

Monstrofilia necrossexual: o desejo filial tanatológico por corpos abjetos

Bruno Latini Pfeil¹

Resumo: Seja na ficção científica, nas mitologias, seja na materialidade da estigmatização de indivíduos monstrificados, a monstrosidade sempre ocupou um lugar liminar: nem fora nem dentro, mas sempre ao alcance do humano. Dialogando com estudiosos das teorias da monstrosidade, das teorias feministas e dos pensamentos contracoloniais, busco, nas páginas que se seguem, compreender os significados dos monstros para a reiteração da humanidade do Eu, em oposição à monstrosidade dos Outros. As reflexões que aqui se seguem se voltam à investigação de uma dubiedade: ao passo que o monstro, enquanto criação humana, é constantemente perseguido por seus criadores, transformado em alvo a ser eliminado, também se percebe um desejo do humano pelo monstro, um desejo que penetra – e ultrapassa – a seara sexual. O caráter abjeto do monstro se mescla com sua objetificação; o desejo de morte *contra* o monstro entremeia-se ao desejo *pelo* monstro, de forma que seja possível pensar não em uma oposição entre objeto e abjeto, mas sim em uma qualidade abjeta, através da qual se manifesta a necrossexualidade: o desejo sexual movido pela morte, pela repugnância. A partir disso, almejo dissertar sobre a ideia de *monstrofilia necrossexual*: o desejo filial do humano pelo monstro que opera simultaneamente, senão a partir, do desejo tanatológico.

Palavras-chave: Necrossexualidade. Abjeção. Monstrosidade.

¹ Mestre em Filosofia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. <https://orcid.org/0000-0002-2252-6834> E-mail brunopfeil8@gmail.com.

A ameaça monstruosa

O monstro nunca foi uma criatura puramente imaginária. Sempre dispôs de certa forma, textura, cor, tamanho, origem. O corpo do monstro, corpo monstruoso, surge de diferentes formas em diversas geografias, de seres mitológicos à ficção científica da cinematografia contemporânea. Não se pode determinar o que o monstro *é*, posto que está em constante mutação, adequando-se àquilo contra o qual se choca: o íntegro, o humano, o normal. Para Jeffrey Cohen (2000, p. 28), a qualidade do monstro reside em seu eterno retorno: “o corpo do monstro é, ao mesmo tempo, corpóreo e incorpóreo; sua ameaça é sua propensão a mudar”. Como uma aberração, o monstro expõe a necessidade da normalidade do humano. A cada aparição monstruosa, na fantasia inconsciente ou na representação pictórica, reifica-se a necessidade do humano, posto que o monstro surge precisamente pela violência, pelo horror e pelo medo. A qualidade da monstruosidade é sua *ameaça* ao humano, à civilização.

Max Kaplan (2003) mostra como animais ordinários frequentemente são retratados como monstros quando ocupam essa posição de ameaça. Não é de se surpreender que muitos dos monstros que permearam os imaginários de diferentes povos se originam de animais com características extraordinárias, como a baleia, em sua majestuosidade, ou o leão, com sua juba e seu rugido. Um exemplo de monstrificação do animal é o Leão de Nemeia da mitologia grega, que exerceu um importante papel nos doze trabalhos de Hércules, incumbido de matá-lo (Kaplan, 2013). Os monstros do passado não se distinguiam tanto de elementos naturais, de animais que conviviam com humanos, mesmo que tal convivência não fosse tão amistosa. Hoje, o monstro não é apenas um leão muito grande, mas sim uma criatura gigantesca, mais alta do que os maiores prédios, capaz de demolir cidades inteiras; é um lagarto com pele impenetrável que cospe raio radioativo, ou um gorila gigante que destrói prédios e esmaga aviões.

Conforme o passar do tempo, os monstros foram se tornando mais aberrantes, bizarros e extraordinários, caracterizados por múltiplos elementos cada vez mais simbióticos e sobrenaturais. A transformação da iconografia do monstro se deve à

incapacidade de que elementos naturais supram os significados da monstrosidade, pois não se acredita mais que leões tenham a pele impenetrável, tampouco que pássaros gigantes ameacem os trajetos de companhias aéreas, muito menos que monstros marinhos afundem navios de transportadoras. Isso se deve, segundo Kaplan (2013), ao crescimento populacional que resultou na diminuição da biodiversidade, fazendo com que o mundo natural se tornasse menos ameaçador. Atualmente, o leão com o qual mais temos contato não está ameaçando nossa morada e nossa família, pois ele se encontra no zoológico. A monstrosidade do animal se altera quando este é retirado de seu habitat e confinado em um zoológico ou humilhado em um circo. O leão observado por detrás das grades não é um monstro, pelo contrário. É um gatinho bem grande. Embora possa se comportar de forma agressiva contra os humanos ao redor, o fato de não ter a capacidade de romper com as grades que o restringem lhe retira uma parcela de seu perigo. A ameaça felina é diminuída pelas fronteiras humanas.

Todavia, na savana, sem grades que possam contê-lo, o leão é uma besta feroz, com dentes mais longos e grossos do que um punhal, uma boca dentro da qual caberia uma cabeça inteira, um porte tão grande quanto uma casa, uma pele impenetrável tal qual o Leão de Nemeia. A bestialidade do ser depende de seu caráter ameaçador, e sua ameaça está diretamente vinculada ao pressuposto da destruição do humano. Atrás das grades, a ferocidade do felino chega a ser engraçada, até ridícula, tal como em um circo. Mas a ridicularização do monstro não anula a necessidade de que ele exista, de que retorne sempre maior, mais ameaçador, mais perigoso. Assim que o Godzilla é vencido, o Xenomorfo surge, e, após algumas catástrofes, é novamente morto. A morte do monstro, como escreve Cohen, é a vitória da civilização humana, vitória que nunca deixa de se repetir. A humanidade se encontra em um perpétuo campo de batalha; *necessita* dessa guerra. O monstro existe em eterno retorno, operando como uma ferramenta de reiteração da humanidade do humano (Gil, 2000), de modo que o monstro não se restrinja a criaturas fantásticas oriundas de mundos mágicos, como diga respeito a tudo o que não é considerado humano. Como escreve Dirce Solis em sua dissertação sobre a espectralidade dos monstros:

O que a sociedade busca e aceita é o homem definido e compreendido a partir de certos padrões de humanidade – o homem bom, temente a deus, respeitoso da pátria, família, tradição ou propriedade privada, o homem dos valores morais socialmente aceitos. Tudo aquilo que foge a essa regra pré-estabelecida, que coloca o indivíduo à margem, como marginal, portanto, faz parte do inumano. (Solis, 2019, p. 236).

