tornou um conjunto de partes anatômicas incongruentes, eu que alcancei a semelhança de um corpo natural apenas por um processo não natural, ofereço-lhe este aviso: a Natureza com a qual você me atormenta é uma mentira. Não confie nela para protegê-lo do que eu represento, pois é uma fabricação que mascara a falta de fundamento do privilégio que você procura manter para si às minhas custas. (STRYKER, 2021, p. 48)

Com isto, Stryker acentua ainda que a origem do privilégio (cisgênero) e da opressão (às pessoas transgênero) é uma e a mesma: a natureza, uma ficção política que se torna real através das instituições que produzem e protegem a verdade.

Ao invés de reclamar natureza ao corpo trans, a estratégia política de teóricos e teóricas como Paul Preciado e Susan Stryker é justamente negar a natureza; não mais tentar se inserir na ordem dos corpos humanos normais, mas, ao contrário, ser aquilo que assombra e perturba essa ordem como o seu fora sempre à espreita, trazendo o perigo de borrar os limites que separam a humanidade de seu outro, o monstro. Nesse sentido, e fazendo referência explícita a Mary Daly, Stryker se filia à figura do monstro de Frankenstein:

O corpo transexual é um corpo não natural. É um produto da ciência médica. É uma construção tecnológica. É carne dilacerada e costurada novamente em uma forma diferente daquela em que nasceu. Nessas circunstâncias, encontro uma profunda afinidade entre mim, como mulher transexual, e o monstro de Frankenstein de Mary Shelley. (Ibid., p. 44)

A dinâmica de sujeito e objeto do conhecimento que foi estabelecida historicamente pela ciência é deslocada, agora para servir como mecanismo de resistência aos antigos meros objetos do conhecimento. Não se trata simplesmente de inverter os termos, e sim de usar a estratégia do monstro de Frankenstein: dominando a língua dos homens, ele não só conseguiu se passar por humano para o homem cego como pôde chegar até seu criador e reivindicar seus desejos. Usando

uma língua que não lhe pertencia, pois não era humano, o monstro pôde ocupar de uma *estranha* maneira o lugar de sujeito. É essa também a estratégia de Preciado na conferência *Eu sou o monstro que vos fala*: frente a milhares daqueles que, em outro contexto, poderiam diagnosticá-lo com transtorno de identidade de gênero ou então afirmar que ele havia fracassado em resolver o complexo de Édipo, Preciado afirma sua posição monstruosa; ocupando o lugar de sujeito falante de uma maneira *estranha*, o filósofo reivindica uma leitura *queer* do complexo de Édipo. Conhecendo a ciência que o subjugou, Preciado denunciou ainda a arbitrariedade das taxonomias de Prader e Money. É por isso que interessa à norma vigente não permitir que o monstro saia da posição de objeto de conhecimento e, caso saia, calá-lo o quanto antes, não dar as ferramentas para que se torne um *sujeito* falante. Mas o que acontece quando o monstro fala?

### **Tive que Declarar-me Louco**

Vimos anteriormente como a monstruosidade acarreta em um tipo de silenciamento; veremos agora como são impelidas à fala as pessoas transgênero. É curioso o caso, pois a mesma instituição que silencia – a ciência – tem um lugar reservado para a fala que, a princípio, ninguém quer e nem deve ouvir seriamente: este lugar é a clínica psiquiátrica. Especialmente a partir da segunda metade do século passado, a psiquiatria passou a dar ouvidos e até mesmo incitar a fala a dissidentes do sistema de sexo/gênero. Engana-se quem presume não haver violência nesse ato passivo de dar ouvidos.

A partir do momento em questão, a ciência deu o nome de “transexualismo” a esse fenômeno tão antigo que passaram a dar importância, e então disseram: a transexualidade existe, ela é um transtorno mental<sup>30</sup>. A medicina já era capaz de realizar a cirurgia e o tratamento hormonal de redesignação sexual, e para recebê-las bastava o diagnóstico de transexualismo, que deveria ser dado por um psiquiatra. Para poder “mudar de sexo”, como diziam, era preciso se declarar doente mental.