Verifica-se uma lógica binária, contrastiva, através da qual as categorias de humanidade e monstrosidade foram e são construídas. O Leão de Nemeia contrasta com a virilidade de Hércules, King Kong ressalta a pureza de Ann Darrow, Godzilla destaca, com suas escamas e enormidade, a faticidade dos edifícios de Tokyo. Todas essas criaturas fragmentadas, exorbitantes e ameaçadoras nos indicam algo para além do humano, e algo intimamente humano. Afinal, são humanos que criam monstros; estes não passam de criaturas, cujos criadores se incumbem do papel de temê-los – e matá-los.

Como criação humana, monstros não passam de espectros. Solis (2019, p. 239) traz a qualidade espectral e fantasmagórica do monstro como algo que oscila “entre o visível e o invisível, entre o inteligível e o sensível, entre o aceitável e o inaceitável, o dentro e o fora, a inclusão e a transgressão, considerando aí a área limítrofe”. Sua espectralidade, todavia, não deve ser confundida com inexistência: “espectros, consideremos, são sempre reais” (Solis, 2019, p. 239). A ausência de corporeidade não anula a função primordial dos fantasmas: assombrar. Pelo contrário, aprimora essa função. Na medida em que permeiam o imaginário social, a fantasmagoria monstruosa delinea a maneira como significamos o mundo, como nos relacionamos com o outro e com nós mesmos. Delineia sobretudo a maneira como nos relacionamos com a ordem, tendo em vista que monstros se qualificam precisamente como ameaças à ordem humana.

A qualidade contrastiva e ameaçadora dos monstros ultrapassa o imaginário ficcional. Conforme Nazário (1998, p. 45), os monstros “nascem no seio de uma humanidade que rejeita sua integração criando uma imagem ideal de si mesma, da qual os malformados estão *a priori* excluídos”. E o quê são os malformados? Onde eles se encontram? O que seria uma ‘boa formação’? Nesse momento, quando se pensa em monstros, deve-se pensar também em Outros. A exorbitância, a deformidade, a anomalia, a fragmentariedade são características que não se limitam a criaturas fantásticas, mas a corpos subalternizados, como elucida Gayatri Spivak (2010), a tudo o que não se

enquadra no conceito de humano. Ao se pensar em subalternização, remeto-me a um processo de dominação global que instaura uma narrativa única sobre o que se compreende por humanidade, por ‘verdadeiro humano’ e ‘verdade humana’, e que qualifica corpos *outros* como menos humanos, corrompidos e anômalos. Instaura-se uma norma sobre o que significa ser humano, de modo que diversos corpos e discursos sejam excluídos do panorama da humanidade.

Ao pensar sobre a constituição ontológica destes Outros, Spivak se refere a um projeto colonial de dominação de sujeitos subalternizados. A modernidade se estrutura de maneira dicotômica e fragmentária, cindindo o mundo entre o Eu e o Outro, o humano e o monstro, como escreve Frantz Fanon (1968): um que detém o poder de dar nome às coisas, de conferir-lhes significado, e outro ao qual o nome é conferido, incapaz de enunciar-se. A nomeação do Outro (monstruoso e inumano) pressupõe a existência do Eu (humano e íntegro), tal qual a nomeação do monstro reitera a integralidade do humano. A relação entre o humano e o monstro não é de oposição, mas de complementaridade e codependência. Sem monstro, não há humano. Sem Outro, não há Eu.

O projeto colonial do qual trata Spivak (2010, p. 47) diz respeito a algo “remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro”. Para que esse projeto seja bem-sucedido, histórias precisam ser contadas. Histórias sobre a malignidade do monstro, sobre a constituição do mundo entre o bem e o mal; histórias que determinem a verdade, que se determinem *como* verdade. O imperialismo determina a universalidade de uma narrativa sobre o mundo – a conhecida trama da História Única, nas palavras de Enrique Dussel (2005), do Mito da Modernidade que erige a Europa como o centro do mundo, e certos corpos como soberanos e outros como subalternos. A colonialidade, para Aníbal Quijano (1992, p. 14), “es atin el modo más general de dominación en el Mundo actual”, alastrando-se por fronteiras territoriais e corporais.

Como nos mostra Jeffrey Cohen (2000) em seus estudos sobre a teoria da monstrosidade, o conceito de raça sempre foi um catalisador para a produção de monstros. Desde a Época Clássica, com o embasamento ontológico da colonização europeia pelas Grandes Navegações, o significante do monstro se detinha em indivíduos

que não refletiam a brancura ocidental, com a eleição dos continentes africano e americanos como significantes do Outro. Da mesma forma, corpos que não refletissem a cisheteronormatividade em suas formas e seus modos de ser também seriam – e são – compreendidos como abjetos, anômalos. Pessoas gênero-dissidentes são transformadas em criaturas monstruosas, passíveis de estigmatização e privadas de se integrar em cenas de convívio comum, de transitar por territórios materiais e existenciais que as rodeiam. A monstrosidade se caracteriza pela atribuição politicamente sistematizada de estigmas a indivíduos não-brancos, gênero-sexo-dissidentes, com deficiência e que não se submetem a normas sociais coercitivas e disciplinares.

Com a emergência da psiquiatria a partir do século XIX, o monstro nasce de categorias diagnósticas: é a criança com deficiência, a pessoa com caracteres sexuais contra-hegemônicos, a monstrosidade da estrutura óssea de pessoas negras afirmada pela frenologia (Foucault, 1978). O século XIX se volta à justificação científica e jurídica da monstrosidade do Outro. A pessoa gênero-dissidente torna-se tanto uma anomalia da natureza quanto uma criminoso. A aberração do Godzilla não se distancia tanto da abjeção das pessoas trans, diga-se de passagem, pois toda classificação que se faz do monstro necessita da estruturação de um sistema próprio à sua monstrosidade, de uma cadeia de significantes à parte daquela na qual consistimos, de modo a buscar estruturar sua falta de estrutura e abarcar sua polivalência. A construção ficcional do monstro se mescla à sua identificação em estratos sociais marginalizados: sua aberrância diz respeito à permanência nas margens. O lagarto gigante se torna uma ameaça assim que busca sair da margem e entrar na cidade; o gueto se torna uma ameaça por margear o centro. O monstro deve permanecer à margem, sofrendo um contínuo ostracismo, sendo lembrado de seu despertamento ao humano. Trata-se de uma reiteração do caráter fronteiro do monstro, seja por seu pertencimento geográfico, seja por seus marcadores corporais – algo que Mariah Silva (2023) chama de *corpos-fronteira*.