Por que era preciso *se declarar* doente mental e não simplesmente receber um diagnóstico de transtorno mental? Porque o diagnóstico passa pela fala da pessoa interessada na redesignação sexual, de modo que o veredito do psiquiatra se baseia na coerência do discurso da transexual. Para que o discurso fosse classificado como típico de um doente mental que sofre de *transexualismo*, era necessário que esse discurso fosse coerente com o que se esperava de alguém do sexo ao qual se transicionaria, além da reclamação de uma insistente perturbação disfórica – mesmo que esse discurso não fosse exatamente autêntico. Quem quer que realmente tivesse

---

<sup>30</sup> O “transexualismo” aparece pela primeira vez no DSM-III em 1980 e consta como categoria diagnóstica de condição de saúde mental até o CID-10, que teve sua vigência até o ano de 2021.

interesse em se submeter à CRS teria que saber falar um discurso específico: a da mulher trans disfórica ou homem trans disfórico. Comentaremos a seguir a questão da adequação de gênero no discurso da transexual no consultório psiquiátrico (principalmente no século passado). Embora muito do que será dito aqui seja datado, sua relevância não diminui, pois nos mostra como se consolidou historicamente o fenômeno da transexualidade, levando em conta as violências mais sutis que fizeram parte da experiência comum principalmente de mulheres trans e que ainda hoje impactam a comunidade, seus direitos e sua imagem no meio social e médico.

Em um texto-resposta aos ataques da feminista radical Janice Raymond<sup>31</sup>, a transfeminista Sandy Stone discute, a partir de autobiografias de mulheres trans, a relação entre a paciente em busca da CRS e o psiquiatra que a atende. A pertinência do texto de Stone, cujo conteúdo logo analisaremos, deve-se à insistência de um movimento trans-excludente no seio do feminismo radical durante os anos 1970. Diretamente influenciada por Mary Daly, que foi sua orientadora, Raymond repercute a ideia de que mulheres trans são uma tentativa do patriarcado de substituir as mulheres *reais* por mulheres *transexualmente construídas*<sup>32</sup>. Mostramos anteriormente como Daly enfatizou a relação entre o psiquiatra e sua paciente trans naquilo que ela chamou de fenômeno de Frankenstein. Raymond vai além da transformação física e tenta trazer à vista a repercussão de estereótipos comportamentais femininos (criados patriarcalmente) em mulheres trans. Essa mudança de foco permite que a autora diga que *fêmeas construídas* estupram mulheres espiritualmente (cf. RAYMOND, 1979, p. 134) ao tomar posse da mente feminina e se infiltrar em espaços femininos. Perdida em uma conspiração supostamente empreendida por um “império transexual”<sup>33</sup>, Raymond não leva em conta que mulheres trans também são vítimas do pensamento heterossexual e que, talvez, a reprodução de estereótipos femininos por mulheres trans nem sempre seja tão voluntária assim. Sandy Stone se dá conta disso.

Em seu manifesto *The Empire Strikes Back* – clara referência ao *Transsexual Empire* de Raymond –, Sandy Stone mostra como os programas de disforia de gênero e seus pesquisadores operaram mudanças não só nos genitais de transexuais, mas também em suas autobiografias. Seguindo uma linha de trabalho foucaultiana – de tentar mostrar não só os silenciamentos, mas também as incitações à fala<sup>34</sup> –, porém, realizando um trabalho que Foucault mesmo não fez, Stone expõe a produção institucional da fala transexual nos consultórios psiquiátricos.

---

<sup>31</sup> Cf. RAYMOND, Janice G. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, pp. 99-119.

<sup>32</sup> Raymond usa expressões como “transsexually constructed lesbian-feminist” e “male-to-constructed-female” para se referir a mulheres transexuais, o que reitera nosso ponto de que o par natural/artificial trabalha a favor das normas binárias de gênero.

<sup>33</sup> Seu principal livro se chama justamente *The Transsexual Empire*.

<sup>34</sup> Como se vê, por exemplo, em sua *História da sexualidade 1: A vontade de saber*.

Procurando por candidatas com maior chance de *sucesso*, os programas selecionavam as que melhor performavam o gênero com o qual se identificavam; entretanto,

os homens que se apresentavam como querendo ser mulheres nem sempre ‘se comportavam como’ mulheres. Stanford reconheceu que os papéis de gênero poderiam ser aprendidos (até certo ponto). Seu envolvimento com as clínicas de aperfeiçoamento foi um esforço para produzir não apenas fêmeas anatomicamente legíveis, mas mulheres, ou seja, fêmeas generificadas. (STONE, 2006, pp. 227-228)

Nesse contexto, é mais importante o reconhecimento do claro interesse da psiquiatria em reproduzir normas de gênero heterossexuais do que sua descoberta de que a feminilidade é reproduzível e aprendida. A lógica era: se vocês querem se tornar mulheres, lhes faremos mulheres *de mente e corpo*. Manifestações menos hegemônicas (e, portanto, menos culturalmente brancas e conforme à heterossexualidade) de feminilidade evidentemente não seriam consideradas como casos de sucesso de transição e performance de gênero. E as transexuais sabiam disso: elas tinham que ter lucidez o suficiente para saber performar com coerência um discurso que se encaixasse com o diagnóstico de um transtorno mental específico, pois só assim elas seriam lidas como mulheres.

Mas como podemos afirmar que esse discurso não era autêntico ao menos na maioria dos casos? Segundo Stone, quando os programas de tratamento de disforia de gênero foram criados, a principal referência textual dos pesquisadores era o livro *The Transsexual Phenomenon* do sexólogo Harry Benjamin, que atendeu diversos transexuais. Stone afirma que os casos de Benjamin presentes no livro serviram como base para os pesquisadores dos programas de disforia de gênero que não queriam arriscar uma transição de gênero fracassada com suas pacientes. O que os pesquisadores demoraram anos para descobrir (cf. *Ibid.*, p. 228) é que suas pacientes também tinham sua bibliografia padrão para receber com sucesso um diagnóstico de disforia de gênero: o mesmo livro de Harry Benjamin. Esse livro serviu como um manual para duas coisas: o que deve ser ouvido (de uma transexual) e o que deve ser dito (a um psiquiatra). A expressão sexual das candidatas deveria ser polida discursivamente de modo a se apresentar como uma manifestação de desejo estritamente heterossexual – qualquer prazer com o próprio pênis deveria ser negado, pois não havia qualquer relato do tipo entre as pacientes de Benjamin que conseguiram o tratamento. A fórmula do sucesso entre os psiquiatras e suas pacientes transexuais era seguir a lei do gênero. Para eles porque o resultado a ser obtido era o padrão da mulher heterossexual branca; para elas porque conseguir a CRS era um passo importante para serem vistas como mulheres e não como homens que se vestem como mulheres.

Relatando sua própria experiência com a transição de gênero, Susan Stryker comenta a transformação que as instituições científicas operaram não somente em seu corpo, mas em sua subjetividade. A autora diz:

Minha própria experiência como transexual é paralela à do monstro nesse aspecto. A consciência moldada pelo corpo transexual não é mais criação da ciência que refigura sua carne do que a mente do monstro é criação de Frankenstein. (STRYKER, 2021, p. 50)