Não se pode, porém, delimitar as fronteiras do monstro, tendo em vista sua polivalência – há muitos monstros! –, mas isso não significa que ele não exista: “a própria existência do monstro constitui uma desaprovação da fronteira e do fechamento” (Cohen, 2000, p. 32). A imaterialidade de sua imagem, ou sua espectralidade (Solis, 2019),

permite que corpos diversos sejam monstrificados. Em suma, o monstro tem algo de corrompido, de maculado e de recusa, essa recusa “a fazer parte da ‘ordem classificatória das coisas’” (Cohen, 2000, p. 30), e, recusando a classificação, torna-se ameaça, pois ameaça a classificação, a estrutura:

[...] eles são híbridos que perturbam, híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E, assim, o monstro é perigoso, uma forma – suspensa entre formas – que ameaça explodir toda e qualquer distinção. (Cohen, 2000, p. 30)

O perigo que advém do monstro exige sua eliminação. Deve-se matar o Godzilla em sua majestuosidade, deve-se normatizar a pessoa trans em sua inconformidade de gênero, deve-se justificar a inferioridade de pessoas não-brancas e higienizar a cidade de sua presença, deve-se eugenzar pessoas com deficiência e escondê-las da cena pública (Foucault, 2021). Gradeados, rotulados e diagnosticados, estes monstros não exalam tamanha ameaça: dentro do zoológico, o Leão de Nemeia é somente um gatinho bem grande; dentro de uma categoria diagnóstica, a pessoa trans é um conjunto de sintomatologias perversas, e a lista segue. A qualidade primordial do monstro, portanto, é sua ameaça à perfectibilidade do humano, o que resulta em sistemáticas tentativas em eliminar quaisquer corpos que denotam um pingo de monstruosidade, isto é, que não reflitam a imaculabilidade e perfectibilidade do Eu.

O movimento do humano em relação ao monstro consiste, em resumo, no de morte: busca-se eliminar o monstro, ressuscitá-lo e novamente matá-lo. Ciclo morte-gozo-vida-morte, posto que a morte do monstro se qualifica, para Nazário (1998, p. 12), como a “apoteose da civilização”. Ao matar o monstro, o humano reitera sua própria humanidade; goza com seu heroísmo, com sua potência necrofílica, com a manutenção de sua supremacia, caracterizando, como busquei pontuar em outro texto (Pfeil, 2025), um necropoder da ressurreição: o desejo de matar constantemente, de modo que aquele que é morto nunca possa, de fato, morrer, somente continuar morrendo.

Todavia – embora nada do que for dito daqui em diante contradiga as asserções anteriores –, a morte do monstro não é a única coisa que o acompanha. Seu eterno retorno – esse ciclo de morte-gozo-vida-morte necessário à supremacia humana – não anula um

movimento outro, não antagônico, que percorre a política de morte: o desejo humano pelo monstro. O movimento do humano para com seu inimigo imaginário – e corporificado no Outro – é bipartido: morte e desejo se entrelaçam, integrando o que Paul Preciado (2018) denomina de feminização e o que Mariah Silva (2023) conceitua como necrossexualidade. Para entrar no campo do desejo sexual do humano pelo monstro, deve-se pensar sobre as dinâmicas de violabilidade e soberania que atravessam a economia de morte e de prazer da modernidade, ou, em outras palavras, a tanatopolítica (Silva, 2023) e a sexopolítica (Preciado, 2018).

Do desejo filial ao desejo tanatológico

Para além da constituição maledicente da Outridade, verifica-se-lhe um aspecto que, a princípio, não parece caber na lógica do apenas-morte: o Outro que o Eu deseja matar também é o Outro com/no qual este deseja gozar. Há uma íntima relação entre a morte e o desejo, o gozo e a violência, que atravessa a relação do humano com o monstro. Observa-se a projeção não somente do mal no Outro, mas de desejos sexuais bestiais. O Outro torna-se tanto objeto a ser morto quanto a ser violado; o prazer advém de sua morte tal como de seu *uso e consumo*.

Pensando em corpos trans como representações deste Outro, Silva (2023, p. 4) compreende a preponderância do sexo e da sexualidade na sociedade ocidental, tendo em vista “a quantidade de material pornográfico, erótico ou sensual que circula cotidianamente nas mídias mais variadas, subsidiando os modos de objetificação dos corpos trans como o meu”. A sociedade ocidental se estrutura por meio de mecanismos de representação e classificação: o retrato dos papéis sexuais, da anatomia sexual etc., concomitantemente à categorização dos mais diversos indivíduos em ‘caixinhas de sentido’, em nomes que carregam significados sobre os exercícios da sexualidade, as identificações e experiências de gênero, a constituição fisiológica. Vivenciamos uma “política sexual que define os contornos do que entendemos não apenas como sexualidade, mas como normalidade e desejabilidade” (Silva, 2013, p. 4). Assim, corpos dissidentes à

normatividade se chocam com os ideais de normalidade e desejabilidade do humano, ao mesmo tempo que são transformados em objetos de prazer.

A princípio, isso denuncia uma contradição. Cabe trazer a distinção que Julia Kristeva, em seu ensaio *Powers of Horror* (1982), identifica entre o objeto e o abjeto: o primeiro é matéria de desejo e o segundo, de repúdio. O objeto seria essencialmente um a-objeto, um anti-objeto, a negação do desejo. O objeto, por outro lado, é desejado; o abjeto, repudiado. Essa dicotomia pode ser observada, por exemplo, na eleição de corpos normativos como belos e desejáveis e na de corpos dissidentes a ideais estéticos e sociais como sujos e vis. Entramos no mundo do visível e do invisível, do que se deseja ver e do que se deseja esconder.

A distinção identificada por Kristeva não anula, porém, a cambialidade entre estes dois elementos, ambos permeados por desejo e repúdio. Apesar dessa distinção entre o objeto e o abjeto, os monstros, que desestabilizam as barreiras do binário, são tanto abjetificados quanto objetificados. Monstros são objetos abjetos, aversivos e desejados, algo observado por Mariah Silva (2023) em seus estudos sobre a relação entre o desejo e o nojo.

Fazendo um paralelo com as violências de gênero que atravessam pessoas trans, Silva (2023) identifica a dissonância entre o desejo e a abjeção ao refletir sobre o cenário em que pessoas trans se encontram no Brasil: ao passo que o país lidera o ranking de assassinatos contra pessoas trans, também lidera seu consumo pornográfico. A autora realiza um estudo comparativo minucioso em que averigua as estatísticas regionais de consumo de pornografia com pessoas trans e assassinatos de pessoas trans, concluindo que, de fato, a relação entre o desejo sexual – evidenciado pelo consumo pornográfico – e a abjeção – que motivaria crimes de ódio – é de complementaridade. Além disso, questiona se não há “uma te(n)são na repressão do desejo, onde a própria política de ‘castração’ deste, provoque algum tipo de transbordamento pela proibição [...]” (Silva, 2023, p. 121), de modo que “indivíduos cisgêneros que se relacionem ou desejem pessoas transexuais e travestis, eventualmente sintam-se culpados a ponto de necessitarem expurgar a ojeriza pós sexo como forma eventual de purificação” (Silva, 2023, p. 123).