Se anteriormente exploramos os aspectos corporais e sociais da comparação que Stryker faz de si mesma enquanto transexual com o monstro de Frankenstein, agora podemos abordar os aspectos mentais. O trabalho dos cientistas em programas de tratamento de disforia de gênero se assemelhava (e talvez esse seja o único acerto de Mary Daly neste tópico) ao de Victor Frankenstein na medida em que eles procuravam não apenas aliviar o sofrimento psíquico de indivíduos diagnosticados com TIG através da CRS e da terapia hormonal, mas também transformar clinicamente a subjetividade destes mesmos indivíduos de modo a encaixá-los nos padrões de subjetividade da diferença sexual – ou seja, procuravam criar uma nova consciência. As análises de Sandy Stone sobre autobiografias de transexuais e o próprio relato extremamente autobiográfico de Susan Stryker o confirmam: as instituições que proporcionaram a redesignação sexual foram as mesmas que operaram uma espécie de lavagem cerebral para cooptar aqueles e aquelas que davam indícios de que fugiriam do domínio epistemológico da diferença sexual. Qualquer semelhança com a literatura de horror não é mera coincidência; segundo Stryker, “A possibilidade de um monstro com vida e vontade própria é a principal fonte de horror para Frankenstein” (Ibid., p. 49) do mesmo modo que uma transexual que não performe a feminilidade branca é fonte de horror para os cientistas guardiões da diferença sexual.

Com pouca sutileza teórica e teoria conspiratória de sobra, Mary Daly e Janice Raymond conseguiram perceber tanto a produção artificial de feminilidade nas clínicas que tratavam disforia de gênero quanto a reprodução de estereótipos femininos patriarcais por mulheres trans, mas não foram além disso. Com perspicácia e agudeza filosófica, Sandy Stone se deu conta de que o corpo trans é uma superfície na qual se inscreve uma história da qual participam a história da ciência, a epistemologia da diferença sexual e o desejo de uma pessoa que não pode chegar a ser sujeito falante sem ter que contar uma história que não a sua. Permanecem as perguntas: “Quem está contando a história para quem e como os contadores de histórias diferenciam entre a história que contam e a história que ouvem?” (STONE, 2006, p. 228). De um lado, psiquiatras, sexólogos e cirurgiões dizendo como uma mulher trans deve se comportar e expressar sua sexualidade (e, de certo modo, como mulheres cisgênero também deveriam fazê-lo); de outro, feministas radicais negando a categoria *mulher* a mulheres trans e dizendo que estas são ferramentas do patriarcado. Stone afirma com razão: “As pessoas que não têm voz nessa teorização são as próprias transexuais” (Ibid. p. 229).

A história operada no corpo transexual é a reafirmação da verdade da heterossexualidade quase como uma determinação ontológica do ser humano. A heterossexualidade como natureza

é artificialmente inscrita no corpo transexual historicamente a partir de tecnologias não somente farmacológicas e biomédicas, mas também psicológicas. O corpo que passa por essa tecnologia de enlouquecimento não tem mais o direito de contar a sua própria história a não ser aceitando o risco de desrespeitar a lei do gênero, e nós sabemos quais são as consequências do delito: anormalidade e monstruosidade. Não era esse o objetivo de quem buscava os programas de disforia de gênero, como afirma Sandy Stone:

O maior propósito do/da transexual é se apagar, desaparecer na população ‘normal’ o mais rápido possível. Parte deste processo é conhecido como construir uma história plausível – aprender a mentir de maneira eficaz sobre o próprio passado. (Ibid., p. 230)

Apesar de o CID-11 ter passado recentemente o transtorno de identidade de gênero (TIG) para o campo dos transtornos sexuais, retirando-o assim do âmbito dos transtornos mentais ao qual pertenceu por décadas, o manifesto de Sandy Stone continua sendo importante e atual, entre outras razões, por expor as tecnologias de enlouquecimento da ciência contemporânea por meio da incitação à fala. São tecnologias que participaram da constituição da transexualidade enquanto fenômeno e que não terão sua influência cessada com a validade do CID-10. Sabemos, se não for repetindo a fala “normal”, isto é, heterossexual, o destino é a anomalia e a monstruosidade. Curiosamente, e também tragicamente, repetir a fala “normal” significa, para a pessoa transgênero, declarar-se louca. Relatando sua experiência de transição de gênero, Paul Preciado diz: “Tive que me declarar louco. Afetado por um tipo de loucura bem particular que chamam de disforia. Tive que declarar que minha mente estava em guerra com meu corpo, que minha mente era masculina e meu corpo feminino.” (2022b, p. 17). O relato de Preciado denuncia que a violência psicológica contra o direito de pessoas trans contarem sua própria história, relatarem a si mesmas e escreverem sua própria autobiografia não cessou no século passado e se estende a pessoas transmasculinas.

### **Teratologia Enquanto Contra-Ciência do Ânus**

Anteriormente, mostramos como a ciência se relaciona com o monstro. No período moderno, havia um trabalho de catalogação das monstruosidades e de especulação de suas possíveis causas – assim como ocorria também no período medieval e até mesmo na Antiguidade<sup>35</sup>, evidentemente. Mas o que diferencia o trabalho intelectual da modernidade é mais uma questão de método. Manuais de teratologia anteriores ao século XVII tendem a incluir, por

---

<sup>35</sup> Para dar um exemplo de cada um desses períodos históricos, há a obra de Aristóteles e também a de Ambroise Paré, já citados no presente texto. Os dois autores elaboraram tanto uma catalogação de monstruosidades quanto uma lista de suas possíveis causas.

exemplo, humores divinos entre as causas de monstruosidade, ao passo que, no século XVIII, houve um intenso debate acerca das possíveis causas de manifestação teratológica no corpo humano – todas elas *naturais*<sup>36</sup>. Isso indica que o tipo de investigação a ser realizado já não era mais do tipo especulativo e muito menos teológico, e sim biológico, anatômico. É a partir daí que o corpo monstruoso se torna verdadeiramente objeto de estudo. Passar pelo percurso de desenvolvimento da metodologia científica moderna excede os propósitos do presente trabalho, mas gostaríamos de ressaltar algo que já foi dito antes: o cientista moderno em sua posição de homem em pleno uso de suas faculdades racionais utiliza o aparato científico para delimitar sua própria humanidade, mas não tendo a si mesmo como objeto, e sim o corpo monstruoso. Essa distância entre o sujeito do conhecimento (que sequer chega a se formular propriamente como sujeito, pois se considera apenas a razão universal exercendo seus poderes) e o objeto de estudo (não mais que um corpo) é típica do fazer científico moderno. Do mesmo modo, a normalidade e a *saúde* psicosssexual da heterossexualidade também foram asseguradas por Richard von Krafft-Ebing<sup>37</sup> (no século XIX) e pelo DSM-III (com o surgimento da condição mental do *transexualismo* como categoria diagnóstica em 1980) contra a dissidência de gênero, esta anormal e patológica maneira de se comportar, algo como um caso de teratologia psicosssexual. Nenhum cientista fala de si: o monstro é sempre o outro, que deve ou permanecer calado ou falar o que o cientista quer ouvir para não sofrer as consequências de ser si mesmo. Como a proposta metodológica do presente trabalho foi, desde o início, deslocar o foco discursivo daqueles que sempre tiveram resguardado seu lugar de fala como um lugar onde a verdade se enuncia para aqueles e aquelas que não falavam senão tagarelices e loucuras, discursos ingênuos que não alcançam o saber científico, é o momento de apresentar uma faceta de micropolítica anal: a ciência do ânus.

Paul Preciado chama de ciência do ânus não a investigação de dados da natureza (humana) a partir de uma distância metodológica, mas a produção de conhecimento que desfaz a separação entre sujeito e objeto, investigando os atravessamentos de todo tipo que constituem aquelas mesmas que investigam. O mote de uma ciência anal é “Fale a partir de seu ânus” (PRECIADO, 2009, p. 159), isto é, fale de onde julgaram não ser possível sair qualquer palavra, e, por isso, não é uma ciência que qualquer um pode fazer, pois alguns corpos estiveram sempre falando como bem entendiam. A ciência anal desloca a orientação do discurso da terceira pessoa do singular (onde se fala *dele*, do monstro, do transtornado, do louco) para a primeira pessoa do singular e a

---

<sup>36</sup> A esse respeito, cf. TORT, Patrick. *L'ordre et les monstres: le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle*.