Corpos abjetos materializam, em sua organicidade, a proibição, o interdito. Representam, ou melhor, são *empurrados* à representação do *não*. Por um momento, por mais breve que seja, a alocação do desejo no corpo abjeto rompe com a fronteira entre o possível e o impossibilitado, o inteligível e o ameaçador à cultura civilizatória. Ao se consumir pornografia com pessoas trans, transformando-as em objeto de prazer, a abje[tífica]ção e a objetificação podem ocupar o mesmo lugar, o mesmo corpo, de modo que o *não* se torne uma representação breve do *sim* – mas não qualquer positividade, pois os cenários em que pessoas trans se encontram comumente manifestam a ojeriza que permeia suas experiências sociais, institucionais e políticas. Pessoas trans frequentemente ocupam o lugar do grotesco e do repugnante em cenários hegemônicos de representação sexual. Observa-se o retrato da humilhação, da subjugação, da violação, permeado pela ridicularização: a pessoa trans é retratada tanto como objeto de prazer sexual como de entretenimento, pela sátira. Como escreve Silva (2023, p. 124):

As transexualidades e travestilidades, tornadas diferenças materiais, são estimuladas visualmente como sinal do grotesco na mesma medida em que são interditas institucionalmente no mesmo arquétipo de força econômica, que tem por base as chantagens não menos brutais impostas pelo olhar cis.

Trata-se de te(n)sões necropolíticas, também denominadas pela autora de “necrossexualismo cisgênero” (Silva, 2023, p. 125), do qual deriva seu conceito de *necrossexualidade*: um fluxo de desejo sexual que não se dissocia do desejo de morte, de forma que matar e gozar sejam exercícios que ocorrem (e que se inscrevem n) o mesmo plano, tenham o mesmo efeito, qual seja, a manutenção da monstruosidade do Outro, sua matabilidade. Não busco restringir a necrossexualidade à cisgeneridade, mas ampliá-la a toda a estrutura colonial permeada pela branquitude, pelas hierarquias de capacidade, pela endossexualidade normativa e pela corponormatividade.

Para que isso se efetive, para que o Outro seja continuamente capturado pelo olhar do Eu, seu corpo precisa ser constantemente lembrado de sua violabilidade; de que o humano, em sua soberania, pode apropriar-se dele, utilizá-lo e descartá-lo; de que seu corpo não passa de um objeto *abjeto*, matéria de desejo e de descarte.

Configura-se, com isso, uma monstrofilia – não o amor do Eu pelo Outro, do humano pelo monstro, mas a fixação pelo grotesco, pelo impuro e corrompido. Trata-se do desejo de violação. O desejo pelo Outro “não passa pela produção de afeto – enquanto um sentido de empatia ou carinho –, mas pela produção de outridade, algo incomensurável, que destitui antes sua humanidade em função do objetivo de dominação e consumação do ato sexual [...]” (Silva, 2023, p. 128). Longe de se referir a um amor pelo monstro, a monstrofilia diz do desejo do humano pela abjeção que parte de si: o humano cria e aniquila o monstro que consome.

A relação entre o humano e o monstro caracteriza uma semi-amni-ótica (Pfeil, 2025), uma gestação monstruosa e intimamente humana, por onde a necrossexualidade instrumentaliza um desejo tanatológico, movido pela morte do Outro. O desejo *filial* do humano pelo monstro se qualifica como uma aliança necessária à manutenção da ordem: o humano filia-se à sua própria ficção monstruosa, alicerçando-se no monstro que criou para reificar seu estatuto de humanidade. Tornando o Outro a/objeto, o Eu se *sujeifica*. Trata-se, desse modo, de uma monstrofilia necrossexual, que não evoca o amor enquanto afeto, mas enquanto pacto – do humano para consigo mesmo, através de sua ficção, da gestação monstruosa que garante sua dominação. O monstro é próprio do humano.

A transformação e perpetuação do Outro monstificado nesse estatuto de a/objetificação ressoa no conceito de feminização sobre o qual Paul Preciado disserta em *Testo Junkie* (2018). Por este conceito, compreende-se como corpos não-brancos, gênero-sexo-dissidentes e com deficiência são utilizados como objetos de posse – por consequência, de labor – e de prazer: são submetidos a uma feminização, e não somente corpos designados femininos, com útero e vulva, mas também aqueles submetidos a uma sexualização limitadora e extrema.

A feminização atravessa o “corpo das mulheres (das bixas, das transgênero, das emigradas, de todas e todos nós que nascemos ou devemos servas da ordem patriarcal-capitalista) [que] é um corpo sexualizado, um corpo disponível e penetrável o corpo da puta”, escreve Ziga (2021, p. 85). Embora a autora se refira majoritariamente ao corpo das mulheres, devemos estender essa corporalidade penetrável a corpos não-binários, transmasculinos, não-brancos de maneira geral (ainda que cisgêneros e/ou heterossexuais

e endossexo), com deficiência. Pois se tratam de corpos incompletos à luz da perfectibilidade humana, de corpos que não refletem a fôrma do humano. Desse modo, ao tratar de corpos feminizados, não me restrinjo a corpos considerados femininos. A feminização não diz respeito a signos de feminilidade, que são construções culturais histórica e geograficamente situadas, mas atua como significante de subalternização, tendo em vista que o feminino sempre esteve associado à passividade e à negatividade (Ziga, 2021). Assim, a feminização trata da violabilidade dos corpos. Preciado (2018, p. 310) escreve:

o conteúdo e as condições do trabalho hoje são a extensão do trabalho tóxico-sexual ou farmacopornográfico realizado por corpos que aparecem frequentemente marcados como *femininos* (independentemente de seu gênero) e que se veem hoje violentamente racializados e pauperizados. O caráter comum destes corpos não é tanto serem corpos de mulheres cis, mas aparecem como corpos penetráveis (pelo capital), corpos que provocam ejaculação ao menor preço possível.