<sup>37</sup> Cf. KRAFFT-EBING. Richard von. “selections from Psychopathia Sexualis with Special Reference to Contrary Sexual Instinct: A Medico-Legal Study”. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen (ed.). *The transgender studies reader*.

segunda do plural (“vós, os heterossexuais” (Ibid.)). Assim, produz-se um saber de si e dos outros que não se presta à hipocrisia de ser neutro, de simplesmente coletar dados da natureza. É um tipo de saber que não nega o discurso científico tradicional, mas trabalha a partir dele, de suas fissuras e falhas.

Já utilizamos, no presente texto, dois exemplos de produções científico-anais para falar sobre monstrosidade: *Minhas palavras para Victor Frankenstein acima da aldeia de Chamonix* de Susan Stryker, e *Eu sou o monstro que vos fala* de Paul Preciado. Nos dois casos, fala-se de si para um outro (vós, os heterossexuais). A identificação com o monstro tem a ver com reconhecer o potencial subversivo daquilo que disseram que tu és, e é importante reconhecer que o uso “original” é injurioso. Mary Daly foi infeliz ao chamar mulheres transexuais de monstros não porque, com isso, ela se revelou uma teórica (da conspiração) transfóbica – o que ela nunca fez questão de esconder –, mas porque a monstrosidade é enormemente subversiva. O que Stryker e Preciado fazem é o que Judith Butler chama de “inversão performativa” (cf. BUTLER, 1997, pp. 55-57), onde se retira a injúria de seu uso original (“você é um monstro”) para se apropriar dele (“eu sou o monstro”) e, com isso,

o sujeito que até agora foi construído como abjeto (analisado, reduzido a ânus social) excede a injúria, não se deixa conter pela violência dos termos que o constituem, e fala, criando um novo contexto de enunciação e abrindo a possibilidade para formas futuras de legitimação. (PRECIADO, 2009, p. 159)

Essa forma de micropolítica constrói, no caso de Preciado, um contrasaber dissidente nas margens da teoria psicanalítica. No caso de Stryker, sua fala parte de onde não alcançam tanto a ciência das instituições que modificaram seu corpo quanto a teoria das feministas radicais que a injuriam. O que Stryker aponta em seu discurso quase autobiográfico é que a natureza que ela supostamente haveria violado com sua existência artificial não passa de uma ficção política escrita para tornar seu corpo monstruoso. Há aí um tipo de contrasaber sobre si que só é possível através de uma investigação *anal* no sentido em que usamos aqui.

Um outro exemplo de ciência desse tipo também foi citado no presente texto, quando dissemos que, segundo Sandy Stone, mulheres trans em busca de CRS passavam de uma a outra o livro de Harry Benjamin, usado como texto-base pelos sexólogos e psiquiatras que trabalhavam em programas de disforia de gênero. Ler o mesmo livro que os cientistas, mas sabendo que o objeto de estudo eram elas, não produz os mesmos efeitos: a ciência que eles produziram é heterossexual, enquanto a delas é anal, pois se trata de um saber de si passado de mulher para mulher, um contrasaber que se (re)produz nas falhas do saber científico de Benjamin e seus sucessores. Elas sabiam que seus comportamentos e desejos não eram naturais, então desenvolveram tecnologias contrassexuais para imitar seja lá o que fosse uma mulher natural.