E a ejaculação, pensa Silva (2023, p. 149), se manifesta de diferentes formas para além de um jato seminal: ejacula-se pela transação monetária, por cliques, por compras e por fazer rodar a economia mundial pornográfica, na medida em que gozar “é parte de uma economia da ejaculação, cujos contornos são característicos de uma exacerbação do desejo narcísico do patriarcado”. Desejo este alimentado pela dicotomia entre quem consome e quem é consumido, entre o *homo phallus* (humano e soberan[izad]o) e o corpo feminizado (subalternizado) em um circuito monstrofílico: o *phallus* que ejacula [n]o Outro e por ele endurece. Silva complementa:

A ejaculação, nas sociedades onanistas patriarcais, se manifesta sob diferentes formatos e signos, como moeda e produto, uma vez que gozar está na base de uma intensa atividade fantasiosa que mistura imagens, roteiros, objetos (humanos e não humanos), cliques, assinaturas, compras, sex shops e, evidentemente, o sêmen. (Silva, 2023, p. 149)

Desta relação entre soberano e subalterno, Preciado (2018) pontua a separação entre o corpo-consumidor e o corpo-produto ao discorrer sobre as dinâmicas de consumo na era farmacopornográfica: produz-se não somente o corpo que se deseja consumir, como também o desejo pelo corpo a ser consumido, e, como o autor nos lembra,

corporalidades historicamente marginalizadas tendem a ser aquelas mais objetificadas e presentes enquanto produtos no mercado sexual.

Com o conceito de *homo phallus*, Silva nomeia o corpo-consumidor, o Eu colonial, sintetizado por seus marcadores de dominação e pela lógica imperialista da conquista. Este *homo phallus* se confunde com o próprio Estado, “em sintonia com uma arte de governar a partir da “verdade” impressa em seu próprio corpo, sua pele, seu gênero e sua sexualidade” (Silva, 2023, p. 135). Para reiterar sua soberania, o *homo phallus* deve reiterar a feminização do Outro, ou a monstrificação do feminino. Há uma íntima associação entre corpos monstrificados e a feminidade, estando ambos inseridos em planos inferiores em relação ao ideal moderno de Sujeito. Tanto o monstro como o feminino são subalternizados ao humano:

It is not, then, a matter of actual women or monsters standing in some simplistically oppositional relationship to men or to normatively embodied human beings, but rather that one way of stripping a putative threat of its danger is by pointing up not only its non-identity to the dominant standard, and assigning it to binary difference, but by fixing it within a network of degraded qualities. (Shildrick, 2002, p. 29)

Não se trata, portanto, de corpos designados masculinos serem humanizados e corpos designados femininos serem monstrificados, até porque tal associação reiteraria justamente a lógica dicotômica através da qual a modernidade se estrutura. Trata-se da compreensão de que tais categorias ontológicas de gênero e identidade, de raça e capacidade se imiscuem em uma cadeia de significantes fundamentalmente estruturada por dinamismos – que determinam, para além de quem consome e de quem é consumido, quem mata e quem é morto. E quem é quem?

Não se trata de *quem* o corpo-consumidor irá consumir. Qualquer corpo pode ser feminizado, independentemente de seus marcadores (Preciado, 2018). Trata-se daquele que consome: “não é necessariamente quem ele vai foder (ou por quem será fodido), mas unicamente a centralidade e a individuação do seu próprio prazer histórico-colonial, uma vez que nas próprias máquinas semióticas orbitam sua existência e sua corporeidade [...]” (Silva, 2023, p. 130). Outorgando-se o poder de não somente falar sobre o Outro, como também de falar *o* Outro, o *homo phallus* determina-se pelo imperativo da violação,

reiterando sua soberania pela reificação da violabilidade do Outro. A filiação que o humano estabelece com o monstro diz do pacto com a violência: em sua ficção, é o monstro que viola; o monstro é violência, devendo, portanto, ser morto. A violência inerente ao monstro justifica a violência humana contra o monstro, porém, como vimos, a monstrosidade configura uma ficção *humana*, de modo que a violência que dela advém diga mais do humano do que do monstro em si. O *homo phallus*, ao violar o monstro, evoca constantemente discursos que legitimam sua violação.

Destaco novamente que o falo não se refere ao pênis, tampouco se restringe ao amplo campo das masculinidades, muito menos escapa ao que não se enquadra nessa dualidade de gênero, sexo e sexualidade. É por não se restringir ao corpo que a função fálica soberana pode ser exercida para feminizar *qualquer* corpo, reduzido à condição de besta, desde que tal condição seja designada pela palavra soberana – aquela investida de autoridade fálica. A monstrosidade, tal como a feminilidade, precisam ser voláteis para caberem em corporalidades diversas, na medida em que se caracterizam como instrumentos de subalternização. Todavia, como Preciado anteriormente pontua, corpos historicamente marginalizados são os mais violados, pornificados, descartados... De modo que, quando se afirma que todo corpo pode ser feminizado, deve-se ter em mente a estrutura colonial e o sistema de manutenção de violências nos quais estamos invariavelmente inseridos. O humano possui, sim, uma forma, uma textura, uma cor, uma estatura, uma anatomia. O monstro, por outro lado, não foge à sua polissemia (Cohen, 2000). Sua polissemia ressoa na complementaridade entre o abjeto e o objeto, o repúdio e o desejo, através da erotização do poder soberano, que faz do Outro um objeto de fetiche, um reflexo dos desejos recalçados do Eu. Monstrifica-se e feminiza-se o Outro por sua violação.

Violência sexual, des/generificação e abjeção

Há muitas formas de se violar: pela negligência institucional, pela privação social, pela subjugação laborativa, pela exploração socioeconômica, pelo apagamento histórico. A violação à qual me referi nas últimas páginas buscou abarcar a variedade de violências

coloniais que atravessam corpos subalternizados. No entanto, ao se falar em *monstrofilia necrossexual*, deve-se abarcar diretamente o campo da violência sexual. A feminização e monstrificação do Outro, embora não se limitem à violação sexual, são constantemente atravessadas por essa objetificação – a complementaridade entre o desejo sexual e o desejo de morte pelo Outro.

A ideia de feminização é trabalhada também por Spivak (2010), quando fala de uma ideologia masculino-imperialista que promove a feminização do Outro e assimila a derrocada do Terceiro Mundo – o extrativismo, a exploração econômica, a subalternização e o consumo de corpos marginalizados – à ascensão – e ereção – do Eu. Se a feminização do Outro diz de sua violabilidade, a masculinização do Eu diz de sua violação. Observa-se o exercício da necrossexualidade: o desejo sexual movido pelo desejo de matar, a violação como instrumento de mortificação.

Françoise Vergès inicia sua teorização acerca do conceito de violência com uma reflexão sobre o estupro. Os verdadeiros violadores são a polícia e o Estado, pensa. Englobando toda e qualquer forma de violência sexual, o estupro sempre foi uma arma, um instrumento colonial de guerra. Na medida em que perpetua e manipula as relações de dominação econômicas, políticas e sociais, o Estado “condenses all forms of imperialist, patriarchal, and capitalist oppression and exploitation” (Vergès, 2022, p. 13). A autora identifica, ainda, a encarnação de um patriarcado neoliberal em líderes de Estado em anos recentes, citando figuras como Jair Bolsonaro e Donald Trump. A impunidade que segue a violência sexual realizada por forças militares e policiais evidencia o papel violador do Estado; este possui permissão para violar, tal como para matar.

Vergès não se limita a mulheres cisgêneras para pensar em violência sexual, como frequentemente ocorre, mas busca abarcar também homens cisgêneros não-brancos, homens trans, com sexualidades contranormativas – e estendo a barca para pessoas transmasculinas, não-binárias, intersexo e a lista segue. Como exemplo, a autora traz uma multiplicidade de casos de estupro realizados contra homens cisgêneros não-brancos, em privação de liberdade ou retidos pela polícia. Percebe-se como a identidade de gênero *homem* e o conceito de *homo phallus* se distinguem: não se trata da identificação com o campo da masculinidade, mas sim com o exercício da soberania. Em contextos de

privação de liberdade, a ‘função’ da violência sexual contra homens cisgêneros seria garantir seu controle.

A violência, para Vergès, não é estritamente masculina, até porque, se fosse, teríamos que definir com muita cautela de *qual masculinidade estamos falando*, pois há muitas. A análise feminista decolonial desenvolvida pela autora procura não reproduzir os mesmos binarismos próprios à modernidade. Assim, pode-se perceber a violência como um elemento estrutural, associando-a não ao homem, mas sim a uma estrutura patriarcal-capitalista-colonial, representada pelo *homo phallus* – estrutura que, por sua vez, fomenta a binarização inclusive de nossos próprios discursos que a ela se opõem. Discussões acerca da violência sexual “cannot adopt a binary female victim/male perpetrator approach, in which the role of protector is entrusted to the male, rapist State” (Vergès, 2022, p. 32). O Estado, em si, exerce uma função violadora; exerce a necrosssexualidade, motivada pela monstrofilia, a fixação demasiadamente humana na monstrosidade. A violação sexual se apresenta como uma expressão de poder que consiste na violência brutal e crua, retratando a capacidade do Eu de violar o Outro, de transformá-lo em um objeto.

Itziar Ziga (2021, p. 87) traz à tona a identidade do macho, semelhante à noção de *homo phallus*, que exige que o sujeito precise reiterar seu pertencimento identitário por meio da violência, da humilhação de tudo o que se considere feminino – tanto no Outro quanto em si mesmo –, apenas “pra confirmar que eles detêm uma hegemonia que, no fundo, sabem que é falsa”. Pela violação do Outro, o macho garante seu status dominador; pela despersonalização do Outro – pois, violado, é esvaziado de si mesmo e preenchido com o desejo do Eu –, o *macho* personaliza sua imagem. A isso, me recordo das palavras de Frantz Fanon (1968, p. 40): “O colono é um exibicionista”...

A abrangência da violência sexual, apesar da falta de vocabulário pontuada por Ziga e também pela comum exclusão de corporalidades não-cisfemininas de círculos feministas, remete exatamente ao conceito de feminização, que não diz respeito à mulheridade, e sim à subalternização (Spivak, 2010). Corpos feminizados são disponibilizados à dominação, ao ab/uso e ao posterior descarte, quando ainda podem ser consumidos enquanto lixo.

Hortense Spillers (1987, p. 34) traz a ideia do *corpo cativo*, ao qual é atribuída uma “sensibilidade irresistível e destrutiva”, ao mesmo tempo que se torna um objeto em servitude ao captor. Na medida em que a posição de sujeito está ausente no corpo cativo, suas manifestações de sexualidade, ou a identificação de sua sexualidade pelo captor que o observa, são concebidas somente como fenômenos de Outridade. Assim, “o corpo cativo se traduz em um potencial para o pornotrópico” (Spillers, 1987, p. 34), um potencial de desejo, objeto.

Entre o patriarca e a esposa submissa, o déspota e o escravizado, o policial e a vítima, há desejo. O humano não se dirige ao monstro somente com o objetivo de exterminá-lo, de eliminar sua corporeidade e sua interioridade, mas busca apropriar-se de seu corpo. Trata-se de uma erotização do poder. Nesse processo, observa-se uma hipersexualização do Outro entremeada com sua desgraçabilidade. O corpo cativo é um corpo desgraçado. A fronteirização da besta carrega consigo essa desgraça. “De todas nós que transgredimos a norma heteropatriarcal (sapatãs, bixas, transexuais, putas, feministas...) é exigido pagar o pedágio da desgraça”, escreve Ziga (2021, p. 68), e prossegue: “Podemos existir nas margens, mas que sejamos sempre profundamente desgraçadas”. A existência – e permanência – de corpos feminizados e monstrificados nas fronteiras da linguagem, da metrópole, não significa seu pertencimento ao humano, tampouco à cidade, mas sim sua desgraça, sua captividade.

Spillers (1987, p. 34) distingue o corpo da carne: o primeiro contém algo para além da carne, um sujeito, algo que preenche a carne e a torna *corpo*; a carne, porém, é “aquele grau zero de conceituação social que não escapa da dissimulação sob a escova do discurso ou dos reflexos da iconografia”. Antes do corpo, existe a carne, uma narrativa primária que é inscrita por significados, símbolos e estigmas até ser transformada em corpo *cativo*. Nessa inscrição, observa-se uma diferença entre a feminização e a generificação. Preciado (2018) identifica uma ontologia ótica do gênero: apenas se visibiliza um corpo a partir de sua generificação, por sua designação enquanto feminino ou masculino. O corpo real e visível pertence a uma dessas categorias.

A invenção do gênero como princípio organizador foi necessária para o surgimento e o desenvolvimento de uma série de técnicas farmacopornográficas de normatização e transformação do ser vivo – como a fotografia dos “desviados”, o diagnóstico celular, a análise e a terapia hormonais, a leitura cromossômica e a cirurgia transexual e intersexual. (Preciado, 2018, p. 121)

A essa generificação compulsória, Spillers (1987) nos traz algumas contradições. O corpo cativo, monstruoso, é ao mesmo tempo hipersexualizado e assexualizado. A autora traz a figura da mulher negra como uma carne feminina *desgenerificada*, alocada de fora do campo do gênero, distinta das mulheres brancas – essas, sim, generificadas enquanto *mulheres*, cuja branquitude não é propriamente nomeada, pois a categoria de *mulher* é branca até que se diga o contrário. Para Spillers, a generificação ocorre somente dentro dos limites do doméstico. Em navios negreiros, *plantations*, cenários em que pessoas escravizadas seriam caracterizadas como mercadorias, estas não seriam generificadas, mas sim quantificadas: “não se é nem mulher nem homem, pois ambos os sujeitos são ‘contabilizados’ como *quantidades*” (Spillers, 1987, p. 47, grifo da autora).