Um saber de si elaborado por sujeitos analisados e chamados de monstros é um golpe contra a ciência que patologizou seus corpos, desejos e comportamentos. Não se trata de destruir a ciência, mas de ‘analisar’ – tornar anal – a ciência que até então se fundamentou na epistemologia heterossexual. Se, como vimos, desde Aristóteles, a monstrosidade tem a ver com gênero, todo manual de teratologia é uma documentação da verdade científica da heterossexualidade – ou ainda: da verdade da ciência heterossexual. ‘Analisar’ a teratologia significa, portanto, iniciar uma revolução epistemológica, desfazer posições discursivas consolidadas e borrar os limites entre sujeito e objeto. ‘Analisar’ é, também, deslocar o foco discursivo do par binário do sexo para a diferença universal do ânus.

A ciência do ânus só é possível na epistemologia da diferença sexual, embora trabalhe contra ela. Nesse sentido, é uma contra-ciência, pois, ao contrário das ciências que resguardam a verdade heterossexual, a ciência anal opera nas brechas epistemológicas da diferença sexual, esburacando seu domínio pleno. Políticas anais são redes de elaboração de práticas e conhecimentos de resistência e sobrevivência num sistema que condena corpos e subjetividades à monstrosidade. Mas essa monstrosidade não é mais do que as falhas e fissuras da normalidade. Ela opera suas micropolíticas por dentro, e não por fora, contaminando de forma virulenta a heterossexualidade – talvez por isso a mais importante castração dos homens seja a anal.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais DSM III-R*. São Paulo: Manole, 1989.

ARISTOTLE. “On the generation of animals”. In: *The Works of Aristotle volume 2*. Chicago: Encyclopædia Britannica Inc., 1952.

BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Ediciones Síntesis, Madrid, 1997.

BUTLER, Judith. “Animating autobiography: Barbara Johnson and Mary Shelley’s monster”. In: JOHNSON, Barbara. *A life with Mary Shelley*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

CANGUILHEM, G. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

DALY, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon, 1978.

DERRIDA, Jacques. “Os fins do homem”. In: *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

DIDEROT, Denis. *Le Rêve de d’Alambert*. Paris: Editions sociales, 1962.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2022.

FRITSCHÉ, Johannes. “The Riddle of the Sphinx: Aristotle, Penelope, and Empedocles”. In: WOLFE, Charles T. (ed.). *Monsters and philosophy*. London: College Publications, 2005.

HARAWAY, Donna. “A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-feminism in the Late Twentieth Century. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen (ed.). *The transgender studies reader*. New York: Routledge, 2006.

JOHNSON, Barbara. *A life with Mary Shelley*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

KRAFFT-EBING, Richard von. “selections from Psychopathia Sexualis with Special Reference to Contrary Sexual Instinct: A Medico-Legal Study”. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen (ed.). *The transgender studies reader*. New York: Routledge, 2006.

PARÉ, Ambroise. *On monsters and marvels*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

PRECIADO, B. “Terror anal”. In: HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homosexual*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina, 2009.

PRECIADO, Paul B. Manifesto contrassexual. São Paulo: n-1 edições, 2017. PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. PRECIADO, Paul B. *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022a.

PRECIADO, Paul B. *Dysphoria Mundi*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2022b.

RAYMOND, Janice G. *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*. Boston: Beacon, 1979.

SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou O Prometeu moderno*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015.

STONE, Sandy. “The Empire Strikes Back: a Posttranssexual Manifesto”. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen (ed.). *The transgender studies reader*. New York: Routledge, 2006.

STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen (ed.). *The transgender studies reader*. New York: Routledge, 2006.

STRYKER, Susan. “Minhas palavras para Victor Frankenstein acima da aldeia de Chamonix: Performar a fúria transgênera”. *Revista Eco-Pós – Dossiê Feminismos vitais*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, set. 2021.

TORT, Patrick. *L'ordre et les monstres: le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle*. Paris: Syllepse. 1997.

WITTIG, Monique. *O pensamento heterossexual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

WOLFE, Charles T. (ed.). *Monsters and philosophy*. London: College Publications, 2005.