Não se trata de generificar, mas de feminizar. Se os “slaveholders denied any difference between enslaved women and men, and instrumentalized them” (Vergès, 2022, p. 50), o que fazia com que homens e mulheres negros escravizados fossem objeto de abuso sexual era sua feminização. Mas, como pontuou Preciado, apenas se visibiliza um corpo a partir de sua generificação. Desgenerificado e feminizado, o corpo permanece invisível *enquanto humano*, porém suscetível às violências de seus abusadores, que, por sua vez, também permanecem na invisibilidade – suas violências não são inteligibilizadas enquanto violências em si, mas como algo necessário à coesão social; portanto, como algo justo.

Essa desgenerificação indica uma desumanização, algo também observado por Kaplan (2013) ao discorrer sobre o limiar de gênero de King Kong, monstro que, diferente de tantos outros, é submetido à generificação. Enquanto vários monstros não são generificados – como, por exemplo, o Xenomorfo, que não se reproduz por intermédio de órgãos sexuais, e sim por parasitismo em corpos de outras espécies –, Kong é retratado como um membro do gênero masculino, especialmente em virtude de seu

contraste com a mulher com a qual estabelece uma relação afetiva, Ann Darrow. “By being given a gender, Kong is, in a way, brought one step closer to humanity and made less of a monster”, escreve Kaplan (2013, p. 32). A generificação me parece algo imprescindível à identificação do vivente enquanto humano ou não-humano, como denotou Judith Butler (2018, p. 6): a “distinção de gênero faz parte da ‘humanização’ dos indivíduos dentro da cultura contemporânea”. Até mesmo alguns demônios são generificados, especialmente aqueles vinculados à luxúria: súcubos e íncubos. As súcubos seriam demônios responsáveis por seduzir homens pelo sexo e os íncubos seriam sua versão masculina responsáveis por corromper juvenzinhas inocentes, supondo, sempre, que todos são heterossexuais. O século XVIII é impregnado pela perigosíssima ameaça de demônios sexuais – e generificados –, como se pode ver em passagens da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho (Kaplan, 2013).

A generificação de Kong o aproxima, de certo modo, à humanidade, o que suscita uma possível comoção da plateia ao vê-lo despencar do tal edifício quando buscava por sua amada Ann. Generificado e quase-humanizado, Kong é aproximado às emoções consideradas humanas; é concebido como capaz de *sentir* amor, e, em sequência, dor, sofrimento, culpa. Interessa-me, porém, que a generificação e quase-humanização de Kong ocorre pelo subsídio masculino, e que em nenhum momento este monstro foi caracterizado como um objeto de prazer sexual. Kong não foi submetido à feminização, tal como é a mulher negra, desgenerificada e desumanizada – e monstrificada –, e pessoas trans, intersexo e gênero-dissidentes (Silva, 2023).

Conforme Shildrick (2002, p. 30), a figura da mulher contém representações monstruosas diversas: “In popular culture women were widely represented as vampires or as predatory animals, whose monstrous appetites could drain the life from their victims”. Verifica-se como a feminidade acaba por significar elementos canibalescos, descontrolados, impulsivos, algo próximo a um imaginário histórico. A hostilidade histórica e colonial contra o feminino manifesta o temor a corpos que não se enquadram nas dicotomias deterministas modernas. Corpos monstrificados estão constantemente ameaçando as bordas entre o Eu e o Outro, pois mostram que tal diferenciação é obtusa, plástica, viscosa. É uma diferença que mancha. “Monstrously embodied selves are, then,

fundamentally disturbing in that they cannot be accounted for within the binary parameters of sameness and difference, in which the latter is measured in terms of the former”, pensa Shildrick (2002, p. 75). *Eus* que corporificam a monstrosidade são corpos cativos, transformados em cativos, e feminizados.

O que se entende por feminino diz respeito ao descentralizado, ao que se dissemina pelas bordas, como escreve Julia Kristeva (1982, p. 59): “What we designate as ‘feminine’, far from being a primeval essence, will be seen as an ‘other’ without a name, which subjective experience confronts when it does not stop at the appearance of its identity”. Podemos pensar, ainda, nos papéis que a feminilidade e a animalidade exerceram conjuntamente no desenrolar do assoalho da modernidade, o cristianismo. Analisando o papel da tradição cristã na distinção entre sujeito e abjeto, Kristeva pontua que elementos proibidos e responsáveis pela danação do humano comumente são caracterizados como femininos e animais, como, por exemplo, a culpada Eva que comeu a maçã por intermédio da sedução da *serpente*. A *maçã*, elemento feminino, com a *serpente*, elemento feminino e animal, e a *mulher*. Vale pensar, ainda, se a expulsão dos humanos do Jardim haveria ocorrido caso fosse Adão a comer a fruta. A quem se dirigiria a culpa? Se Adão fosse manipulado pela serpente (feminina), seduzido por seu discurso, caído em tentação, a culpa seria de Adão ou da serpente?

A macieira é o nome coloquial da *malus domestica*, o que remete a um ponto interessante. Fazendo um jogo de linguagem com seu nome científico, podemos dizer que a macieira é significativa do seio doméstico, da esfera privada. *Malus* é o adjetivo latino para *mau*, *ruim*. Pode-se pensar que há uma associação entre o mal e o doméstico, a esfera privada com a ruindade, o que explica, talvez, a proibição de seu consumo. Como a fruta do conhecimento, a maçã conferiria a Eva e Adão o conhecimento da sexualidade, algo íntimo e doméstico – e, portanto, generificado –, escreve Kristeva (1982, p. 126): “the knowledge that would separate him from his natural, animal, and mortal state, enabling him to reach, through thought, purity and freedom, is fundamentally sexual knowledge”. Considerando o exercício da sexualidade como algo relegado às quatro paredes, supõe-se que a malignidade da vida doméstica diz respeito à impureza da sexualidade, ao nascimento do pudor. E o pudor se refere à consciência de si, evocando a disseminação

de técnicas disciplinares correcionais. O pecado original diz respeito à tomada de consciência sobre si mesmo enquanto Sujeito, a partir do conhecimento da própria sexualidade.

A serpente é uma figura fálica e feminina, o que já configura um crime. Como pode a feminilidade e a *falicidade* ocuparem um mesmo corpo? Como pode um corpo feminino ser fálico? Trata-se de uma monstruosidade, da união de elementos que pertencem a diferentes mundos. A serpente pode ser concebida como a representação da transexualidade, pensando por esse lado. Se foi uma travesti que mostrou à mulher os segredos proibidos da seara doméstica, dos exercícios livres de sua sexualidade, das potencialidades de seu corpo, o que será que ocorreria se ela tivesse seduzido Adão, o Homem? Seria ele o culpado, tal como são os homens cisgêneros que assassinam travestis? Ou eles não são culpabilizados por seus crimes, sendo eximidos da culpa pela alegação de crime de honra? Será que o motivo da expulsão dos humanos do Jardim não foi a tentativa de se emancipar das restrições da sexualidade, do encobrimento de si, realizado por uma deidade masculina? Se Adão tivesse comido a maçã, tomado ciência de seu corpo, de seu pudor e de seu sexo, teria ele a compartilhado com Eva? Ou será que ele não a teria continuamente violado, sem que ela tivesse o arcabouço simbólico para significar a violência, a cena primária, secundária e infinita, como uma violação de seu corpo, privada da consciência de suas próprias fronteiras corporais?

Afirma-se o pecado como inerentemente feminino. Originou-se da Mulher – do arquétipo do corpo feminizado –, a razão de todos os pecados. E, seguindo com Spivak (2010, p. 124), “o subalterno como um sujeito feminino não pode ser ouvido ou lido”. Corpos trans não podem falar pois, se o fizerem, serão acusados de agressividade ou suas falas serão simplesmente silenciadas; tantos corpos intersexo são mutilados antes mesmo de serem introduzidos no campo da linguagem, ainda bebês – ou talvez a mutilação seja a própria maneira como são introduzidos na cultura; corpos não-brancos são submetidos a uma mordaca histórica que os animaliza e infantiliza.

Silenciamento, mutilação, animalização, infantilização não passam de mecanismos humanos de perpetuação do domínio sobre o Outro. O monstro é uma ameaça à normatividade do humano, ao estabelecimento de fronteiras. O monstro borra a

fronteira, é a fronteira e a ultrapassa continuamente, sendo morto e ressuscitado por seu próprio assassino. Além disso, a feminização do monstro revela algo além do ódio pelo monstro, de seu caráter abjeto, que é a transformação do monstro em objeto de prazer ao humano, por meio de sua subalternização. As dinâmicas do sexo, do gênero e da sexualidade, denota Mariah Silva (2023), são constantes no cenário moderno, na medida em que delimitam quais corpos serão excluídos e eliminados, quais serão exaltados e quais serão transformados em objetos de consumo.

E todos são tanto repudiados e excluídos da linguagem, da possibilidade de falar, quanto são *forçados* à linguagem do Eu, mantidos às margens, nunca totalmente fora, nunca totalmente dentro. Podemos compreender como o objeto e o abjeto não são antagonistas. É necessário que o objeto se abjetifique. A lógica imperialista da conquista, embora funda o Outro, não diz respeito ao Outro, mas ao devoramento do Eu – porém o devorar não termina em si mesmo. Se não houver o quê devorar, será necessário inventá-lo; se não há monstros para matar, estes precisam ser criados. O ódio e o nojo pelo que rasteja pelas bordas, nem dentro nem fora, não interdita o desejo pela captura. Odeia-se o que se come e ainda assim se come, pois se ama devorar. Neste *entre*, nesta borra entre o dentro e o fora, o Eu e o Outro, é onde se constitui a abjeção, e pela qual manifesta-se a monstrofilia necrossexual, desejo filial tanatológico demasiadamente humano.

Referências

BUTLER, Judith. **Os atos performativos e a constituição do gênero**: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Edições Chão da Feira: Caderno de Leituras, n. 78, 1988/2018.

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Pedagogia dos monstros** - os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1968.

- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2021.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectivas, 1978.
- GIL, José. Metafenomenologia da monstruosidade: o devir-monstro. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Pedagogia dos monstros** - os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- KAPLAN, Matt. **The Science of Monsters: why monsters came to be and what made them so terrifying**. United Kingdom: Constable & Robinson Ltd, 2013.
- KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.
- NAZÁRIO, Luiz. **Da natureza dos monstros**. São Paulo: Arte & Ciência, 1998.
- PFEIL, Bruno Latini. A monstrofilia da soberania: um ensaio sobre violência e desejo. **Ensaios filosóficos**, Rio de Janeiro, n. 31, 2025, p. 131-146.
- PRECIADO, Paul. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Org.). **Los conquistados**. 1492 y la población indígena de las Américas. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo, 1992.
- SHILDRICK, Margrit. **Embodying the monster: encounters with the vulnerable self**. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2002.
- SILVA, Mariah Rafaela Cordeiro Gonzaga da. **Zonas de te(n)são entre desejo e nojo: cisgeneridade como paradigma da subjetivação sexual**. 176f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil, 2023.
- SOLIS, Dirce. Espectros e monstros inumanos: Jean Genet em Glas de Derrida. **Revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia**, n. 1 [esp], p. 227-243, 2019.
- SPILLERS, Hortense. **Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book**. **diacritics**, Cornell University, v. 17, n. 2, p. 65-81, 1987.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VERGÈS, Françoise. **A feminist theory of violence: a decolonial perspective**. London: Pluto Press, 2022.

ZIGA, Itziar. **Devir Cachorra**. Tradução de Beatriz Barboza, Maria Barbara Valdez. São Paulo: Crocodilo; N-1 edições, 2021.

Necrossexual monsterphilia: the filial thanatological desire for abject bodies

Abstract: Whether in science fiction, mythology, or the stigmatization of monstrified individuals, monstrosity has always occupied a liminal place: neither outside nor inside, but always within reach of humans. In dialogue with scholars of theories of monstrosity, feminist theories, and countercolonial thought, I seek, in the following pages, to understand the meanings of monsters for the reiteration of the humanity of the Self, as opposed to the monstrosity of the Others. The reflections that follow turn to the investigation of an ambiguity: while the monster, as a human creation, is constantly persecuted by its creators, transformed into a target to be eliminated, there is also a perceived human desire for the monster, a desire that penetrates—and transcends—the sexual realm. The abject character of the monster is mixed with its objectification; the desire for death against the monster is intertwined with the desire for the monster, so that it is possible to think not of an opposition between object and abject, but rather of an abject quality, through which necrossexuality manifests itself: sexual desire driven by death, by repugnance. From this, I aim to discuss the idea of a necrossexual monsterphilia: the filial desire of humans for monsters that operates simultaneously, if not based on, thanatological desire.

Keywords: Necrossexuality. Abjection. Monstrosity.

Recebido: 15/12/2025

Aceito: 31/12/2025